N12<522017643 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

134.
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 einhundertvierunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Heil, Heiland, heilig (Hans Eibl) 1
Peter Dörfler (Friedrich Braig) 9
Bilder vom östlichen Christentum (Alexandra Angerowa) . . . 23 255
Kreuz und Geschichte: Reinhold Schneider (Erich Przywara) . . 31
Priestertum und Sudetendeutschtum (Josef Albert) 44
Wagnis im Glauben (Max Rast) 71
Das Recht als Wissenschaft und Kulturgut (Josef Schwering) . . 80
Ethik und Ästhetik im Roman (Willy Schreckenberg) 88
Schicksal, Schuld und Sühne. Zur Ethik der Deutschen Glaubensbewegung (Ludwig Faulhaber) 99
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) 107 313
Katholische Moraltheologie heute (Ivo Zeiger) 143
Charles Péguy. Ein Wiederentdecker der Christenheit (Franz Hillig) 153
Heiliges Frauentum von gestern und morgen (Oda Schneider) . . 164
Nikolaus von Cues, der Denker und Mystiker (Bernhard Jansen) . 182
Dasein und Gegenwart (August Brunner) 211
Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung (Jos. Andr. Jungmann) 218
Kirche im Barock (Ernst Böminghaus) 234
Der Kapitalismus im amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts (Jakob Overmans) 245
Kosmischer Rausch — als neue Religion? (Georg Siegmund) . . . 281
Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit (Wilhelm Schmidt) 295
Körperorgane und Körpersäfte (J. Lossen) 305
Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit. Zum Kirchenbegriff Möhlers (Yves de Montcheuil) 353
Die Familie als Trägerin des christlichen Geistes (Friedr. Schneider) 370
Wiederverchristlichung der Familie (Oda Schneider) 385
Norwegen als Sekten- und Gruppenland (Wilhelm Kohlen) . . . 886

Umschau

Seite

Ehe und Familie (Max Pribilla) 53
Deutsche in aller Welt (Hermann Krose) 56
Thomismus im Norden (Alfred Otto) 122
Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? (Jos. Gummersbach) 125

Seite

Neue und alte Philosophie (Erich Przywara) 127
Der Weg der anglikanischen Kirche (Josef Koenen) 193
Um eine neue Ausgabe der Vulgata (Augustinus Merk) 195
Die Krisis der protestantischen Theologie (Hans Urs v. Balthasar) 200
Plotin und Nikolaus von Cues (Erich Przywara) 263
Stern und Unstern über Spanien (Hubert Becher) 265
Oportet et haereses esse (Hans Urs v. Balthasar) 267
Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie (Oskar Bauhofer) 327
«Aufopfern» der heiligen Kommunion unliturgisch? (Johannes Beumer) . 331
Josef Pilsudski — eine Führernatur (Georg Hahn) 334
Zwei Kriege im heutigen Spanien (Jakob Overmans) 406
Eine neue Jeanne-d'Arc-Biographie (Max Pribilla) 409

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertvierunddreißigster Band

Seite

Altaner, B., Patrologie 413
Altum, B., Der Vogel und sein Leben . 276
Antweiler, A., Großstadt für Christus . 272
Aschenbrenner, M., Iwan Schmeljow . 137
Athanasius, s. Winterswyl.
Aubry, O., Kaiserin Eugenie 133
Augsten, L., Der Einzelne, die Familie, das Volk und die Ordnungen der Kirche 56
Augustinus, s. Schmaus.

Bargellini, P., Bernardino, der Rufer von Siena 346
Bartmann, B., Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum . 414
Bayerschmidt, P., Mechthild von Dießen 346
Becher, W., Platon und Fichte: Die königliche Erziehungskunst 342
Beeking, J., Glaubensfreude 279
Beinhauer, W., Der spanische Nationalcharakter 267
Benz, R., Die deutsche Romantik . . . 347
Bergengruen, W., Der Starost . . . 347
Beutler, G., Johann Lawerenz 421
Böhm, Fr., Anti-Cartesianismus 127
Böker, H., Biologische Anatomie der Ernährung 275
Bopp, L., Christl. Edelmut zur Ungeborgenheit 139
Borup, M., Dansk Litteratur i Udvalg . 121
Braun, H. S., Der namenlose Gott . . . 413
— J., Liturgia Romana 64
Breme, M. Th., Leo d. Gr.: Die Passion 62
Brugger, I., Maria geht übers Gebirge 421
Brunner, E., Der Mensch im Widerspruch 327
Brunner, H., Ägyptische Kunst . . . 135
Buchheim, K., Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung 66
Bühler, Ch., Kind und Familie 68

Seite

Carreras, L., Grandeza cristiana de España 407
Chaillet, P., Una catholica (für Joh. Ad. Möhler) 353
Code de moral internationale. . . 116
Cooper, D., Haig 134

Deml, F., Das irdische Abenteuer . . . 276
Dempf, A., Religionsphilosophie . . . 338
— Vom inwendigen Reichtum 343
Dixelius, H., Die Pflegegeschwister . . 277

Ehrismann, G., Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters (II. Teil) 417
Eller, E., Das Gebet 340
Engert, J., Wege zu Gott 339
Erb, A., Entscheidung für Christus . . . 139

Feifel, R., Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn 339
Fellerer, G., Der Gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte 350
Feuerer, G., Unsere Kirche im Kommen 412
Feuling, D., Katholische Glaubenslehre 270
Fleckenstein, H., Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten 205
Fontane, Th., Heiteres Darüberstehen . 137
Franz, L., Religion und Kunst der Vorzeit 202
Freppert, P., Menschen um Jesus . 421

Gäbler, P., Sadhu Sundar Singh . . . 346
Ganzenmüller, W., Die Alchemie im Mittelalter 423
Garrigou-Lagrange, R., Die Beschauung 415
— Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes 202

Seite

Gindele, C., u. M. Fr. Loebenstein, Der Gregorianische Choral in Wesen und Ausführung 350
Goes, A., Über das Gespräch 206
Guardini, R., Der Herr 60

Haecker, Th., Der Geist des Menschen und die Wahrheit 65
Haemerling, K., Der Mann der Shakespeare hieß 421
Hankamer, P., Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock 417
Hardt, E., Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld 206
Hatzfeld, A., u. F. Timmermans, Felix Timmermans, Dichter und Zeichner seines Volkes 136
Hellpach, W., Einführung in die Völkerpsychologie. 341
Heman, R., Mysterium Sanctum Magnum 125
Hengstenberg, H. E., Einsamkeit und Tod 66
Henning Nebe, O., Bürger oder Soldaten? 206
Hiltys, C. (hrsg. von A. Münch), Vom Sinn dieser Zeit im Licht der Ewigkeit . . 206
Hoeber, K., Erwin Hensler 135
Hoffmann, H. F., Das ärztliche Weltbild 67
Holl, L., Vom wahren Dasein 136
Homeyer, H., Dichterinnen des heidnischen Altertums und der christlichen Frühzeit 278
Hosse, J., Die Kirchenväter und das Evangelium 62

Inglisian, V., Armenien in der Bibel . 279

Jaeger, W., Humanistische Reden und Vorträge 130
Johner, D., Große Choralschule . . . 350
Junglas, J. P., Die Lehre der Kirche . 270

Karrer, O., Urchristliche Zeugen . . . 62
Kasbauer, S., Ein Mensch unter Gottes Meißel. Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerkes 208
Katkov, G., Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee 207
Kerenyi, K., Apollon. Studien über antike Religion und Humanismus 201
Kiesler, B., Kindsein 279
Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. 20. Bd. 270
Klare, R., Homosexualität und Strafrecht 274
Koch, Fr., Goethe und die Juden . . . 419
— M., u. Fr. Vogt, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart 417
— W. A., Briefe deutscher Romantiker 348
Konen, H., Physikalische Plaudereien . 274
Krämer, Ph., Lob des Lebens und der Bücher 206

Seite

Kraus, O., Die Werttheorien 206
Krießmann, K., Kleine Kirchenmusikgeschichte 351
Krüger, H., Vertändnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus . 64
Kuhn, A., Die polnische Kunst von 1800 bis zur Gegenwart 135
Kurlbaum-Siebert, M., Der Richter . 348

Le Fort, G. v., Die Magdeburgische Hochzeit 267
Leo d. Gr., s. Breme.
Lieck, E., Gedanken eines Arztes . . . 68
Liener, J., Die Zukunft der Religion. I. Bd: Psychologie des Unglaubens. II. Bd: Der neue Christ 273
Linden, W., Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 417
Lin Tsiu-Sen, Chinesische Legenden . 138
Loebenstein, M. Fr., u. C. Gindele, Der Gregorianische Choral in Wesen u. Ausführung 350
Lösch, St., Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift 353
Lübbers-Griese, K., Der Teufel im Münster 137
Lützeler, H., Die christliche Dichtung des deutschen Volkes 136

Madelin, L., Royalismus und Revolution 132
Mayer, A., Erdmutter und Hexe . . . 423
Mechow, K. B. v., Leben und Zeit . . 348
Menéndez y Pidal, R., Das Spanien des Cid. Bd. II. 266
Mereschkowski, D., Franz von Assisi . 420
Mersch, E., S. J., Morale et Corps Mystique 152
Meyer, H., Thomas von Aquin 207
Michel, E., Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung 54
Michels, Th., Die göttliche Gabe der Vollkommenheit 416
Mitscherlich, W., Erkenntnismöglichkeit der Natur- u. Geisteswissenschaften . 338
Mjöberg, J., Svensk Litteratur fran Bellman til vare dagar 121
Müller, G., Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter zur Neuzeit 417

Neubauer, P., Das fehlende Kapitel . . 277
Neuner, J., u. H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung 269
Nietzsche, Fr., Gesamtausgabe, Bd IV 344
Nikolaus von Cues, Über den Beryll . 263
Nink, C., Sein und Erkennen 337
Noppel, C., Einführung in die Caritas . 272
Orsenigo, C., Der hl. Karl Borromäus . 278
Ortega y Gasset, J., Stern und Unstern, Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte 265

Petersen, P., Pädagogik der Gegenwart 342
Pfeil, H., Der Mensch im Denken der Zeit 339

	Seite
Pfliegler, M., Dokumente zur Geschichte der Kirche	270
Pilsudski, J., Erinnerungen u. Dokumente, Bd 1—4	334
Platz, Ph., Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins	414
Plotin (übers. von R. Harder). Schriften Bd 1—V	263
Prucker, E., Γνωσις Θεου. Untersuchungen	203
Przywara, E., Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. I. Bd.	270
Rachmanowa, A., Tragödie einer Liebe	138
Rahner, K., Worte ins Schweigen	416
Ranke Graves, R. v., Rostbraun — gezähnt	348
Read, C., Die Tudors	345
Rendl, G., Die Glasbläser-Trilogie	277
Rocholl, N., Die Ehe als geweihtes Leben	55
Roos, H., u. J. Neuner, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung	269
Rudloff, L. v., Das Zeugnis der Väter	62
Ruysbroek, J. van, Vom blinkenden Stein (hrsg. von E. Schacht)	415
Sackville-West, Jeanne D'Arc	409
Santayana, G., Der letzte Puritaner	253
Schaller, H., Urgrund und Schöpfung	340
Schaumann, R., Der Siegelring	137
Schlütz, A., Das Zeugnis der Urkirche	62
Schmaus, M., Aurelius Augustinus: Über den dreieinigen Gott	62
— Katholische Dogmatik. 1. Bd.	411
Schmitt-Pauli, E. v., Elemente u. Naturalien in der Kirche	64
Schneider, R., Auf Wegen deutscher Geschichte	32
— Die Hohenzollern	34
— Das Erdbeben	32
— Das Insel-Reich	38
— Das Leiden des Camões	32
— Fichte, Der Weg zur Nation	34
— Kaiser Lothars Krone	39
— Philipp der Zweite	33
— Portugal	32
Schnürer, G., Katholische Kirche und Kultur der Barockzeit	236
Schopenhauer, A., Werke, Bd 1 (hrsg. von A. Hübscher)	343
Schreiber, G., Die Sakrallandschaft des Abendlandes	278
— Deutsche Mirakelbücher	422
Schultze, Fr. S., Ecclesia. Bd II: Die Skandinavischen Länder	394
Schwägerl, A., Das Auslanddeutschtum im niederländischen Kolonialbereich	57
Seemann, M., O Erden!	421
Senaud, A., Christian Unity	65
Sieber-Rilke, R., u. C. Sieber, Rainer Maria Rilke: Briefe 1914—21	136
Siegel, C., Nietzsches Zarathustra	345
Simon, P., Das Priestertum als Stand und der Laie	279
Singer, Fr., Der Münsterturm am Horizont	348
Solleder, Fr., München im Mittelalter	132
Spengler, O., Reden und Aufsätze	129
Stakemeier, E., Verborgene Gottheit	279
Stam, J. J., George Tyrrell	109
Stehr, H., Das Stundenglas	276
Steinhausen, G., Die Deutsche Kulturgeschichte. Bd. I u. II	422
Steinhoff, P. A., Der Schatten Gottes	348
Stephan, H., Frau Oda	348
Steuer, G., Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin	274
Streng, Fr. v., Das Geheimnis der Ehe	54
Theodor vom hl. Joseph, P., Aufstieg einer Seele	246
Thielicke, H., Die Krisis der Theologie	200
Thomas-Ausgabe, Die Deutsche, Bd VI	344
Thomas von Aquin, Das Herrenmahl (Übertr. von Joseph Pieper)	204
Thomas von Kempen, Das Rosengärtlein (Übertr. von J. Braun)	140
Thomé, J., Selig seid ihr	140
Tillmann, F., Der Meister ruft	204
— Handbuch der kath. Sittenlehre. Bd. III: Die Idee der Nachfolge Christi. Bd IV, 1 u. 2: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi	150
— K., Das Schönste, was es gibt	279
Timmermans, F., u. A. Hatzfeld, Felix Timmermans, Dichter und Zeichner seines Volkes	136
Timpe, G., Katholisches Deutschtum in den Vereinigten Staaten von Amerika	58
Vecchio, G. del, Lehrbuch der Rechtsphilosophie	273
Velsen, D. v., Die königlichen Kinder (Habsburg-Burgund)	420
Vogt, Fr., u. M. Koch, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart	417
Volmer, H., Die Bibel im deutschen Kulturleben	415
Wachsmann, K., Untersuchungen zum vorgregorianischen Gesang	351
Weismantel, L., Franz und Klara	420
Wenzl, A., Graphologie als Wissenschaft	340
Winterswyl, L. A., Athanasius: Die Menschwerdung Gottes	62
Wirk, H., Vom Eros zur Ehe	56
Wyser, P., Theologie als Wissenschaft	203
Zundel, M., Das Hohelied der heiligen Messe	36

Heil, Heiland, heilig

Eine religionsgeschichtliche Studie

Von Hans Eibl.

Die dem religiösen Bereich angehörigen Ableitungen des Wortes Heil, also Heiland, heilig, haben heute einen ausgesprochen kirchlichen Klang, sind aber, zum Unterschied von andern kirchlichen Wörtern, wie Kirche, Priester, Messe, Sakrament, nicht der fremden Kirchensprache, sondern der germanischen Volkssprache entnommen, müssen daher ursprünglich wohl auch bereits religiöse Bedeutung, aber keine im besondern Sinne kirchliche, wenn schon für den spätern kirchlichen Gebrauch geeignete gehabt haben. Es läßt sich vermuten, daß die Untersuchung dieser Wörter uns in die vorchristliche germanische Frömmigkeit einführe. Wir wollen diesem sprachlichen Winke nachgehen und zusehen, welche besondere Bedeutung das Wort Heil im altgermanischen Leben hatte, um etwas darüber zu erfahren, wie die germanischen Vorstellungen in die christliche Glaubenswelt übergingen. – Daß drei zentrale Begriffe des Christentums im Deutschen mit Wörtern aus einer einzigen, und zwar germanischen Wurzel bezeichnet werden und das Wort und der Begriff Heil in der Mitte stehen[1], scheint anzudeuten, daß wir durch die Analyse dieses Begriffes und seines Komplexes in das Herz germanischer Frömmigkeit eindringen könnten. Diese Vermutung wird durch die schönen Untersuchungen von Grönbech[2] über Kultur und Religion der Germanen bestätigt. Wir wissen aus einem lateinischen Hexameter der Gotenzeit, daß das Wort Heil (gotisch hails, englisch hail) von den Goten sowie von uns heute als Segenswunsch und Gruß verwendet wurde. Wenn heute Deutsche grüßen mit: Heil Hitler!, so bedeutet das ihre Übereinstimmung in dem Wunsche, daß dem Führer des Deutschen Reiches ein be-

[1] Im Lateinischen lauten die drei Wörter: salus, salvator, sanctus; von diesen hängen etymologisch wohl 1 und 2, aber diese nicht mit 3 zusammen; salus ist wurzelnäher als salvator, aber nicht selbst Wurzel, sondern eine erste Ableitung aus einer solchen, salvator eine spätere. Im Griechischen (soteria, sotér, hágios) hängen wohl 1 und 2 untereinander, aber nicht mit 3 zusammen; doch ist hier 1 von 2 abgeleitet, und beide stammen von einer noch einfacheren Wurzel. In den slawischen Sprachen, z. B. im Tschechischen (spása = Heil, spasitel = Heiland, svatý = heilig), stammt wie im Deutschen das zweite Wort aus dem ersten, aber wie im Lateinischen und Griechischen gehört das dritte einer andern Wortfamilie an; die slawische Wurzel dieses Wortes bedeutet Licht.

[2] Wilhelm Grönbech, Kultur und Religion der Germanen. Aus dem Dänischen übersetzt von Else Hofmayer, hrsg. von Otto Höfler. Hanseatische Verlagsanstalt 1937. Das dänische Werk erschien zuerst 1909–1912, die erweiterte englische Übersetzung (The Culture of the Teutons) 1928. Es stammt aus der Zeit vor dem Kriege, steht also nicht unter dem Einfluß der Erörterungen von heute, was ihm eine Atmosphäre der Ruhe verleiht.

sonderer höherer Schutz, eben das Heil zuteil werden möge. Dieser Gruß ist ursprünglich ebenso ein Gebet an Gott, wie die Grußformel »Gott befohlen«, »Adieu«, der tschechische Bergmannsgruß »Zdar Buch«, d. h. Gott bringe Heil. – Von dem Worte Heil ist das Wort heilig abgeleitet, der entsprechende lateinische Ausdruck sanctus (von sancire, festlegen) bedeutet festgelegt, unantastbar, betont also die rechtliche Seite des Religiösen und die religiöse Seite des Rechtes, den Ursprung des Heiligen aus einem Akte, durch den es der menschlichen Willkür entzogen und unter Schutz und Gewalt eines höheren, den menschlichen Eingriff strafenden Wesens gestellt wird; das griechische Wort hágios (davon abgeleitet házesthai, sich scheuen) betont das Ehrfurchtgebietende der Dinge, die mit den himmlischen Mächten zusammenhängen. Vielleicht darf bemerkt werden, daß sich aus diesen Wörtern der mehr juristische Charakter der römischen, der mehr ästhetische Charakter der griechischen Frömmigkeit ablesen läßt. Der Römer ist fromm in Achtung vor dem göttlichen Gesetz, der Grieche in einem zarten und edlen Takt gegenüber einer Welt, zu welcher der Mensch nur durch Ahnung, Vision und geheimnisvolle Mitteilung Zugang hat.

Was aber bedeutet das germanische Heil? Grönbech bringt diesen Begriff in engsten Zusammenhang mit der altgermanischen Sippenverfassung und mit den Begriffen Friede und Ehre, aber so, daß der Begriff Heil Wurzel und Mitte bleibt, von dem die andern Begriffe abhängen, also Friede und Ehre vom Heil, nicht Heil und Ehre vom Frieden, oder Friede und Heil von der Ehre; nicht Friede um jeden Preis, nicht Ehre um jeden Preis, sondern Heil um jeden Preis, dann sind auch Friede und Ehre da. Mit diesem Zusammenhange aber steht es folgendermaßen: Die Sippe bildet eine seelische Einheit, so innig und fest, daß Menschen, die durch individualistische Denkgewohnheiten durchgegangen sind, sich nur durch die Hilfskonstruktion eines Bewußtseins höheren Ranges, einer Gruppenseele, eine passende Vorstellung machen können. Diese Vorstellung ist zwar eine Hilfsannahme, dürfte aber dem, was unsere Vorfahren fühlten, wenn sie es auch nicht in einer philosophischen Theorie ausdrückten, nicht übel entsprechen. Die Sippe fühlte sich von etwas Gemeinsamem durchdrungen, das die Handlungen der Mitglieder bestimmte, ähnlich wie die Handlungen des einzelnen Menschen von seinem einheitlichen Bewußtsein bestimmt sind. Die von dem zusammenhaltenden Geiste erfüllte Sippe lebt im »Frieden«, einem Zustande der Sicherheit, in dem sich die Sippengenossen frei und froh fühlen; frei, d. h. nicht unter dem Drucke der Bedrohung, und froh, d. h. in der Annehmlichkeit der Entspannung, Gelöstheit, in der man auch an andere Dinge denken kann als an die Sicherung des Lebens in einer gefährlichen Umgebung. Und die miteinander froh sind, sich aneinander freuen, sind Freunde; das Wort Freundschaft bedeutet bei unsern deutschen Bauern auch heute noch soviel wie Sippe. Die Wörter Friede, frei, froh und Freund hängen wurzelhaft zusammen. Aufschlußreich ist zur Gegenprobe das Wort Gefahr; es hängt mit fahren, d. h. reisen, zusammen. Wer reist, d. h. den Sippenbereich verläßt, ist nicht mehr sicher; Gefahr, das Drum und Dran des Fahrens, ist ein Zustand des

Bedrohtseins. Darum muß der »Reisige« bewaffnet sein, und so ist dieses Wort gleichbedeutend mit Kriegsmann geworden. »Fahrlässig« ist, wer einen andern in unverantwortlicher Weise »fahren«, sich in die Fremde und in Gefahr begeben läßt. Fahrlässigkeit ist ein Verstoß gegen das Gemeinschaftsgefühl. Wer den Sippenverband verläßt oder gar von ihm ausgestoßen ist, hat den Boden unter den Füßen verloren, ist unruhig und unsicher; es ist ihm und er ist für andere unheimlich (d. h. heimlos und unselig), er ist elend (eli=lenti, in der Fremde lebend), d. h. ebenso unglücklich wie durch Entwurzelung entartet und daher gemeingefährlich, böse, wie im Tierreich der Einsiedlerelefant. – Und nun zu Wort und Begriff Heil. Heil ist die Glückseligkeit, die in dem Besitz und der ungestörten Betätigung des vollen Lebens liegt. Die Sippengenossen haben Freude aneinander, und wenn sie zusammenkommen, dann sind sie lustig, erzählen und singen, scherzen und lachen, essen und trinken; sie fühlen ihr Heil unmittelbar und rufen es sich zu. Es ist kein Zufall, daß jener erwähnte Hexameter den Ruf »Heil« in Verbindung mit der germanischen Sitte erwähnt, sich Heil zuzutrinken. Damit wieder, daß die Vorfahren das urtümliche Behagen der Gemeinschaft bei Festmahlen fühlten und zu fühlen wünschten, hängt es zusammen, daß festliche Mahlzeiten, Bankette in der modernen, auf der germanischen Gesellschaftsverfassung aufruhenden Welt Darstellungen des Gemeinschaftsgefühles geworden sind in einem Umfang, den die Antike nicht kannte – man denke an »König Rudolfs heilige Macht beim festlichen Krönungsmahle« und an den beklemmenden Eindruck, den es auf den jungen Goethe und nicht nur auf ihn machte, daß bei der Krönung Josefs II., bei welcher das alte Reich im übrigen noch einmal seine volle Pracht entfaltete[3], die Gedecke der weltlichen Kurfürsten leer standen. Ebenso gehört hierher der Brauch, dem Toten einen Minnetrunk zu weihen. Auch heute noch ist bei unsern Bauern das Totenmahl weniger eine Trauerkundgebung als ein Fest, bei welchem die »Freundschaft« des Verstor=

[3] Den Abschnitt über die Krönung Josefs II. in Goethes »Dichtung und Wahrheit« sollten Deutsche, die auf Überlieferung halten, öfters lesen, denn er ist überreich an Kundgebungen altertümlichen Gemeinschaftsgeistes. Den Einzug der hohen Herrschaften in Frankfurt eröffnen die Behörden und die Bewaffneten der Stadt, wodurch die alte Reichsstadt sich als »Suverän« bekundet. »Wir erfreuten uns«, schreibt Goethe, »an dem Mitgefühl dieser Ehre und an dem Hunderttausendteilchen einer Suveränität, welche gegenwärtig in ihrem vollen Glanze erschien.« Vor dem Wahltag verpflichteten sich nicht nur die Behörden, sondern die gesamte Bürgerschaft, nach Graden und Quartieren geordnet, auf dem Marktplatz eidlich zur Ruhe. »Hier konnte man das ganze Gemeindewesen mit einem Blick überschauen, versammelt zu dem ehrenvollen Zweck, dem Haupt und den Gliedern des Reiches Sicherheit und bei dem bevorstehenden großen Werke unverbrüchliche Ruhe anzugeloben. Am Vorabend des Wahltages werden alle Fremden aus der Stadt gewiesen, die Tore sind geschlossen, die Juden in ihrer Gasse eingesperrt, und der Frankfurter Bürger dünkt sich nicht wenig, daß er allein Zeuge einer so großen Feierlichkeit sein darf.« – Die Majestät des alten Reiches zieht in Goethes ausführlichen Schilderungen mit einer Schönheit und Großartigkeit vorüber, die für einen Augenblick vergessen läßt, daß das innere Leben des Reiches, altgermanisch gesprochen: das Heil des Reiches, schon im Absterben begriffen war. Wie stark muß das Leben einst gewesen sein, daß seine künstlerische Darstellung noch so lange die Gemüter ergreifen konnte!

denen sich ihres Beisammenseins freut und den Toten durch ihr Bekenntnis zu seinem Freundeskreis ehrt.

Ehre als Selbstgefühl ist das reiche und allseitige Leben aus und in dem Geiste der Sippe, Ehre als Verpflichtung ist die Verantwortung für dieses Leben und der gefühlte Auftrag, es gegen Schädigung zu schützen und eine erfolgte Schädigung auszutilgen, was am gründlichsten durch Ausmerzung des Schädigers geschieht. Das ist der Sinn der Rache. Die Verletzung wird wie eine blutende Wunde empfunden, aus der das Leben der Sippe ausströmt; geheilt wird sie, nach ursprünglichem Gefühle, wenn dem Schädiger und seiner Sippe eine Verletzung zugefügt wird, die nun auch das Leben der andern Sippe schwächt. Hier liegt eine Gefahr für die größere Gemeinschaft der Nation, die aus der Gesamtheit der Sippen besteht, und der Anlaß zur Umwandlung der altertümlichen Sitte. Bevor wir aber von dieser Entwicklung reden, müssen wir noch einmal auf die Idee des Heiles zurückkommen. – Man darf bei dem Worte Heil nicht nur an das Behagen denken, das mit dem Gefühle der Sicherheit, der Macht, der Tüchtigkeit, des Erfolges verbunden ist. Es liegt manches darin, was uns mystisch oder magisch anmutet. Mit Heil besonders ausgestatteten Menschen strömen nicht nur Kräfte aus der eigenen Seele, aus den Seelen der Sippengenossen, sondern auch aus der umgebenden Natur zu. Ein König wird wegen seines Wetterheils gerühmt[4], wenn seine Seefahrten nicht durch Stürme gestört werden, er hat Ernteheil, wenn während seiner Herrschaft, gewissermaßen unter seinen segnenden Händen, die Saaten gedeihen und Felder und Bäume reiche Früchte tragen; er hat Siegheil, wenn seine Kämpfe gut ausgehen. Der mächtigere König hat ein stärkeres Heil als der schwächere. Seine Erfolge sind ein Zeichen, daß die höhern Mächte ihn besser schützen. Wiederholt haben kleine Königsheere über größere Bauernheere gesiegt, weil Freunde und Feinde das stärkere Heil des Königs fühlten[5]. Der heutige Leser denkt unwillkürlich an die bessere Bewaffnung und Führung der auserlesenen Kriegerschar des Königs. Aber die Menschen von damals fühlten anders, wie der Glaube an das Wetterheil eines Führers beweist. Wer weiß, ob unsere Vorfahren nicht doch tiefer sahen, wenn sie den hervorragenden Menschen in einem ausgezeichneten Zusammenklang mit den kosmischen Kräften dachten. Besonders merkwürdig ist der Bericht von der Schlacht bei Stiklastadir. Der König Olaf, der Vorkämpfer für das Christentum, fiel; aber gerade sein Tod versetzte die Feinde so in Bestürzung, daß sie flohen[6]. Es scheint, daß hier noch ein anderer Glaube mitwirkte: Der König, der sich opfert, macht seine Sache in einer übernatürlichen Weise mächtig. Diese Idee liegt dem Königsopfer[7] zu Grunde und spiegelt sich in dem Mythos wider, daß Wodan als Opfer aufgespießt an der Weltesche hängt.

Die Betrachtung der Gemeinschaft und ihres Heiles hat uns durch den Begriff des magischen Zusammenhangs zum Weltganzen geführt, dem der Mensch eingefügt ist. Der Mensch ist nach germanischer Vorstellung in eine lichte, geordnete

---

[4] Grönbech S. 109. [5] Ebd. S. 107. [6] Ebd. S. 107. [7] Ebd. S. 110.

und schöne Welt, in das umfriedete Reich der Mitte – das bedeutet das Wort Midgard – gestellt. (Umfrieden heißt durch Ziehung eines schützenden Walles einen Bezirk abgrenzen, in dem Sicherheit und Friede herrscht.) Das Verhältnis der Menschenwelt Midgard zu dem, was um sie herum liegt, zu Utgard (d. h. außerhalb des Gartens) ist ähnlich dem zwischen den Sippenmitgliedern und den Auswärtigen. Wir wollen für die weitere Entwicklung anmerken, daß Midgard, im Weltganzen gesehen, eine Stätte der Ordnung und Schönheit ist. – Die freundliche Welt ist umgeben von einem Reich des Unheils, der Finsternis, der Kälte, des Schreckens, des Unberechenbaren und Zauberhaften, wo jedes Ding immer noch anders ist, als es erscheint, aber alles so, daß der in diese Welt Verirrte unselig wird[8]. Nur wenige, die mit besonderem Heile ausgerüstet waren, fanden den Weg zurück und vermittelten die Kunde. Utgard ist aber zugleich so vorgestellt, daß es jederzeit und allerorts, gewissermaßen aus dem Abgrund herauf, in die Menschenwelt eindringen kann. Der Ausgestoßene, ferner wer durch eine Meintat, durch Feigheit, Ehrlosigkeit oder durch Hexerei sich selbst ins Elend begeben hat, aber auch wer durch ein unberechenbares Verhängnis ins Bodenlose gestürzt ist, z. B. wenn jemand Opfer eines Mordes von unbekannter Hand geworden ist, so daß das gestörte Sippenleben nicht durch Rache wiederhergestellt werden kann, fällt schicksalhaft dieser unheimlichen Welt zu. – Gegen dieses Reich des Todes und des Grauens braucht der Mensch Heil=Mittel. Das wichtigste ist das Leben im Sippenverband, Teilnahme an ihrem Heile, ihrer Ehre, ihrer Macht, ihrer gemeinsamen Seele. Dieses Heil wird zunächst durch Geburt in die Sippe erworben, weshalb Reinheit der Ehe, Reinhaltung des Blutes, ja sogar Erhaltung des nach Adel der Sippe abgestuften Heiles die höchste Angelegenheit ist. Außerdem aber kann der Mensch durch tätiges Eingreifen Heil erwerben oder vermehren. Ein wirksames Mittel ist die Namengebung[9]. Was es damit für eine Bewandtnis hat, kann nur aus der altgermanischen Seelenlehre verstanden werden, die zwar kein ausgegliedertes Begriffssystem ist, aber doch mehrere systembildende und das praktische Verhalten bestimmende Gedanken zu unterscheiden gestattet: 1. Die Angehörigen der Sippe bilden eine seelische Einheit, ein Seelenwesen höheren Ranges; in diesem Sinne kann man jeden einzelnen als eine Inkarnation der Sippenseele ansehen[10]; 2. Die Seelen gehen nicht spurlos in der Gesamtseele unter; die Verstorbenen kehren wieder, der einzelne ist nicht nur Inkarnation der gemeinsamen Seele, sondern auch Reinkarnation eines Verstorbenen; bisweilen erkennt man an der auffallenden Ähnlichkeit des Schicksals, daß eine Seele wiedergekehrt ist[11]. 3. Die Lebenden bleiben mit den abgeschiedenen Seelen in Verbindung und können das Heil des Verstorbenen an sich ziehen; ein wirksames Mittel ist die Namengebung. Wenn der Vater ein Kind nach einem hervorragenden, mit Heil ausgestatteten Toten, einem Heiling, was die Christen später einen Heiligen nannten, benennt, so zieht er das Heil des Toten auf die junge

---

[8] Ebd. S. 150. [9] Ebd. S. 233. [10] Ebd. S. 30. [11] Ebd. S. 207 230.

Seele herab und in seine Sippe herein. 4. Endlich lebt jede einzelne Seele und die Sippenseele in der größern Seele der umgebenden Natur[12]. Daher bezieht der mit besonderem Heile Begabte die Macht, daß ihm auch das Wetter oder der Segen der Erde dienstbar werden. Wegen dieser Verbindung mit dem seelischen Wesen der Umwelt sind dem mit dem Heil der Weisheit Begabten das Vergangene und das Zukünftige zum Teile wenigstens gegenwärtig. Er kann in den Seelen anderer Menschen lesen und ihre künftigen Entschlüsse voraussehen. – Ja, die Seele kann den Leib sogar zeitweilig verlassen und in die Ferne wandern, wobei es vorkommt, daß sie sich in eine frei gewählte Gestalt hüllt[13]. Doch grenzen diese Äußerungen der seelischen Macht schon an die unheimlichen Wirkungen der Seele, an Zauberei und Hexenwesen, vor denen der Mensch sich hüten muß, am gründlichsten, indem er Hexen und Zauberer durch Verbrennung vollständig vernichtet[14]. 5. Denn wie es eine Gemeinschaft des Heiles gibt, so gibt es auch eine solche des Unheiles, aus ihr beziehen die Zauberer ihre gewaltigen Kräfte. – Die dargestellte Lebensordnung – das geht aus Grönbechs Werk hervor und wird von ihm auch gelegentlich ausgesprochen, wenngleich nicht systematisch zusammengefaßt – hat einen grundsätzlichen Mangel, aus dem sich andere Gebrechen herleiten lassen, es ist die Enge des Sippenverbandes, – aber auch fruchtbare Möglichkeiten: sie liegen darin, daß die Verbundenheit zwar nur in der Sippe unmittelbar erlebt, aber doch auch als ein Merkmal des Weltzusammenhangs geahnt wird. Betrachten wir zunächst den Mangel. Jeder lebt unmittelbar nur im Heil und Frieden seiner eigenen Sippe, und außerhalb des Heiles jeder andern. Wenn jemand den Frieden einer andern Sippe verletzt, indem er eines ihrer Mitglieder kränkt oder verwundet oder tötet, so fordert das Heil der andern Sippe, daß der Täter ausgemerzt werde. In der Regel geschieht dies so, daß ein Angehöriger der verletzten Sippe an dem Täter blutige Rache nimmt. In seltenen Fällen scheidet die eigene Sippe den Täter aus, da er durch seine Tat Unheil über sie selbst gebracht hatte. Doch wird diese Notwendigkeit als ein besonderes Unglück empfunden. Die Einrichtung der Rache war es, welche weitblickenden Staatsmännern die Notwendigkeit klarmachte, die Schranken der Sippenordnung zu überwinden. Drei Eigentümlichkeiten der altertümlichen Rache machten die Unzulänglichkeit der alten Ethik im Laufe der Zeit immer deutlicher: 1. Die Rache ist radikal, sie geht gleich auf das Leben des Schädigers, ohne daß abgewogen würde, wie groß die erlittene Schädigung war und ob sie mit bewußter Absicht geschah (so mußte, wer z. B. zufällig bei lebhafter Gestikulation mit seinem Stabe das Gesicht des andern traf, damit rechnen, daß er sein Leben verwirkt habe[15]). 2. Die Rache erstreckt sich auf alle Mitglieder der Sippe des Schädigers, was zur Folge hatte, daß die Tüchtigsten einer Sippe am meisten gefährdet waren, weil ihr Verlust die Sippe am härtesten traf und der andern Sippe die größte Genugtuung brachte. 3. Die Pflicht zur Rache war abgestuft nach dem Grade der Ehre, was dazu führte, daß gerade

[12] Ebd. S. 167 186. [13] Ebd. S. 211 213. [14] Ebd. S. 267. [15] Ebd. S. 63.

die Vornehmen, zu größerer Verantwortung Verpflichten auch häufiger gezwungen waren, die Wiederherstellung der Sippenehre durch die Waffe zu suchen. König Hakon klagt in seiner Einleitung zum Frostathinggesetz, daß auf diese Weise gerade die Besten ausgerottet würden[16]. Sollte die frühgermanische Gesellschaft zur Bildung höherer Gemeinschaften fortschreiten, so mußten die altertümlichen Ideen des Sippengeistes und des Ehrenschutzes durch Rache überwunden und zugleich neue gemeinschaftbildende Ideen gewonnen werden. Auf dem Wege zur Überwindung der Rache liegen: 1. die Abstufung der Rache nach dem Grade des Schadens; 2. die Einschaltung einer Frist, nach deren Ablauf der Geschädigte die Wiederherstellung der Ehre nicht durch Rache, sondern nur durch gerichtliches Verfahren betreiben durfte. Aber diese nur einschränkenden Maßregeln, die das alte Sippengefühl auflockerten, genügten nicht. Die Gefahren, die in der Auflockerung lagen, werden an einer andern gleichzeitigen Erscheinung deutlich, an den Wikingerfahrten. Jahrelang lebten die Seefahrer in einer Fremde, der gegenüber sie sich nicht verpflichtet fühlten, raubend, verwüstend und mordend. Dieses Leben mußte die Gefühle der Verpflichtung überhaupt schwächen und allmählich zerstören. Daß Nietzsche für die ausschweifende »blonde Bestie« schwärmte, ist eine Verirrung und erklärt sich aus dem Zustand der Einsamkeit und Verzweiflung, altgermanisch gesprochen: der Heillosigkeit, in welche dieser Abenteurer des Geistes geraten war. – Die Abenteuerlust und das gesteigerte Ehrgefühl entwickelten die individualistische Seite des germanischen Wesens. Der Übergang vom Sippengefühl zum gemeinschaftstörenden Individualismus vollzog sich damals so, wie er immer vor sich geht; der einzelne in gehobener Stellung fühlt sich als Vertreter der Gemeinschaft und beansprucht übermenschliche Macht und Freiheit. Tun das viele, so wird es Mode auch für den Durchschnitt[17]. Vielleicht haben die Wikingerzüge und der gesteigerte Indi-

[16] Ebd. S. 61.

[17] Wahrscheinlich erklärt sich das Hervorbrechen eines der Sippe gefährlichen Individualismus auch aus der rassischen Zusammensetzung der germanischen Völker aus seßhaften fälischen Bauern und indogermanischen Wanderhirten, die sich in der Schichtung von Bauern und Adeligen bis in die historischen Zeiten erhalten hat. Daß die Versuchung, die eigene Macht übermäßig zu bewerten, bei Mächtigen häufiger und größer war als bei weniger Hochgestellten, liegt auf der Hand. Für die germanische Kultur im ganzen war diese Spannung ein Vorteil; nur durften sich nicht die herrischen Naturen allein durchsetzen, auch ihnen mußte Grenze und Gesetz und etwas, das über ihre Macht hinauslag, gezeigt werden. Der stärkere Zusatz von wagemutigen Menschen scheint einen Unterschied der Germanen gegenüber den Slawen, das Schwergewicht und die Zähigkeit der alten Bauernrasse einen Unterschied gegenüber den keltischen Völkern gebildet zu haben. Liest man Grönbechs Schilderung von der Festigkeit der germanischen Sippe, so wird man an den Zusammenhang der slawischen Familienverfassung erinnert. Aber die Schwungkraft und Beweglichkeit der Germanen ist unvergleichlich mächtiger als das Tempo der Slawen. In einer Generation durchstürmen germanische Stämme Europa von Südrußland und Niederdeutschland bis Italien, Spanien und Nordafrika, in Jahrhunderten sickern die Slawen von Wolhynien aus allmählich in die von den Germanen verlassenen Gebiete Mitteleuropas ein. Gerade so abenteuerlich wie die Germanen hatten Jahrhunderte vorher die Kelten Europa durchzogen, aber sie haben es, mit Ausnahme von Irland, nirgends zu dauernden Staaten gebracht. Es fehlte ihnen die Schwere und Zähigkeit.

vidualismus eine gemeinsame Ursache in der wachsenden Volkszahl. Jedenfalls drängte die Entwicklung auf mehreren Wegen zu höheren Verbänden. Die große politische und weltanschauliche Frage war: Wie schafft man für nordische Menschen ein neues Gemeinschaftsgefühl und ein Weltbild, das ihrer Natur angemessen ist, aber zugleich über die gefühlten Mängel des bisherigen Zustandes hinausführt?

Es gab keine andere Idee als das Christentum. Die Griechen waren schon in ihrer klassischen Zeit nicht über die Enge der Stadtgemeinde hinausgekommen, die Römer hatten ein Weltreich auf individualistischer Grundlage unter Vernichtung der unterworfenen Volkstümer geschaffen; weder Griechen noch Römer besaßen einen lebendigen Gemeinsinn. Andrerseits hatten die Germanen keine Zeit, um ganz aus eigenen Kräften, relativ unbeeinflußt von andern Völkern, eine Hochkultur zu entwickeln; die Anziehungskraft der südeuropäischen Zivilisation war unwiderstehlich. Es war ein Glück, daß die Antike damals bereits durch das Christentum neugeordnet worden war. Wenn die Germanen im Zustande der Auflockerung ihrer Sippenverfassung mit einer durch das Christentum nicht geläuterten Antike zusammengekommen wären, es wäre ihr Verderben gewesen. Unter diesen Umständen ist es nicht nur begreiflich, es war nicht nur natürlich, es war das einzig Mögliche und das denkbar Beste, es war eine Tat politischen, kulturellen und religiösen Weitblickes, daß nicht nur die Goten und Franken, sondern auch die Nordgermanen und Angelsachsen, Alfred der Große, Kanut der Große und die beiden Olaf das Christentum einführten und Karl der Große es verbreitete. Unsere Vorfahren begingen keine Charakterlosigkeit, als sie das Christentum annahmen. Die Lehre vom christlichen Heil und seiner Ausstrahlung aus dem Heiland war für die alten Germanen keineswegs so befremdlich, wie sie dem modernen Individualisten und Rationalisten erscheint. Sie ließ sich durchaus mit germanischen Vorstellungen und – damit kommen wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück – mit germanischen Wörtern ausdrücken. Der König Jesus Christus ist in einzigem Sinne Heiland, Bringer des Heiles. Der Friede, den er gibt – man fühle in diesen Worten die Bedeutung, die der Dänenkönig meint, wenn er zu Beowulf spricht: Ich gebe dir meinen Frieden –, erstreckt sich auf ganz Midgard, auf die ganze Menschenwelt, was ja auch die Germanen in unausgesprochener Weise als sinnvollen Zustand empfanden. Alle Menschen nimmt der heilkräftige König in seine Sippe auf. Er ist ihr Mitbruder, ihr Blutgenosse. In wunderbarer Weise hat er sein Heil auf sie übertragen, indem er für sie das Königsopfer darbrachte. Damit erst ist die Gefahr gebannt, die bisher von der finstern Welt drohte. Denn das Unheimliche kann nicht mehr so unberechenbar in den Bereich des Gottesfriedens einbrechen. Auch hat er den Seinigen wirksame Heilmittel hinterlassen. Auf seinen Namen sind die Christen getauft und haben damit sein Heil und das der von ihm besonders Geheiligten an sich gezogen. Besonders aber liebt er es, daß seine Gesippen sich zum Mahle der Minne, des treuen Gedenkens – hat er doch gesagt: Dies tut zu meinem Andenken – versammeln und sich dabei als

seinen mystischen Leib und von seinem Geiste durchdrungen fühlen und wissen. In Begriffen ausgedrückt: Die der germanischen Sippengesinnung zu Grunde liegende Weltanschauung ist ein keimhafter Platonismus, eine Lehre von der Wirklichkeit des begrifflich Allgemeinen und der gesellschaftlichen Ganzheit. Diese Anschauung war so lebhaft und tatkräftig, weil sie sich auf den engen und übersehbaren Kreis der Sippe beschränkte. Dieselbe Metaphysik, aber ins Allgemeinste erweitert, begegnete den Germanen im Christentum. Der Gefahr, daß mit der Erweiterung des Umkreises die Innigkeit des Gefühls und die Kraft der Wirkung auf den Willen allmählich verloren gingen – so wie die Lichtstärke und die Anziehung abnehmen, wenn sich ein Körper von der zentralen Sonne entfernt –, dieser Gefahr durch die Überzeugung zu begegnen, daß die Kraft und das Licht des göttlichen Heilsvermittlers unermeßlich seien, war sinnvoll und keineswegs ungermanisch, denn auch unsere Vorfahren glaubten, daß die Sicherheit und das Heil der Sippe um so stärker und dauerhafter seien, je größer die Sippe wäre, und daß die Größe und Macht der Sippe von der anziehenden und ausstrahlenden Kraft des heiltragenden Führers abhänge. Unsere Vorfahren also faßten das Christentum als die höchste und mächtigste Form des Heiles, seinen Stifter als den mächtigsten Heiland und die aus der Verbindung mit ihm hervorgehende Heiligkeit als ein Ziel auf, das sie durchaus bejahten. Und dieser Sachverhalt spricht sich im wörtlichen Sinne darin aus, daß drei zentrale Begriffe des Christentums mit deutschen Wörtern aus der Wortgruppe Heil bezeichnet worden sind. Aber diese germanische Christlichkeit wirkte – auch wegen der allgemeinen Verbreitung der Germanen in ganz Europa – über den germanischen Sprach- und Volksbereich hinaus. Wenn Thomas von Aquin, ein Mann von normannischem Adel, in einem berühmten Hymnus singt, dem dreifaltigen Gotte gebühre salus, honor virtus quoque, Heil, Ehre und Heldenkraft, so hört derjenige, der sich in die germanische Wertlehre vertieft hat, durch die lateinischen Wörter germanische Ideale. Denn so konnte auch ein deutscher, skandinavischer oder englischer Gefolgsmann in feierlicher Stunde seinen König begrüßen.

Peter Dörfler

Antike und Christentum in deutscher Landschaft

Von Dr. Friedrich Braig.

Am 29. April 1938 werden es 60 Jahre, daß Peter Dörfler[1] in Untergermaringen, zwei Wegstunden nordöstlich von Kaufbeuren, geboren wurde. Als kleiner Knabe kam er von hier nach Waalhaupten, das wiederum zwei Wegstunden nordöstlich von Untergermaringen liegt, weil seine Eltern ihr kleines

[1] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921/22) S. 293–307.

Anwesen mit einem größern Hof vertauschten. Was er vom kleinen Friedel in »Als Mutter noch lebte« erzählt, hat er wohl größtenteils selber erlebt.

Auf dem Höhenzuge östlich von Waalhaupten, der bei Roßhaupten mit dem schwäbischen Rigi, dem Auerberg, beginnt und im Lechfeld ausläuft, liegt das Kirchlein St. Michael, in dessen Friedhof Dörflers Eltern ruhen. Östlich dieses Höhenzuges, von Landsberg am Lech aufwärts, zieht sich das Fuchstal hin, das sich auf seiner Ostseite in teilweise fünffachen Terrassen zum tiefeingeschnittenen Lechfluß hinabsenkt. Die östlichen Steilufer des Lech führen zur altbayerischen Hochebene hinauf. Sie wird vom »bayerischen Rigi«, dem Peißenberg, beherrscht. In dieser schwäbisch-bayerischen Landschaft zwischen Iller und Lech und dem angrenzenden Ammersee- und Ammerwaldgebiet und zwischen der Donau und dem Bodensee und den Allgäuer Alpen liegt die engere Heimat Dörflers. Gewaltige geschichtliche und geistige Räume mußten sich dem erwachenden Dichter auftun, wenn er daran ging, sich seine Heimat auch geistig zu erobern. Dörfler ist als Student nicht bloß in den Büchern gewandert. Als Bauernsohn mußte er seine Heimat durch eigener Hände Arbeit kennen und lieben lernen. Er hatte aber auch das Glück in die Schule des berühmten Heimatforschers, des Kuraten Christian Frank von Kaufbeuren, des Herausgebers der »Deutschen Gaue«, zu kommen. Mit ihm lernte er die Geschichte seiner Heimat kennen. Römerstraßen, Kastelle, Hochäcker, Keltengräber, mittelalterliche Burgen, Türme, Klöster und Kirchen erzählten ihm von Jahrtausenden deutscher Geschichte. »Am Lechrain« (1926) ist Dörfler am liebsten gewandert. Augsburg, Landsberg, Schongau, Altenstadt, Peiting, Steingaden, Füssen, die Wies, Rottenbuch, Peißenberg, Oberammergau und Ettal, Wessobrunn und Andechs sind die lebendigen Zeugen eines gewaltigen Geschehens. Am Lechrain sind sich im Mittelalter Guelfen und Ghibellinen gegenübergestanden. Kaiser Friedrich Barbarossa ist von der Peitinger Burg mit einem jungen Welfen über die Alpen gezogen. Dessen Vater, Welf V., mußte den als Leiche Heimgekehrten im Steingadener Münsterplatz begraben. In wenigen Wegstunden konnte Dörfler das über einem breiten und doppelten S-Bogen des Lech liegende Dörfchen Epfach erreichen, das Ephtaticus des hl. Mang, die Munizipalstadt Abodiacum der Römer. Es war die Sommerkolonie von Augusta Vindelicorum. Die Straße von Augsburg nach Verona, die berühmte Claudia Augusta, und die von Kempten nach Salzburg kreuzten sich hier. Ein Kastell schützte den Übergang über den Lech. An der Stelle eines Jupitertempels erhebt sich heute am noch erhaltenen römischen Brückenkopf das Laurentiuskirchlein, in dem ein aus Augsburg vertriebener Bischof begraben ist. Hier hat einst St. Mang, der Siegfried des Allgäus, das heilige Opfer gefeiert, als er von St. Gallen über Füssen gekommen war.

Der Priester und Gelehrte Dörfler hat sich mit dem Dichter vereint, um das gewaltige geschichtliche und geistige Erbe seiner Heimat in die Gestalt zu zwingen. Aber der Wandertrieb des Schwaben hat ihn auch in die Fremde und Ferne geführt, an die historischen Stätten der Erlösungstat Christi und der

Entwicklung seiner Kirche durch die Jahrhunderte. Rom und Jerusalem mußte er sich erobern, um dem Ruf der Nachfolge Christi nach seinen Talenten zu genügen. Damit erst war der geistige Raum ausgemessen, durch den ihn die Apostelschritte mit dem Lauf der Jahrhunderte lenkten. Heimat und Welt, Natur und Geschichte, Kultur und Glaube hießen nun die Spannungspole, in denen sich sein Leben und Schaffen bewegte.

»Als Mutter noch lebte« (1912) ist das erste große Bekenntnis des Dichters zu Mutter, Heimat und Erde. Die Urmotive seines Lebenswerkes klingen auf. Denn die kreisenden Ströme des Blutes und Geistes kommen aus dem Muttergrunde des Lebens. Aber die Mutter stirbt, und der Knabe schreitet an der Hand des Vaters hinaus ins Leben.

Dörfler beginnt als Theologe und Geschichtsforscher seine Lebensarbeit. »Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken« (1913) zeigen den Spannungsbogen von Heimat und Welt, der durch die Felsengründe des christlichen Glaubens getragen wird. Die innere Wendung von der irdischen zur himmlischen Mutter, der Kirche, ist der unumgängliche Weg jedes Christen. Darum kann Dörfler das Thema »Als Mutter noch lebte« auch für seine Schau der Vergangenheit und ihrer Rätsel, für die Weltenwende in der Geschichte der Menschheit wie des einzelnen Menschen, vom Heidentum und Judentum zum Christentum wählen. Das ist der gewaltige Hintergrund seiner romantischen Dichtung: »Die Verderberin. Roman aus der römischen Campagna« (1914). Romantisch-historischer und klassisch-ewiger Geist leben auf, die sich von hier an zur einzig möglichen Synthese im christlichen Realismus entfalten. Darum kann Dörfler das Thema »Als Mutter noch lebte« auch zum tragischen Motiv einer modernen Familiengeschichte wandeln. Im »Sonnwendfest« (1914) läßt vererbte Trunksucht die Söhne am Tode der Mutter schuldig werden. Aber nicht bloß zur Anklage des unerlösten Lebens wie bei Ibsen und Hauptmann wird die Geschichte. Der Opfergedanke gläubiger Liebe geht hier als Stern der Erlösung auf.

Die bedrohte Heimat rückt auch in den Mittelpunkt der Kriegserzählungen Dörflers. Die wahre Heimatliebe zeigt sich an der Größe des Opfers, das man ihr zu bringen vermag. Glaube und Heimat sind eine lebendige Einheit bei den Bauern im „Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich« (1915). Durch das «Lehrerfräule« Berta und ihren Verlobten Karl, der im August 1914 bei Saarburg fällt und dem die Braut im Tode folgt, wird der Heimatgedanke unmittelbar ins Ewige gewendet. Das ist der erste Anklang des Opfergedankens entsagender Liebe, der durch Apollonia und Herrn Angelus in der Apollonia-Trilogie seine lebenbestimmende Wendung erfährt.

Die unmittelbare Bedrohung von Heimat, Volk und Vaterland drängt den Dichter, die geschichtlichen und gewachsenen Kräfte seines Volkes gegen Untergang und Verderbnis aufzurufen. »Erwachte Steine. Was sie uns von Feindesnot erzählen« (1916), läßt Dörfler sprechen. Der »Hunnenstein« bei Brunn erzählt uns vom Vernichtungskampf des Heidentums gegen

das Christentum zur Zeit der Ungarneinfälle. Dann steigt Landsbergs blutige Geschichte auf aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und die Gewaltherrschaft des französischen Revolutionsheeres von 1805. Die Mordweihnacht bei Sendling im Jahre 1705 beschließt die Reihe drohender und mahnender Bilder. Die Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges, die Zeit der Herrschaft des Sonnenkönigs und des Österreichischen Erbfolgekrieges bilden den geschichtlichen Hintergrund des Romans »Judith Finsterwalderin« (1916) und der Erzählung »Der Roßbub« (1917). Die Gestalt der Judith Finsterwalderin schlägt zum ersten Mal das große Thema an, das immer mehr in den Mittelpunkt des Dörflerschen Schaffens rückt: das Christlich-Heroische. Judith ist eine wilde Romantikerin, die nach Abenteuern und großen Erlebnissen dürstet. Schließlich glaubt sie in der Mission in Indien oder China ihre Sehnsucht stillen zu können. Da führt sie Gott in ihrem eigenen Heimatstädtchen zur Vollendung ihres Lebens und Berufes, hier kann sie Judith und Elisabeth werden. Das Grundthema der Apollonia-Trilogie ist hier schon herausgetreten: die Nachfolge Christi nicht im Heiligen Land der Fremde und Ferne, sondern auf dem eigenen Heimatgrunde. In der Erzählung »Der Roßbub« ist das gleiche Thema in einer Variante gegeben. Die falsche Romantik Rasso Wolkenbergers wie seines Bruders Thassilo, die in Träumen und Fernen die Erfüllung des Lebens suchen, wird vernichtet durch seiner Söhne Leiden, die sie durch den Wahn ihres Vaters ertragen müssen von einem perversen Knecht und wilden Soldatenkind aus der furchtbaren Zeit der Anarchie Europas. Ein unter dem Schutz des Himmels stehender Knabe noch besiegt Christoph, der arme Roßbub, alle dämonischen Mächte und Personen und begründet mit seinen Geschwistern unter der Führung seiner ältesten und unverheiratet bleibenden Schwester Edeltraud neue glückliche Geschlechter, während Rasso und Thassilo an ihren Träumen zerschellen. Die kinderlosen Richterhofleute aber, die bisher unter der Herrschaft des teuflischen Knechtes selbst dem Verderben verfallen schienen, sind gerettet durch die Karitas, die christliche Liebe, die die fremden Kinder für ihre eigenen nimmt. Hier kristallisieren sich weiter die Motive zum »Ungerechten Heller« und zu den Apollonia-Romanen. Die falsche Romantik wird durch den christlichen Realismus überwunden.

Dörfler macht einen synthetischen Dreischritt in seiner Dichtung. Das entspricht seiner Entwicklung zum christlichen Realismus. Aus seinem Seelsorger- und Priesterleben strömen ihm die Motive zu. Davon zeugt die schöne erste Sammlung seiner kleineren Erzählungen: »Dämmerstunden« (1916). Daß der ernste Dörfler dabei auch ein lachendes Kind unter Kindern sein kann, zeigt er uns in »Onkel Christophs Geschichten. Heitere Erzählungen« (1917). »Das Büblein und sein Böcklein«, die Geschichte von Peppi und Meggi erinnert an das »Waldbauernbüblein« Peter Roseggers.

Das Geheimnis dieses Kindseins offenbart sich im »Geheimnis des Fisches. Eine frühchristliche Erzählung« (1918). Dörfler ist zum Ausgangspunkt seines Schaffens und Forschens zurückgekehrt. Christus ist die ge-

heime Mitte seines Lebens. Der Geist des Urchristentums waltet hier in den bekehrten Bekehrern und Martyrern. Den Übergang von der Klassik des Heidentums zur Klassik des Christentums zeigt unmittelbar »Der Rätsellöser. Erzählungen und Legenden« (1920). Der Geist der »Verderberin« ist hier noch einmal erstanden. »Die Boten der Frohbotschaft« schließen den Band symbolisch: wir schreiten hinein in das neue Leben. Damit beginnt das eigentliche Ringen und Schaffen Dörflers um klassischen Gehalt in klassischen Gestalten und Formen.

Der erste große Roman in diesem Geiste ist »Neue Götter« (2 Bde., 1920, 2. Fassung in 1 Bd., 1925). Hier steht das junge Christentum im Geisteskampfe mit dem Heidentum der untergehenden Antike. In Smyrna, Athen, Olympia und in Rom entfaltet sich das gewaltige Schauspiel dieses Kampfes. Der Geist des heiligen Apostels Johannes lebt noch im Hause des frommen Kaufherrn Johannes zu Smyrna. Hier verkehrte der Apostel selbst wie sein Schüler, der Martyrerbischof Ignatios. Und dessen Schüler, der greise Bischof Polykarp, ist jetzt der Führer der Gemeinde. In der Familie des Johannes selbst werden Kämpfe zwischen den Anhängern des Isis-, Mithras-, Serapis- und Cybele-Kultes mit den Christen ausgetragen, unter Führung des Gnostikers Markion, eines Schwiegersohnes des Kaufmanns Johannes. In Athen liegen die Sophisten, an ihrer Spitze Herodes Attikos, mit den Cynikern, ihrem Anführer Peregrinus Proteus und seinem Famulus Theagenes, dem Mäusemund, im Streite. Polemo, der Freund des Herodes Attikos, sucht zu Smyrna durch den Glanz antiker Beredsamkeit, umgeben von der Pracht und Sinnenglut des Orients, sich gewaltsam zur Unsterblichkeit der Götter emporzuheben. Aber sein Gegenbild christlicher Demut und Liebe, der greise Polykarp, siegt über ihn und den verbleichenden Glanz der Antike in den verklärenden Flammen des Scheiterhaufens. Der Schüler des Herodes Attikos, Athenagoras, und seine Braut Psyche stehen als Neugetaufte in der aufgehenden Sonne des Reiches Christi, während Smyrna in einem gewaltigen Erdbeben versinkt und der Poseidontempel zerspalten wird. Müde, enttäuscht und verraten hat sich Herodes Attikos von der Welt zurückgezogen, Polemo sich selbst den Todestrank gegeben, Peregrinus Proteus sich im Wahnsinn der Gottgleichheit in die Flammen gestürzt. Das ist das Ende des Menschen, der sich selbst erlösen will.

Das wahre Volkstum hat sich erst durch das Christentum gebildet, weil der Schöpfer selbst die menschliche Natur angenommen und so die erkrankte Menschheit geheilt hat. Das hat der geistesgewaltige Görres erkannt und bewiesen. Dörfler war in den Jahren 1921–1924 Herausgeber des »Bayerischen Volks- und Hauskalenders« und für 1925 und 1926 des »Regensburger Marienkalenders«. Im »Bayerischen Volks- und Hauskalender« für 1921 stand die Erzählung: »Ein Afrikareisender wider Willen«. Im Jahre 1922 erschien sie in erweiterter Form: »Peter Farde, ein Abenteurer wider Willen« und endlich als großer Roman im Jahre 1929: »Abenteuer des Peter Farde«. Erfindungsreicher als alle Fantasie ist das Leben selbst, sagt Dörfler in der Erzählung. Dar-

um gibt er seinen Romanen gerne eine historische Grundlage. Wieder sind wir am Ende des 17. Jahrhunderts. Ein Franziskanerbruder wird von seinem Oberen mit Geld nach Jerusalem geschickt, um Christensklaven loszukaufen. Aber er gerät durch Seeräuber selbst in die Sklaverei. Unter unendlichen Abenteuern durchwandert er Afrika von Norden nach Süden, Sklaven und Herren bekehrte er zum Christentum und wird von den Feinden grausam gemartert. Ein mitleidiger Brahmane rettet ihn vom Wüstentode. Auf der Heimfahrt gerät er wie zu Beginn nochmals in einen Seesturm, und das Schiff geht unter. Fast ein Jahr lang haust er nackt auf einer Felsennadel, um wieder durch Seeräuber aufgegriffen zu werden und endlich nach vierjährigen Leiden die Heimat zu erreichen, wo er bald darauf an den Folgen der Strapazen stirbt. Wieder ist hier ein christlich-heroisches Leben gezeichnet.

Aus der Ferne und Fremde kehrt Dörfler mit seiner Erzählung »Stumme Sünde« (1922) in die Heimat zurück. Das Schäfermotiv aus »Als Mutter noch lebte« ist zu einer selbständigen religiös-psychologischen Geschichte geworden. Die unheimliche Verflechtung von Schuld und Sühne in das Leben einer Seele und ihrer Umgebung mündet in das grausame Ende des »mysterium iniquitatis«. Die Kunst Dostojewskis mag den Dichter hier mitbestimmt haben. Der revolutionäre Geist des Menschen schafft seine Tragödien. Sie wiederholen sich auch im christlichen Geistesraume durch den Abfall vom Gesetz und der Ordnung Gottes. Ein Sprichwort heißt: »Ein ungerechter Heller frißt durch sieben eiserne Teller«. Dieses Thema hat Dörfler im Heimatroman »Der ungerechte Heller« (1922) behandelt. In einer Mühle lebte zur Zeit der Säkularisation und ihrer Nachwirkungen der »Studel«, dessen schlimmes Gedächtnis noch in aller Munde ist. Das war der Lieblingssohn des Müllers. Er studierte angeblich in München, verpraßte aber alles durch Trunk und wüsten Sinnengenuß. Als gescheiterter »Studel« kehrte er in die Heimat zurück. Im Handel von Mehl und Brettern betrog er die Bauern, während die Geschwister in die Fremde ziehen mußten. Dieser Studel hatte eine Bibliothek im Hause hinterlassen: sie enthielt nur Aufklärungsliteratur im Geiste Voltaires. Nun lebt der Geist des »Studel« auch in seinen Enkeln fort und vergiftet sie, um eine Tragödienreihe zu schaffen, wie es der junge Student und Dichter Johannes Schrott aus Seestall im Romane selbst erkennt und ausspricht. Der Müller Simpert und sein Bruder Engelbert, der Ingenieur, spielen große Herren und wollen eine Lohmühle bauen. Die zehnköpfige Rathgeberfamilie, die wie jene des »Dot« (Pate) und der Waisenmeisterin im Romane von den enterbten Kindern des Hauses abstammt, muß ihnen dafür Geld durch Bürgschaft und Kraft durch ihre großen Söhne leihen. Aber die Lohmühle wird vom Lech fortgerissen und der verzweifelte Müller zündet das Haus an. Der Ingenieur wird zum Wunderdoktor mit Hilfe eines Büchleins aus der Aufklärungsbibliothek. Die Rettung aber kommt aus der Rathgeberfamilie, die ja nicht unter dem Geist des Studel leidet, wie vom Dot und der Waisenmeisterin. Die letztere hat inzwischen ihre eigene Tragödie durchgemacht mit einem Teufel von Manne, den sie im gerechten

Zorn erschlagen hat. Der »Dot« aber, eine Art Bauernadvokat und Fortschrittler von 1848, – in ihm ist des Dichters eigener Großvater gezeichnet – hat sie durch seine Fürsprache vom Tode und schließlich auch aus dem Zuchthaus gerettet. Mit ihrem Vermögen können Ägid, der Neffe des Dot, und seine Fränze, das gute Müllerskind, eine neue Mühle bauen und ein neues glücklicheres Geschlecht begründen. Der Dot wie Ägid hatten umsonst ihre Begabung im rechten Studium zu entfalten gehofft, weil sie mittellos waren. Der erste große Sohn Ägids aber soll, von Johannes Schrott getauft, gleich diesem durch sein geistliches Leben und Wirken sühnen, was der Studel verbrochen hat. Die Wasenmeisterin aber siedelt sich auf der Wies beim gegeißelten Heiland an, um ihrerseits Sühne zu leisten.

Deutlich steht der Roman durch Motive, Komposition und Auflösung zwischen der »Judith Finsterwalderin« und dem »Roßbuben« einerseits und der Apollonia-Trilogie anderseits.

Mit diesem großen Roman hat Dörfler eine neue Stufe seiner Heimatdichtung erreicht. Nun läßt er den Papst selbst diese Heimat segnen in seiner Erzählung: »Die Papstfahrt durch Schwaben« (1923). Im Jahre 1782 kam Papst Pius VI. von Wien über München nach Augsburg, blieb dort vier Tage und reiste dann über Kaufbeuren und Füssen nach Italien zurück. Zu dieser kurzen Tatsache malt uns Dörfler ein kultur- und religionsgeschichtliches Bild voll hellstem Glanz und funkelndsten Farben. Die Maiensonne leuchtet über dem Schwabenland. Drei ungleiche Gesellen mit den Namen der Heiligen Drei Könige wandern vom Allgäu herab zur Feststadt. Der eine, ein »sonderbarer Heiliger«, Kaspar Bohnenberger, ein Schüler des stelzfüßigen Pfarrers von Seeg, des »Nathanael«, haßt die Aufklärung und liebt außer der Bibel den Martin Kochem, das »Historienbuch«, das »Leben und Leiden Christi« und den »Cherubinischen Wandersmann«. Reformatio in capite et membris« ist seine Losung. Der Papst sollte nicht im Prunkwagen durchs deutsche Land ziehen, meint er, sondern »mit'r Buckelkrätze« (Tragkorb). Sein Vetter Balthasar Nieberle, ein junger blonder Student, ist sein fröhliches Gegenspiel. Wie der junge Ägid Rathgeber schwärmt er von der Aufklärung des Verstandes und der Herzen. Der dritte, der Schneider Stanes, von den andern Melchior genannt, wird vom Alpdrücken, der »Trudd«, geplagt und erhofft Befreiung von dem Bösen durch den Papst. Kaspar entzündet in Augsburg durch die Verachtung der Illuminaten und seine Begegnung mit einem Geistlichen, einem Vertrauten Nathanaels, »dieses neuen Reises aus der Wurzel der Mystiker und Gottesfreunde«, die religiöse Begeisterung und verläßt die Stadt nach Erfüllung seiner Mission schon vor der Ankunft des Heiligen Vaters. Balthes aber macht sein Glück mitten im Festgepränge: der Leibarzt des Papstes nimmt den Elternlosen mit nach Rom. Melchior ist in nächtlichen Fieberträumen der Ministrant des Papstes bei der Geisterbannung und Entsühnung der armen Seelen Schwabens und wird selbst geheilt von seinen Leiden. Als Klausner von St. Michael ob Waalhaupten erzählt er den Kindern von dem wunderbaren Geschehen. Der

Papst aber fährt von Augsburg über Kaufbeuren nach Füssen segnend durch die Maienpracht des Landes: »Terra benedicta!«

Mit dem Eintritt ins Allgäu hat Dörfler ein neues Reich für seine Dichtung entdeckt. Das erste Zeichen davon ist seine Erzählung: »Regine und Mang« (1923). Die Gebrechlichkeit alles Irdischen zeigt sich vor allem in der Liebe der Geschlechter. Auch hier heißt die Lösung: Verzicht, Opfer, Entsagung. Auf diese kurze Mär vom wilden Mang ließ Dörfler nun die andere folgen vom heiligen Mang, dem Apostel des Allgäus und des Schwabenlandes: »Siegfried im Allgäu. Eine alamannische Mär« (1924).

Der Bischof Lanto von Augsburg reitet mit einer ansehnlichen Schar Reisiger die alte Römerstraße am Lech hinauf und kommt abends auf die Burg Kaufringen des Grafen Welf. Hier hört er vom endlichen Sieg des Papstes Leo IV. (847–855) über die Sarazenen. Am nächsten Tage besuchen sie Epfach und ziehen dann weiter nach Füssen. Hier ist die Mangenzelle von St. Gallen losgetrennt und zur Abtei erhoben worden. Die prachtvolle Mangenkirche kann eingeweiht werden. Die Gruft ist vollendet, um die Reliquien des großen Magnus aufzunehmen. Der Abt Kuonrad erzählt: Vor hundert Jahren, als Pippin über das Frankenland und Alamannien herrschte, als Otmar St. Gallen vorstand, als Lantos Vorfahr, der Franke Wichpert, Bischof von Augsburg war, aber von den alamannischen Heiden vertrieben zu Epfach in der Verbannung lebte: schickte dieser selige Bischof seinen Priester Tozzo von Epfach nach St. Gallen, damit er sich Mönche für das immer noch am Heidentum krankende Land zwischen der obern Iller und dem Lechfluß erbitte. Zwei Mönche, Magnus und Theodor, folgten ihm. Theodor blieb in Kempten. Magnus kam mit Tozzo nach Epfach und Füssen. Er wurde zum Priester geweiht. Ratpert, der gelehrte Mönch von St. Gallen, sagt: unter den Begleitern von St. Gallus sei ein gewisser Magnoald genannt. Als er später Wunder gewirkt habe, sei er Magnus, der Große genannt worden. „Danach also wäre St. Magnus ein Schüler des heiligen Kolumban und mit diesem aus Irland, der Insel der Heiligen, nach Alamannien gekommen. Andere behaupteten, Magnus habe hundert Jahre später gewirkt und sei ein Alamanne aus dem Kloster St. Gallen gewesen.«

Nach den Traumgesichten eines Klosterschülers findet man die Reliquien des Heiligen und bringt sie in feierlicher Prozession in die neue Gruft. Der Klosterschüler wird durch die Befolgung der Anweisungen des Traumes wunderbar geheilt. Dann folgt das Pontifikalamt und darauf das weltliche Fest unter der Teilnahme des Bischofs, des Abtes und des ganzen Volkes. Udalrich von Roßhaupten singt zur Harfe die Mär: »Minne dem Sante Mang!« Als ein Held des Glaubens erscheint der Heilige. Er bezähmt den Bären, trägt eine Kerze, zu der die Flamme vom Himmel kommt, bekehrt durch das Rabenwunder die Wotansgläubigen, tötet das Drachengewürm zu Kempten und Roßhaupten, befreit den Bischof Wichpert von den Räubern und tauft sie. Dann kultiviert er das Land mit Hilfe der gebändigten Tiere: »Mang sät den ersten Strang!« Kühn springt er bei Füssen über den Lech und verjagt die Dämonen mit dem Zeichen des Kreuzes.

Er errichtet seine Zelle und bekehrt die Schraten und Trolle. Wenn seine Glocken läuten, sagt man: »St. Mangen Hunde bellen«. Udalrich und Caganhart werden durch ein wunderbares Jagderlebnis nach dem Feste selbst St. Mangens Ordensbrüder. Der Bischof besucht den Mangentritt, die Mangenalpe, den Mangenbrunnen und rastet auf dem Mangensitz beim Mangenacker. Den Spuren des Heiligen in Pfronten, Roßhaupten, Waltenhofen und Kempten geht er nach und kehrt dann nach Augsburg zurück.

Heiliges Land ist dem Dichter die Heimat geworden durch den Geist der Apostel. Hier liegt das Geheimnis seiner historisch-realistischen Synthese. Sein Priester-, Dichter- und Erzieher-Beruf als Direktor der Marien-Ludwig-Ferdinand-Anstalt zu München läßt den Dreischritt der Synthese unmittelbar aus dem Leben aufwachsen. Seine zahlreichen Gelegenheitsdichtungen sind meist Weihnachtsstücke, für die aufgeschlossenen Herzen der Menschen geschrieben.

Im Jahre 1934 sind erschienen: »Feiertagsgeschichten im Jahresring«. Das christliche Jahr umschließt das Geheimnis der zwei Naturen in der einen Person des Erlösers. Die Feste der Kirche knüpfen immer wieder neu den Lebensbund von Schöpfer und Schöpfung. So setzen sich die Jahresringe an und wachsen durch die Jahrhunderte geheiligter Tradition. Wer aus diesem Grunde schafft, schafft in Wahrheit »ewiges Volkstum«. Darum ist das Kirchenjahr gerade im christlichen Bauernleben zur Einheit von Natur, Kultur und Glaube zusammengewachsen. Aus diesem Kerne seiner Herkunft schöpft Dörfler die Urkräfte seines ganzen Lebens und Dichtens. Die Sinngedichte verbinden den Jahresstand der Natur mit dem Lebensstande des Menschen.

Die Begründung seiner Stellung als Dichter, Priester und Erzieher hat uns Dörfler gegeben in dem Buche: »Von Sitte und Sprache« (1933). Es ist auf dem Gebiete der Sprache der Kampf gegen die falsche Aufklärung, die im Grunde aus dem Abfall von der natürlichen und übernatürlichen Schöpfungs- und Glaubensordnung kommt. Es ist ein Abfall von der historisch gewachsenen und gewordenen Ordnung, eine Verleugnung von Heimat, Grund und Boden, Blut und Stamm, Volk und Vaterland. Also die alte Überhebung des Menschen im neuen Zeitgewande. Die Wahrheit liegt auch hier in der Einheit von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben, von Volkstum, Staat und Kirche. Über den Lebensformen, Sitten, Bräuchen und Sprachen der Völker stehen die Lebensformen der Kirche. Die übernatürlichen Lebensformen zerstören die natürlichen so wenig, als die Natur durch die Übernatur aufgehoben wird. Im Gegenteil: die natürlichen Lebensformen werden durch die übernatürlichen erst zum vollen Leben erhoben, eingeschmolzen in die Glut verinnerlichten göttlichen Lebens. Hier ist der Platz des christlichen Dichters. Hier kann er zum Munde der Völker und der Menschheit im Dienste Gottes werden, sich zum Weltdichter erheben.

Daß Dörfler an diesem Punkte steht, zeigt seine Novelle »Die Braut des Alexius« (1926). Hier hat er sich auf ein Kleinstes von äußerem Geschehen beschränkt, um ein Größtes von Seelengeschichte zu erreichen. Mitten im äußern

Leben des Erfolges und an der Schwelle irdischen Glückes trifft einen Freund der innere Ruf zur Nachfolge Christi: das ist gleichsam das Tor, durch das der Dichter selbst zur Erfüllung seiner großen Aufgabe schreitet.

Das Geheimnis des Kreuzes im Menschenleben und in der Weltgeschichte ist nun in den Mittelpunkt des Dörflerschen Schaffens gerückt.

Der große Roman »Die Schmach des Kreuzes« (2 Bde., 1927/28) ist gegenüber dem Roman »Neue Götter« ein neuer Knotenpunkt im rhythmischen Gange des Dichters durch die Weltgeschichte. Eine neue Phase der Geschichte des Christentums ist eingetreten: die Zeit der Kreuzzüge. Gegenüber der Vielzahl der Helden in den »Neuen Göttern« erscheint nun der eine Held, der Kaiser Heraklius (610–641), im Mittelpunkt, in dem sich die neue Welt- und Glaubenslage spiegelt und verkörpert. Völker ringen um die Einheit von Glauben und Leben, von irdischer Macht und ewiger Berufung. Das Verhältnis von Staat und Kirche wird entscheidend im Anspruch des Christentums, die Welt zu gestalten im Dienste der Nachfolge Christi. In dem Roman »Neue Götter« stehen sich einzelne Menschen und Menschengruppen gegenüber im geistigen Ringen, während der Staat von den Römern geführt und dargestellt wird. Noch ist das Heidentum herrschende Macht. Nun aber ist die Stunde des Christentums auch im Völkerleben gekommen. Das christliche Volk, der christliche Staat hat sich zu bewähren im Daseinskampfe. Byzanz, der Mittelpunkt des oströmischen Reiches, hat die Mission, das christliche Reich des Abendlandes mit aufzurichten und das asiatische Völkerchaos zu gestalten. Das christlich-heroische Moment, das in der Gestalt der Judith Finsterwalderin zum ersten Mal aufgetreten ist, gewinnt Weltbedeutung in dieser Dichtung. Der Kaiser Heraklius hat in seiner Person das Vorbild des christlichen Lebens wie des christlichen Herrschers darzustellen. Nur so kann er dem hohen Berufe, der Berufung zur Nachfolge des Kreuzes genügen. Das Kreuz, das christliche Siegeszeichen, ist in Jerusalem aufgerichtet und nun von den Persern geraubt. Das ist wie ein Symbol und eine Warnung für den Kaiser: Symbol für sein Amt und Warnung es nicht zu mißkennen. Das Jugendleben des Kaisers weist bereits das tragische Moment auf, das ihn durch sein Leben begleitet: er hat einen Sohn Athalarich mit einer Barbarin. Das Grundgesetz der christlichen Ehe, der Keimzelle aller christlichen Völker und Staatengebilde, hat er selbst schon gebrochen. Wie soll er nun dem Weltrufe Gottes genügen? Durch sein Leben dem Chaos und der Zerstörung verhaftet, soll er durch sein Leben Vorbild, Gesetz und Mitte des neuen Christenlebens sein? Die monotheletische Einigungsformel, mit der er das oströmische Reich vom Untergang retten, das geraubte Kreuz Christi nach Jerusalem zurückführen und die von Irrlehren und dem wachsenden Heidentum umdrohte Christenheit einen will, ist aus dem Willen zur Tilgung aller persönlichen wie aller politischen und religiösen Schwächen geboren: und doch liegt gerade hier die neue Verschuldung. Daß die Allmacht des Kreuzes in seiner Ohnmacht liegt, muß der Kaiser durch die Tragik seines Lebens und Ringens erfahren. So wird

sein Leben und Wirken selbst eine Kreuzwegstation auf dem Wege der Nachfolge Christi.

Der gewaltige Vorwurf der Dichtung hat ihr auch schon das Gesetz der Form aufgezwungen. Der Rhythmus und die Störung des Rhythmus in diesem Heldenleben schwingt und bricht sich auch im Ablauf des äußern Geschehens. Zoroaster und Mohammed erscheinen wie Donnerwolken und Blitze am Rande des Riesengemäldes und zerstören den Hochglanz des Lebens. Tassos Geist ersteht, des Dichters des »Befreiten Jerusalems«. Stimmen sprechen und durchbrechen die prosaische Form, wie um die Reiche höherer Welten und Formen zu öffnen. Dörfler hat uns wieder an die Größe wahrhaft katholischer Weltdichtung glauben machen. Das große Epos setzt eine lange Kultur der Sprache und des Geistes voraus. Hier ist das Signal zum Aufbruch in eine neue Zeit großer Kunst und großer Formen gegeben.

Es ist kein Zufall, daß zwischen der »Schmach des Kreuzes« und der Apollonia-Trilogie die Gestalt des hl. Albertus Magnus erscheint in der Erzählung: «Der Schüler des Albertus Magnus«. Wie auf Riesenschultern trägt der Heilige, der seine Wissenschaft als ein Geschenk der Mutter Gottes empfangen hat, das Wissen um alles, was menschlichem Geiste überhaupt faßbar ist. Das Opferleben, das allein solche Gnade empfangen und tragen kann, haben vorwitzige Geister durch die schwarze Magie zu ersetzen gesucht. Von einem solchen erzählt die Novelle. Er wird gerettet durch das heroische Opfer einer Klosterfrau, die für ihn den Scheiterhaufen besteigt.

In den Jahren 1930/32 erschien die Roman-Trilogie: »Die Lampe der törichten Jungfrau«, »Apollonias Sommer« und »Um das kommende Geschlecht«. Auch Apollonia, die schwäbische Müllerstochter, – »sie hat in der Tat ihr kämpfe- und erfolgreiches Leben uns vielen vorgelebt« – ist eine Kreuzzugsgestalt. Brennende Sehnsucht nach dem Heiligen Lande hat ihr der Vetter Wolfgang Stiefenhofer schon in ihrer Kindheit ins Herz zu pflanzen verstanden. Aber ein einziges Opfer und eine große Entsagung wird ihr ganzes Leben. Nie darf sie ihre Sehnsucht nach dem Heiligen Lande stillen und nie die Liebe zu ihrem Vetter erfüllen. Aber heiliges Land wird ihr so die Heimat selbst wie die Mühle, in der sie geboren ist. Vier Generationen muß sie, die Frau, auf ihren Schultern tragen. Sie muß durch ihr stilles Dulden, ihr Kämpfen, Glauben und Beten eine ganze Geschlechterreihe vom Fluch der Sünde erlösen. Apollonia darf keinen Thron besteigen, kein machtvolles Heer ausrüsten und keine glänzenden Siege erleben. Aber größer als Heraklius erscheint sie in ihrem Verzichten, und schwerer noch drückt sie das Kreuz in ihrem Herzen. Ihre Macht liegt allein in diesem Herzen und ihr Sieg allein in diesem Dienen. So wächst sie auf ins Riesengroße und liegt im Tode als königliche Siegerin auf der freien Walstatt ihres Heldentums.

Der Fluch, den der Geist des »Studel« im »Ungerechten Heller« in die Müllersfamilie getragen, ist in anderer Form auch in der Eschenmühle lebendig. Er versteckt sich in der Sage, daß auf ihr keine männlichen Erben gedeihen wollen,

weil die Weihertrud oder die Weiherhexe sie immer wieder in die Tiefen des Mühlweihers lockt. Altheidnischer Schicksalsglaube spiegelt die ungelösten Konflikte und Leidenschaften der Menschenherzen. Der Vater Apollonias, Albert Eberle, hatte das Glück, seine beiden Stiefgeschwister Otmar und Maria im Besitz der Mühle abzulösen. Otmar ertrank im Mühlweiher und Marie heiratete einen benachbarten Müller. Aber der starke Teil in seiner Ehe ist Gertrud, seine Frau. Mit ihrem Tode bricht auch das Glück in der Familie zusammen. Der Geist des schwachen Vaters scheint auch in den Kindern zu siegen. Nur in Apollonia ist der Geist der Mutter wiedererstanden. Apollonias Bruder Lenz ist als Knabe im Winter in den Mühlweiher gefallen und stirbt jung an den Folgen des Brustleidens, das er sich dabei zugezogen hat. Nun muß Apollonia für seine Kinder und Kindeskinder kämpfen gegen die eigenen Geschwister und ihren Anhang, weil sie nach dem Besitz der Mühle trachten und von ihrem Ertrage zehren. Ein Heer von Leiden, Intrigen und Widerkräften muß Apollonia durch drei Geschlechter besiegen, um mit Gottes Hilfe ein neues Geschlecht in Gesundheit und Wohlfahrt zu begründen.

Apollonia und die Mühle wachsen zu symbolischer Größe auf. In ihnen gestaltete der Dichter das Erwachen und Wachsen des deutschen Volkes aus dem Geiste der falschen Aufklärung, der Revolution und Säkularisation zur großen christlich-katholischen Tradition im Kampfe gegen den im Zeitgewande versteckten Antichrist. Die falsche Symbolik in der Dichtkunst ist aus dem Abfall von der Schöpfungsordnung entstanden. Nicht umsonst klingen Motive aus Goethes »Wahlverwandtschaften« an. Das Ringen der deutschen Romantik um die Erkenntnis einer klaren Welt- und Glaubensordnung als Grundlage einer großen christlichen Kunst ist hier aufgenommen und durch die Gestaltung des christlich-katholischen Lebens zur positiven Lösung geführt. Apollonia wurzelt in der Heimat wie im Glauben, und durch ihre Glaubenskraft, ihr Opfern und Sühnen wird ihr Leben zur Opferflamme im Gottesdienst ihres Volkes. Die Lampe der törichten Jungfrau, die ihr Herr Angelus aus dem Heiligen Lande brachte, ist so zur Lampe der klugen Jungfrau geworden. Die »Blume von Kaufbeuern«, die gottselige Kreszentia Höß, sollte einst zum Spott in einem Siebe Wasser holen. Aber sie hat es geholt durch die Kraft ihres Glaubens. Unsinnig wie dieses erschien auch den Feinden Apollonias Beginnen. Aber die Schülerin Kreszentias hat auch ihr Werk zur Vollendung geführt.

Damit hat Dörfler seine Kunst ganz in den Dienst seines Volkes gezwungen. In seinem Vortrag »Dichtung und Geschichte« (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft, 1935) zeigt er die Stellung der Dichtkunst im Geistesleben. Der Dichter kann große Charaktere und vorbildliche Menschen dem Strom des Lebens entheben und sie in ihrer unsterblichen Bedeutung für das Volk und die Menschheit erstrahlen lassen. Das ist in den Apollonia- wie in den Hirnbein-Romanen geschehen. Als ein neues Vorspiel zu dem Problem Marie Ev – Jacham Diet – Karl Hirnbein erscheint nach der Erzählung aus den Bergen »Regine und Mang« die andere: Jakobäas Sühne« (1933). Sie ist ein weiterer Schritt auf dem

Wege der Verinnerlichung seiner Kunst, der Überwindung einer falschen Romantik und der Durchbildung christlicher Lebensgesetze. Dörfler kann schließen: »Das ist die Wahrheit, daß aus einer schwarzen und wüsten Schuld die schneeweiße Blüte einer reinen Liebe aufwuchs, die schließlich in einem heiligen Opfer ihr Gefäß zerstörte.«

In den Jahren 1934–1936 erschien die neue Roman-Trilogie: »Der Notwender«, »Der Zwingherr« und »Der Alpkönig«. Die dominierende Gestalt Apollonias hat ihrer Trilogie die Form aufgezwungen. Sie bildet gleichsam den Kristallisationsstamm des ganzen Geschehens. Nun ist eine Differenzierung der Kräfte und Menschen eingetreten. Die entsagende Liebe Apollonias zum Herrn Angelus erscheint wieder in der Marie Evs und Karl Hirnbeins. Beide aber bilden neue Familienstämme und Sippenbande. Der Dichter hat die unendliche Vielfalt des Lebens und durch diese das ganze Zeitgeschehen in seine Dichtung aufzunehmen versucht. Das Epos einer großen Jungfrau wird zum Epos eines ganzen Landes. In neuer Wandlung ist der Geist des Heraklius und der Apollonias auch in Karl Hirnbein eingegangen. Immer erdgebundener scheinen die Menschen und immer vielfältiger die Lebensaufgaben zu werden. Aber die Flamme des Ewigen ist nicht erloschen. Auch sie wirkt in vielerlei Formen durch die Leiden und Kämpfe der Menschen. Schließlich erscheint sie wie zusammengefaßt in der Priestergestalt Nathanaels. Und erst diese Dreiheit Maria Ev – Karl Hirnbein – Nathanael entspricht nun der Zweiheit Apollonia und Angelus.

Die Flachsmayrfamilie mit ihrem Edelreis Marie Ev tritt in Gegensatz zu der lebenstüchtigen, von der Vernunft und dem Fortschrittsgedanken beherrschten Hirnbeinfamilie. In die Flachsmayrfamilie sind dunkle Naturgewalten und dämonische Mächte eingebrochen. Marie Evs verzichtende Liebe zu Karl Hirnbein und ihre Ehe mit Jacham Diet gestalten sich zu einer stillen Tragödie durch den Konflikt der Gesetzestreue in ihrem Herzen mit dem aufklärerischen Fortschrittsgeist in Karl Hirnbein und dem naturrevolutionären Wesen Jacham Diets. Marie Evs Bruder, Klaus, der Freund und Rivale Karl Hirnbeins im Lebenskampfe, ist sein romantisches Gegenspiel mit dem unbändigen Drange ins Abenteuerliche, Fremde und Ferne. Aber unter diesen Naturgewalten sind noch dämonische entfesselt. Die wildromantischen Weihermotive in den Apollonia-Romanen sind auch hier zu selbständigen Wirkungskreisen entfaltet. Sie ziehen die ganze Flachsmayr- und Diet-Familien in ihren Bann. Damit wird erst die Auswirkung des revolutionären Zeitgeistes durchleuchtet. Karl Hirnbein stellt durch Vernunft und Fortschritt das vorwärtstreibende Moment der Geschichte und des öffentlichen Lebens dar. In Jacham Diet aber brechen ungezügelte Naturgewalten auf. Sie verflechten sich in die ausgesprochen dämonischen Mächte um den Vater Flachsmayr und Bästle und in die der Kellenussel und Durethee Schrattin. Das ganze revolutionäre Zeitgeschehen wird in seinen Ursprüngen und Motiven offenbar. Die neuen Überhebungsformen des menschlichen Geistes enthüllen sich als die neuen Wege des gefallenen Engels in seinem

Kampfe gegen den Schöpfer und das Erlösungswerk Christi und seiner Kirche. Darum ist hier erst die Gestalt des Priesters Nathanael in ihrer wahren Größe und Bedeutung zu erkennen.

Zwei große Gespräche hat Nathanael mit Karl Hirnbein. In ihnen wird über die hier angeführten Momente entschieden. Das erste Gespräch führen beide, als Hirnbein nach seiner Rückkehr von der Londoner Weltausstellung die Wasserscheiden von Rhein und Donau durch eine Alpenstraße überqueren läßt und seinem irdischen Fortschrittswerk, der Rettung des Allgäus, die Krone aufsetzt, während Nathanael zu ihm heraufkommt, um die Alpsegnung zu vollziehen. Nathanael weiß, daß Karl Hirnbein einmal, im Rauschgefühl seiner Macht, der Versuchung erlegen ist, sich die Rechte des Schöpfers anzumaßen. In solchen Augenblicken wiederholt der Mensch die Urstünde des gefallenen Engels und entfesselt selbst die dämonischen Kräfte, den Fortschritt der Hölle. Es ist die Revolution gegen Gott und die göttliche Weltordnung. Sie setzt das Land in Flammen und dient dem Antichrist. Darum muß der Christ in Demut die Grenzen der menschlichen Kräfte und Aufgaben erkennen und im Bunde mit Priester und Kirche dem wachsenden Fortschritt zum irdischen und ewigen Heile dienen.

Das zweite Gespräch führen beide, nachdem während eines schweren Gewitters die die Straße bauenden Tiroler Talschaften in einen tödlichen Streit geraten sind und Nathanael durch sein bloßes Erscheinen Frieden gestiftet hat. Der aufgeklärte Karl Hirnbein kann die dunklen Gewalten in der Natur und in den Menschen nicht begreifen. Die zweite, die Naturreligion, belehrt ihn Nathanael, wie sie die Hirten der Berge noch glauben, ist aus der Naturverbundenheit des Menschen gewachsen. Sie widerstreitet dem Evangelium Christi nicht, sondern wird in ihm geläutert und aufgehoben. Wenn aber das Evangelium in den Seelen stirbt, werden sie zu Wüsten und verfallen dem Antichrist.

Die großen Entscheidungen unseres eigenen Zeitalters sprechen aus diesen Werken. Deshalb hat Dörfler auch immer das Christlich-Heroische, den Geist der großen Heiligen, aufgerufen. Der hl. Franz von Assisi und seine Schülerin, die hl. Elisabeth, sind immer wieder Vorbilder und Führer seiner Gestalten. So hat endlich Dörfler selbst ein Büchlein »Die hl. Elisabeth« (1930) geschrieben. Dem persönlichen Vorbild seiner eigenen Priester- und Erziehertätigkeit hat er zwei Bücher gewidmet: »Der junge Don Bosco« (1930) und »Der Bubenkönig. Don Bosco und seine Schlingel« (1931). Die großen Heiligen haben das Göttliche selbst ins irdische Leben getragen und so die Wunder des Lebens vollbracht. Von diesem Durchbrechen des Göttlichen durch alle Nebel und Verhüllungen des Irdischen spricht die neue Erzählung Dörflers: »Das Gesicht im Nebel« (1937). Wie die Sonne zuweilen durch dichte Herbstnebel bricht, spricht in einem pflügenden jungen Bauernknecht plötzlich die »Stimme des Blutes«, die hier auch die Stimme Gottes ist. Alois hat seinen Vater nie gekannt, der in den Krieg gezogen ist. Um sich und ihn zu versorgen, hat die Mutter einen Schneider geheiratet. Der neue Vater wie die Mutter und die andern Kinder haben ihn wie einen Fremden behandelt. Eine gute Bauern-

familie aber hat ihn wie ihr eigenes Kind aufgenommen. Nun trifft den Jungen also die Stimme des »Vaters«, in der sich die des himmlischen Vaters und der himmlischen Mutter verbirgt. Gleich wunderbar und doch wie von Ewigkeit her bestimmt trifft ihn auch die Stimme der Liebe in einem Mädchen Brigitte, die ihn drängt, diesem sichtbaren Rufe Gottes zu folgen. Alois findet den Vater und wird so auch Brigitte als seine Gattin erkennen. Das Zusammenspiel der göttlichen Vorsehung im Bunde mit guten Menschen hat sich in dieser schlichten Erzählung zum Fest des Himmels gerundet. Das Leuchten der Sonne Gottes mitten im irdischen Leben durchdringt immer stärker das Schaffen Dörflers, um sich mit der Weisheit des Alters in der Einheit von Leben und Werk zu vollenden.

„Bilder vom östlichen Christentum"

Der Dorfkommunist

Von Alexandra Angerowa.

Schön ist das Weiße Meer, besonders im Frühsommer, zur Zeit der weißen Nächte. Durchsichtiger blauer Dunst liegt dann über dem Wasser, in der Ferne schimmert ein einsames Fischersegel, und der Strand liegt wie verzaubert. – Alles scheint den Atem angehalten zu haben und auf etwas zu warten, nur die Wellen plätschern leise. Bisweilen bellt im Dorfe ein Hund, von einem bösen Traum gestört....

Wir liebten es, die Nächte am Strande zu verträumen. In den ersten Morgenstrahlen funkelten die goldenen Kuppeln des weißgemauerten, weit entfernten Nikolskiklosters, Möwen flatterten hoch in der Luft, und stürzten plötzlich wie ein Stein aus dem blauen Himmel in das noch blauere Wasser auf der Jagd nach irgend einem Fisch. Manchmal sah man weit, weit draußen in der blauen Dämmerung eine kleine weiße Dampfwolke – es war ein Dampfer, der vermutlich von Archangelsk nach Onega steuerte.

Der Strand war mit Seegras, Medusen, roten Seesternen und Muscheln bedeckt. Daraus legten wir schöne Blumenmuster auf den Sand, oder betrachteten die gediegenen sonderbaren toten Dinge, die das Meer der Erde schenkte. Denn das Meer behält nichts Totes bei sich.

Man sagte uns, daß in Gärung geratene halbverweste Seesterne und Medusen ein sonderbares Gift enthalten, das, in die Haut gerieben, ein Heilmittel gegen Rheuma sei.

Stundenlang wanderten wir den breiten Strand entlang, ohne auch nur einer Seele zu begegnen. Das nächste Dorf war 23 Kilometer entfernt.

Etwas abseits, auf dem steilen Ufer stand eine Kirche, dahinter erstreckte sich

---

Anmerkung der Schriftleitung. Da es sich nicht um eine »Geschichte«, sondern um einen Tatsachenbericht handelt, geschrieben von jemand, der das Erzählte erlebte, glauben wir, daß er sich in den Aufgabenkreis unserer Zeitschrift einfügt.

der Friedhof. Ich liebte es, mich dort aufzuhalten. Heckenrosen blühten und rankten sich an den Holzkreuzen empor, hohes Gras und bunte Blumen bedeckten die Gräber, so daß man die Inschriften oft nicht mehr erkennen konnte. Ein frisches Grab war sorgfältig mit Blumen bepflanzt, eine schmale Bank stand daneben. »Hier ruht Natalia Zykov, 19 Jahre alt. Herr Gott, sei ihrer Seele gnädig!« las ich auf dem Kreuze. Um die Kirche herum standen Kreuze, Kreuze, Kreuze – wie aufgereihte Soldaten. Viele Generationen haben hier ihre Ruhestätte gefunden – uns aber, die Generation von heute, treibt das Leben, wie Herbstblätter rastlos von Stelle zu Stelle, immer weiter, bis schließlich ein fremder Boden unter fremdem Himmel uns, müde Wanderer, aufnimmt....

Mir war ein Grab aufgefallen – es lag ganz einsam, weit von allen andern entfernt, wie ein ausgestoßener Fremdling, ohne Kreuz, ohne Spruch, ohne Blumen – traurig und öde.

Wir lebten schon die zweite Woche im Dorfe am Ufer des Weißen Meeres, aber wir kannten kaum noch jemand, denn wir verbrachten fast den ganzen Tag, sogar manchmal besonders schöne durchsichtige Nächte an dem Strande. Hier im Dorf floß das Leben so friedlich und ruhig hin, ganz wie früher, so daß wir mitunter erstaunt fragten, wie es möglich sei, daß dieses stille Nest so vollkommen von der Unruhe des Bolschewismus verschont blieb.

Wir hatten ein Zimmer in einem geräumigen Holzhause am Ufer des raschen Flusses gemietet, fast an der Stelle, wo er in das Meer mündete. Ein Gemüsegarten mit Karotten-, Zwiebel- und Rübenbeeten lag vor dem Hause. Vor der Tür stand eine alte morsche Bank, wo man so schön abends sitzen konnte, um den Himmel zu betrachten. Denn nie war hier der Himmel dunkel in der Nacht, nur etwas trübe und nebelig wurde es vor dem Morgengrauen. Der riesige glühende Sonnenball versank ins Meer, es blutig färbend, um kurze Zeit darauf an einer andern Stelle wieder genau so rot aufzutauchen.

Auf dem Zaune des Gemüsegartens hingen Netze zum Trocknen, denn die Hauptbeschäftigung der Bauern ist hier der Fischfang. Sie ziehen in das Meer hinaus, um Lachs und Heringe zu fangen. Früher, vor der Revolution, besaßen viele von den Einwohnern eigene Segelkutter, mit denen sie bis nach Norwegen zogen. In manchen Häusern begegnete man ausländischen Gegenständen, irgend einer bunten Wolljacke, einer schönen Messinglampe, oder Teegeschirr aus Porzellan, die der Fischer wohl als Geschenk seiner Frau aus Norwegen mitgebracht hatte. In den Ecken hingen alte Heiligenbilder mit dunklen Antlitzen, vor welchen Öllämpchen glühten. Fast in jedem Hause hatte man eine dicke große Katze, die jetzt in den heißen, schwülen Sommertagen sich irgendwo träge sonnte.

Ein Idyll, wahrhaftig....

Die Frau, bei der wir wohnten, war schweigsam und ruhig. Immer hatte sie ein dunkles Tuch um den Kopf, ihre Bewegungen waren gelassen.

Eines Abends fragten wir sie, ob in Verwesung geratene Medusen und Seesterne, in Spiritus aufbewahrt, tatsächlich zum Einreiben bei Rheumaschmerzen

gebraucht würden. Sie antwortete nicht gleich. »Der Feldscher, den wir hatten, war dieser Meinung«, sagte sie schließlich.

»Haben Sie jetzt einen neuen Feldscher?« interessierte ich mich.

»Nein«, erwiderte sie unwillig, »wir haben noch keinen neuen bekommen! Der alte wird wohl nicht mehr am Leben sein.« Damit ging sie aus dem Zimmer.

Einige Tage später hörte ich laute Stimmen in der Küche. Eine tiefe Männerstimme erzählte sehr aufgeregt etwas.

»Es steht alles in der Zeitung«, wiederholte er, »ich habe sie aus der Stadt mitgebracht, da liegt sie. Du kannst sie ja selber lesen.«

»Du weißt, daß ich nicht lesen kann«, versetzte eine Frauenstimme, in der ich sogleich unsere Bäuerin erkannte. »Lies es mir selber vor!«

»Dann höre aufmerksam zu: Am 10. Juli sind die Verhafteten, Feldscher Anton Smirnov und Bauer Iwan Zykov, beide aus dem Dorfe Bobrowo am Weißen Meer, wegen Beschuldigung, den Dorfkorrespondenten der Zeitung ‚Roter Norden', den Kommunisten Fedor Lebedev, ermordet zu haben, zum Tode durch Erschießen verurteilt worden. Das Urteil ist bereits vollzogen. Die übrigen Angeklagten« – hier folgte eine Reihe von Namen – »gleichsfalls Bauern des obenerwähnten Dorfes Bobrowo, sind zu 10 Jahren Straflager in Sibirien verurteilt.« ...

Nun vernahm ich unterdrücktes Schluchzen. »Gott sei seiner Seele gnädig!« sprach eine Frauenstimme unter Tränen, »man hat ihn dazu getrieben. Sicher hält morgen der Batiuschka einen Totengottesdienst für die Seelen der Hingerichteten. Bestimmt begibt sich das ganze Dorf hin, wahrscheinlich auch Natalias Mutter, obwohl sie noch nicht so recht gesund ist.« ...

Unversehens fiel mir ein Buch vom Tische – die Stimmen verstummten jäh, es wurde totenstill in der Küche. Als ich etwas später aus meinem Zimmer herauskam, saß unsere Bäuerin allein unter der Lampe und nähte. Sie sah ruhig und gefaßt aus, nur waren ihre Augen rotgeweint.

Am nächsten Morgen sah ich fast alle Einwohner des Dorfes zur Kirche eilen. Unter ihnen bemerkte ich eine gebeugte Frau mit einem gequälten Gesichtsausdruck, die sich mühsam mit Hilfe eines Stockes dahinschleppte.

Dann wurde es wieder still im Dorfe....

Eines Tages, als wir mit unserer Bäuerin schon näher bekannt waren, sah ich dieselbe alte Frau mit dem Stock an unserem Hause vorbeihumpeln.

»Wer ist das?« fragte ich.

»Es ist die Frau unseres Müllers«, entgegnete die Bäuerin. »Wegen ihrer Tochter ist das ganze Unglück bei uns geschehen.«

»Welches Unglück?« fragte ich.

Eine Weile schwieg sie, dann seufzte sie und sagte:

»Es hat ja keinen Sinn, es zu verheimlichen, da schon die ganze Welt davon weiß und es sogar in den Zeitungen steht. Vielleicht hast du es gesehen, vor ein paar Tagen kam es in die Zeitung, daß viele von unsern Bauern aus diesem Dorfe zum Straflager verurteilt worden sind, und zwei sind erschossen wor-

den.... Wegen Ermordung eines Kommunisten.... Auch der Feldscher, den wir jahrelang hier hatten, ist hingerichtet worden.... Ja... Durch diesen Kommunisten, den Fedjka Lebedev, diesen Schuft, ist alles geschehen.«...

Sie schwieg, dann fuhr sie halblaut fort. Mir war, als ob sie meine Anwesenheit vergessen hätte und jetzt ihre Gedanken vor sich hinspräche.

»Diesen Fedjka habe ich von Kind auf nicht leiden können. Immer hat er die Kleinen geprügelt, wenn keine Erwachsenen dabei waren; auch stahl er öfters. Dabei war der Junge faul, immer drückte er sich vor der Arbeit, nur große Reden hielt er immer.

Dann, als die Revolution ausbrach, und die Bolschewiken zur Macht kamen, ist er der erste aus dem Dorfe gewesen, der zu ihnen überging. Diese machten ihn bald zum Mitglied des Dorfsowjets. Jetzt konnte er seine Reden halten, denn er ist ja immer ein Großmaul gewesen.

Die Natalia war die Tochter des Müllers hier bei uns. Du hast ihre Mutter eben hier vorbeihumpeln gesehen.... Hübsch war die Natalia, groß, stattlich; wie Milch und Blut waren ihre Wangen. Die Augen unter den schwarzen dichten Augenbrauen glänzten dunkelblau, wie das Meer des Abends. Der dunkelblonde Zopf reichte ihr fast bis an die Kniee. Dabei war sie immer lustig, sang und lachte den ganzen Tag lang. Beim Tanz war sie die erste hier im Dorfe, dabei war sie auch geschickt im Spinnen und Weben und verstand sich aufs Kochen. Mit einem Worte – ein Prachtmädel.

In diese Natalia verliebte sich Fedjka, der lahme Teufel. Er hinkte nämlich seit dem Tage, wo unsere Burschen ihn verprügelt hatten. Denn er hatte im Dunkeln ein Mädchen überfallen. Natürlich wollte Natalia nichts von ihm wissen. Erstens, war ihr Vater der reichste und angesehenste Mann im Dorfe, und zweitens, ging sie mit dem Feldscher, dem Anton Iljitsch, aus. Sie liebten sich, die Eltern hatten nichts dagegen und so sollte bald nach Ostern ihre Hochzeit gefeiert werden.

Was für ein Schuft der Fedjka eigentlich war, bekamen wir bald zu spüren. Nun war ja seine Zeit gekommen! Besonders schlimm wurde es, als er Dorfkorrespondent der Zeitung ‚Roter Norden' wurde. Da war niemand vor ihm sicher. Wer ihm nicht gut war, den zeigte er einfach an, der gemeine Hund. Dann brachte er in der Zeitung eine Notiz, z. B. daß irgend ein Bauer selbst Butter herstellt und sie in der Stadt verkaufe. Also sei er ein Händler, ein Spekulant und kein Bauer, denn ein ehrlicher Bauer liefert aus eigenem Antriebe dem Staat alle die Vorräte ab, die ihm übrig bleiben. Einen Spekulanten kann man in der Dorfgemeinschaft nicht dulden – der muß als »Kulak« ausgewiesen werden und sein Eigentum soll der Staat beschlagnahmen. Oder ein anderer hat sein Kind taufen lassen – so etwas beweist, daß er Feind des Kommunismus ist, und einen solchen müsse man entfernen, usw. Die reine Pest war er geworden. Besonders schlimm war es mit den Mädchen. Denen lief er stets nach, und wenn sie ihn nicht wollten, drohte er, die Eltern samt der ganzen Familie als konterrevolutionäres staatsfeindliches Element bei der GPU anzu-

zeigen. Manche bekamen Angst und haben sich mit dem Hund herumgetrieben, bis sie schwanger waren. Dann ließ er sie sitzen, um andern nachzustellen. Die eine, die auch schwanger von ihm wurde – ein stilles, ordentliches Mädchen – hat die Schande nicht aushalten können und ist ins Wasser gegangen. Als ihr Vater es erfuhr, hat er die Faust geballt und geschworen, diesem Hundesohn alles mit Zinsen zurückzuzahlen für die Schmach und den Tod des Mädchens.

Die Natalia aber ließ sich nicht von ihm einschüchtern. Sie war ja mit dem Feldscher verlobt, der war ja auch ein Angestellter der Sowjetregierung – was brauchte sie sich vor dem Fedjka zu fürchten?

Allein eines Tages kommt der Fedjka, der lahme Teufel, zu ihr und sagt: ‚Weißt du, Natascha, du hast es mir angetan. Du gefällst mir, und ich meine es ehrlich mit dir. Du sollst meine Frau werden, wir müssen unsere Ehe im Dorfsowjet registrieren.‘ Sie aber erwiderte: ‚Mach, daß du fortkommst, lahmer Teufel! Fort aus meinen Augen! Nach Ostern feiere ich Hochzeit mit Anton Iljitsch.‘

Ganz blaß vor Wut ist der Fedjka geworden und hat geantwortet: ‚So singst du, Täubchen! Ich werde dir aber eins sagen – wenn dich die GPU mit Vater und Mutter als ‚Kulaken‘ verhaftet, was wirst du dann für ein Liedchen singen? Dann kommst du ins Loch, in irgend ein Straflager, um dort die Läuse zu füttern. Da ist es so wie so aus mit dir – denn jeder Rotarmist, dem du gefällst, wird dich einfach vergewaltigen. Und das geschieht bestimmt, wenn ich euch anzeige. Denn nun hat die Sowjetregierung einen Feldzug gegen die Kulaken und das sowjetfeindliche Element angekündigt, und ich tu nur meine Schuldigkeit als ehrlicher Kommunist, wenn ich euch alle bei der GPU als konterrevolutionär melde. Das tu ich bestimmt, das kannst du mir glauben. Deinen Bräutigam, den Anton Iljitsch, fürchte ich nicht – was kann er mir antun? Helfen kann er dir bestimmt nicht bei der GPU. Übrigens, habe ich mir eben überlegt – will ich euch nicht trennen. Den Anton Iljitsch habe ich schon lange aufs Korn genommen. Ich wollte ihn schon immer anzeigen. Bis jetzt ließ ich ihn in Ruhe, denn ich habe ein gutes Herz. Ich besitze genügend Beweise gegen ihn. Ich lauerte ihm auf, als er spät nachts zum Priester ging – damals, als dessen Frau am Sterben lag. Er hatte ihr Arznei hingetragen. Für sie, die Frau eines Popen, hat er Eigentum des Volkes gestohlen, Medizinflaschen hatte er in die Tasche gesteckt, bevor er hinging. Ich hatte alles mit eigenen Augen gesehen, ich lauerte hinter dem Fenster im Dunkeln. Für derlei Vergehen streichelt die GPU nicht allzu sanft – für Unterstützung sowjetfeindlicher Elemente kommt man ins Lager, mein Täubchen.

Überlege es dir in aller Ruhe. Ich werde bis 1 Uhr nachts auf dich warten. Kommst du zu mir ins Haus, werde ich euch nicht belästigen, auch deinen weichherzigen Bräutigam nicht – lebt meinetwegen ruhig weiter! Habe ich aber umsonst gewartet.... Jetzt hast du es gehört, mein Schatz, mach wie du willst. Kommen mußt du aber aus eigenem freien Willen.... Ich vergewaltige nicht Frauen.... Aber überlege dir die Sache.... Vergiß auch Anton Iljitsch nicht....

Ich werde mich solange hinsetzen und die Anzeige gegen ihn hübsch ordentlich aufschreiben, damit ich es nicht vergesse.... Auf Wiedersehen, mein Täubchen!'

Dann lachte er höhnisch, grüßte und humpelte davon.

Wie es so manchmal ist, war das Schicksal gegen sie. Der Feldscher, zu dem sie in ihrer Angst gestürzt war, befand sich in einem andern Dorfe, - man hatte ihn am Tage zuvor zu einem Schwerkranken geholt. Enttäuscht kam sie zurück.... Was sollte sie tun? Wer konnte ihr in ihrer Not helfen? Wen um Rat fragen? Doch nicht etwa die Eltern - denen wagte sie es einfach nicht zu sagen. Sie wußte ja im voraus, was ihr diese sagen würden: ‚Habe keine Angst, Natascha', hätten sie sicher gesagt, ‚habe Vertrauen auf Gott! Laß kommen, was kommen soll, und gehe nicht zu Fedjka!' Wäre sie zu mir geeilt - ich war ja ihre Patin -, wäre ich vielleicht auf irgend einen Gedanken gekommen, aber ich erfuhr es erst, als es zu spät war. Das hat sie mir später selber alles erzählt... Dort hat sie gesessen, am Ofen. Geweint hat sie nicht dabei, - sie hatte schon alle ihre Tränen ausgeweint. Wie aus Stein, saß sie da und redete....

Da quälte und plagte sich Natascha den ganzen Tag. Als nun das Dorf friedlich schlummerte, stahl sich das arme Mädel vorsichtig aus dem Hause und schlich zum lahmen Teufel, zum Fedjka....

Er hatte nun, was er wollte.

Der Feldscher hat es anfangs nicht glauben wollen, als man es ihm erzählte. Er kam am nächsten Tage zurück, aber es war schon zu spät. Ganz verändert sah er aus, so finster, wollte niemand sehen, nur Natalia suchte er zu sprechen. Aber diese wich ihm immer aus. Auch sie war wie vertauscht - das sonst so lustige Mädchen war still und traurig geworden, nie hörte man sie mehr singen oder lachen. Endlich trafen sie sich eines Tages bei mir. ‚Natascha', sagte er, ‚Natschenka.'... Seine Stimme klang ganz heiser und rauh. ‚Natascha, weshalb hast du es getan? Komm zu mir zurück, du liebst mich ja. Laß den Fedjka. Wir wollen heiraten....' Sie aber schüttelte traurig den Kopf: ‚Uns ist kein Glück beschieden, Anton Iljitsch. Verzeihen Sie mir, was ich gegen Sie gesündigt habe. Gott weiß, ich habe es nicht leicht....' Sie sprach leise. ‚Ich konnte aber nicht anders handeln, das weiß Gott. Ich habe Sie geliebt und liebe Sie noch jetzt, es geht aber nicht anders! Das ist halt mein Schicksal! Reden Sie mir nicht zu!'

Mehr haben sie nicht miteinander gesprochen.

Der verfluchte Fedjka prahlte nun ganz offen und verhöhnte den Feldscher. ‚Nichts für ungut, Anton Iljitsch', lachte er, ‚aber dein Mädel gefällt mir. Die kannst du übrigens gerne meinetwegen heiraten, wenn du Lust dazu hast, sobald ich ihrer überdrüssig werde. Sie fängt nämlich an, mich mit ihrem langen Gesicht zu langweilen.'

Gewöhnlich erwiderte der Feldscher kein Wort auf solche Reden, nur wurde er kreideweiß und schwieg, schwieg wie ein Ertrunkener.

Bald munkelte man im Dorfe, daß Fedjka die Natascha schlug. Sie war ihm zu ernst geworden, zu traurig; außerdem war sie nun schwanger, da war sie unbeholfen in ihren Bewegungen, auch sah sie elend und gequält aus.

Da kam eines Tages Natalias Mutter bei dem Feldscher angestürzt und rief: ‚Um Gottes willen, Anton Iljitsch, komm schnell! Hilf der Natascha! Sie verblutet! Der Halunke hat ihr einen Fußtritt auf den Bauch versetzt, so daß sie umgefallen ist. Jetzt wälzt sie sich vor Schmerzen, ich meine, ihre Stunde ist wohl gekommen, – sie war ja schon den siebenten Monat schwanger!‘

Ohne etwas zu erwidern, hatte Anton Iljitsch im Nu seine Feldschertasche mit allem Nötigen zusammengerafft und war hingeeilt. Natalia lag in einer Blutlache, ganz ruhig, mit geschlossenen Augen, nur war sie weiß wie die Wand. Als er sich über sie beugte, schlug sie die Augen auf, blickte ihn lange an und flüsterte: ‚Jetzt ist es schon zu spät.... Es ist aus mit mir.... Es ist vielleicht auch besser so.... Verzeih, gedenke meiner in Liebe....‘ Dann seufzte sie leise und war tot.

Er selber drückte ihr die Augen zu.

Noch am selben Abend sah ich ihn allein am Wasser sitzen. Er starrte unbeweglich vor sich hin. Ich redete ihn an. ‚Gestorben ist Natascha‘, sagte er tonlos. ‚Uns hat sie befohlen, lange zu leben....‘

‚Da sind ihre Qualen am Ende‘, entgegnete ich und bekreuzigte mich. ‚Nur aus Liebe zu dir, Anton Iljitsch, hatte sie dieses Kreuz auf sich geladen‘, und ich erzählte ihm alles, wie ich es von Natascha wußte, weshalb sie zu dem Schuft, zu dem Fedjka, gegangen war.

Schweigend hörte er mir zu, nur einmal stöhnte er kläglich auf.... Dann ballte er die Faust und rannte aus dem Dorf....

Zwei Tage später hat man sie beerdigt. Das ganze Dorf gab ihr das Geleite. Sie liegt dort drüben bei der Kirche, wo die Heckenrosen blühen.... Ihre Mutter hatte der Schlag getroffen. Erst vor kurzem ist sie vom Bette aufgestanden und humpelt umher.

Fedjka war nun noch unverschämter geworden. Die Schirmmütze weit zurückgeschoben, den Zigarettenstummel zwischen den Zähnen, schlenderte er durch das Dorf, trat frech in jedes Haus ein. Keiner war vor ihm sicher. Es war nicht zum Aushalten.

Da kamen eines Tages etliche Bauern – darunter war auch Natalias Vater, der Müller – zum Feldscher und baten ihn flehentlich, sich doch ihrer zu erbarmen und sie von dem Teufel zu befreien. Nur ein kleines Pulver solle er ihnen geben, das weitere würden sie schon selber besorgen. Anton Iljitsch aber weigerte sich. ‚Ich kann nicht eine christliche Seele umbringen. Solche Sünde kann ich nicht auf mein Gewissen laden‘, sagte er.

Eines Tages erschien Fedjka selber bei ihm im Empfangszimmer, wo ihn die Kranken besuchten. Er war betrunken, sonst hätte er es wahrscheinlich doch kaum gewagt. Denn seit Natalias Tod ging er dem Feldscher aus dem Wege.

Hier aber schien er alle Vorsicht vergessen zu haben. Er wankte zu ihm herein und schrie: ‚Her mit deinem Arzneikram, du Menschenschinder! Du sollst mich kurieren!... Mich fiebert: Bald schüttelt mich der Frost, bald wird es mir heiß. Gib mir irgend ein Pulver.‘ Einige Bauern waren dabei, – die erzählten es

später. Anton Iljitsch war wie vom Blitze getroffen. Der Feind war ihm selber in die Hände gelaufen! Allein er kämpfte noch immer gegen die Versuchung. Da hat wohl der Teufel dem Fedjka die unvorsichtigen Worte zugeraunt, die sein Leben besiegelten: ‚Tummle dich! Kannst du dich wohl immer noch nicht nach Nataschas Tod trösten? Allerdings habe ich mehr von ihr gehabt als du. Nur muß ich aber gestehen – ich hatte sie satt. Mir paßt es ganz gut, daß sie tot ist.‘

Schwarz wurde es dem Anton Iljitsch vor den Augen, ein Taumel ergriff ihn, und in den Schläfen dröhnte es, als ob tausend Schmiede dort hämmerten. Immer zuckte ihm der Gedanke durch den Kopf: ‚Tu es jetzt, tu es jetzt!‘ Dann wieder kam er zur Besinnung, das Blut strömte ihm vom Kopfe, der Verstand wurde klarer. Er wollte nach der Kiste mit Arzneien greifen und ein Pulver gegen Fieber heraussuchen. Aber die Hände zitterten ihm. Der Fedjka sah es und lachte höhnisch: ‚Bist wohl gar vor Kummer betrunken, ewiger Bräutigam?‘ Nicht länger konnte Anton Iljitsch dem Teufel widerstehen. Ohne sich Zeit zum Überlegen zu gönnen, ergriff er den Schlüssel, öffnete den Arzneischrank. Dort stand ein Kästchen mit tödlichen Giften. Da entschloß er sich. Er nahm das Gift – ein kleines weißes Pulver – heraus, goß Wasser in ein Glas, reichte beides dem Fedjka und sagte: ‚Trinke das, dann wirst du feste schlafen‘. Fedjka schluckte gehorsam das Pulver und wollte schon gehen, als er sich plötzlich umdrehte und in jäher Angst schrie: ‚Du hast mich wohl vergiftet, du Hundesohn?!‘ Nichts hat der Feldscher geantwortet, nur hat er sich den Schweiß von der Stirne gewischt – es war ihm plötzlich so heiß geworden....

Fedjka starb in derselben Nacht.

Am nächsten Morgen wußte es das ganze Dorf. Sobald es bekannt wurde, kamen Leute aus der Stadt – Mitglieder der kommunistischen Partei. Sie nahmen ihn mit, um ihn dort in der Stadt feierlich zu begraben. Doch hatte jemand Verdacht geschöpft, die GPU übernahm die ganze Angelegenheit, man schnitt die Leiche auf, und da entdeckte man das weiße Pulver – das Gift.

Ein paar Tage später erschienen Rotarmisten.

Sie waren gekommen, um den Feldscher zu verhaften. Zuerst aber wurde bei ihm eine Haussuchung unternommen, allerhand wurde verpackt und versiegelt.

Wir alle hatten uns vor seinem Hause versammelt, um ihn noch einmal zu sehen.

Lange warteten wir. Schließlich öffnete sich die Tür und Anton Iljitsch trat heraus. Hinter ihm standen Rotarmisten. Als er unser gewahr wurde, verneigte er sich tief, bis zur Erde, und sagte: ‚Verzeiht mir, Prawoslawnyje, die Sünde ist mein, ich habe sie begangen – dafür wird mich Gott richten. Euch aber habe ich doch von der Pest befreit. Gedenkt meiner und betet zu Gott, er möge sich meiner erbarmen. Dem Hundesohn habe ich Nataschas Tränen zurückgezahlt.‘

Wir verbeugten uns und sagten: ‚Gott soll dich richten. Wie können wir

es tun? Sind doch selber lauter Sünder! Gott helfe dir! Wir werden für dich beten.'

Man brachte ihn in das Stadtgefängnis. Am nächsten Tage wurde Nataschas Vater, der alte Müller, auch verhaftet. Jetzt sind sie erschossen worden. Und alle, die nicht gut mit Fedjka standen, sind zum Straflager verurteilt worden.

Ihn aber haben die Kommunisten aus der Stadt auf unserem Friedhofe begraben. Ohne christliches Geleite natürlich, ohne Gebet, einfach wie einen Hund haben sie ihn verscharrt. Lieder haben sie dabei gesungen und mit roten Fahnen gewinkt.

Ganz abseits von den übrigen Gräbern liegt er.

Kein Mensch besucht sein Grab....«

Kreuz und Geschichte: Reinhold Schneider

Von Erich Przywara S. J.

In einer gleichnamigen Studie für die »Weißen Blätter« (Dezember 1935) hat Reinhold Schneider selber das Grundthema seiner Geschichtsbücher angegeben: »Die Geschichte des Abendlandes ist ein immerwährendes Ringen seiner Völker um das Kreuz, dem sie verdanken, was sie sind, und um den Beruf, das Kreuz in der Welt zu vertreten; sie können es nur, wenn ihnen das Kreuz ganz zu eigen geworden ist, und sie müssen dann ihr Recht auf Dasein und bald darauf dieses selbst verlieren, wenn sie dieses Ringen aufgeben und das Kreuz sie nicht mehr erschüttert« (385). Das Geheimnis dieses »Erschüttert« ist das Geheimnis der Geschichte. So schlingen sich die Linien des inhaltlichen Geschichtsbildes Schneiders. So formt sich aber auch entsprechend seine formale Metaphysik der Geschichte.

*

Für das inhaltliche Geschichtsbild Schneiders ist es kennzeichnend, daß am Anfang seine Bücher über Portugal und Spanien liegen und sich abschließen in die drei thematischen Portugal-Novellen (»Das Erdbeben«): Leiden des Camões 1930, Portugal 1931, Philipp der Zweite 1931, Erdbeben 1932. Es geht um den »Donner des Erdbebens« (Erdbeben 9) des »heroischen Untergang« (ebd. 10) in »der stürmischen Bewegtheit und dem rastlosen Verwandlungswillen unserer Erde« (ebd. 9). In solchem Untergang entspringt »die spanische Wissenschaft vom Traum, die zugleich eine deutsche Erfahrung ist«: »daß der am tiefsten lebt, der am leidenschaftlichsten träumt« (ebd. 149), bis dazu, daß »die Nüchternheit... der stärkste Traum unter allen« ist (ebd.), als »willentlich erträumte Möglichkeit der Tat..., die in berauschter Nüchternheit hämmert an dem ungeheuren Eisengerüste ihres Traums« (ebd. 150). Und eben so ist »das Gleichnis ... ewig nur eines: der Aufgang des Jenseitigen in der Zeit« (ebd. 151). Denn »im Scheitern ist eine Hoffnung und ein Zeugnis. Denn in den Unterliegenden und selbst in den Narren ist eine unendliche Größe

des Wünschens, dem die Erde nicht genügt«. So wird »als ein Schatten ... das Metaphysische real; daß die Wünsche ins Grenzenlose gehn: dies zeigt die Herkunft aus dem Grenzenlosen an« (ebd. 149).

Portugal[1] und Spanien sind innerlich geschieden durch einen »ungeheuren Spalt« (Portugal 6): »grundlose Schwermut« einer »Ergebenheit, die sich im Leiden genügt und sich endlich des Leidens erfreut« (ebd. 6) gegen die spanischen »unerbittlich geformten Linien unter einem grausam klaren Himmel« zu einer »Leidenschaft im höchsten Sinn« (ebd. 7). Portugal griff »nach drei Erdteilen zugleich und ließ nichts zurück als die Trümmer des Imperiums, einen gigantischen Wunsch« (ebd. 33). So trägt es als sein architektonisches Zeichen drei Klöster (Batalha, Belem, Mafra): »eine dreimalige Flucht aus der Welt« (ebd. 81), aber »in das verwirrende, nicht mehr irdische Licht fesselloſen Traums« (ebd. 84). Für seine Geschichte ist das das Symbol: »der Entdecker, der das Reich gewann, der König, der es verlor, der Dichter, der es unsterblich machte, alle drei verbunden durch eine Spanne von achtzig Jahren« (Camões 28), und alle drei »unauffindbar geworden« (Portugal 88). Und die Novellen »Erdbeben« erweitern das Symbol: das erste Nashorn, das unter König Emanuel erscheint, um zuerst durch seinen stumpfen Eigensinn den Siegeszug des Königs lächerlich zu machen und dann mit dem Schiff unterzusinken, »Meerungeheuer, ... tot, mit aufgedunsenem Leibe, mit Algen und Muscheln behängt« (54); – Anna d'Austria, die sich durch den fantastisch hitzigen Hofprediger des gefallenen Königs Sebastian einen Pastetenbäcker als wiedergekommenen König aufreden läßt, um mit beiden durch Philipp II. »schweigend vernichtet« zu werden (100); – Pombal, der das Erdbeben von Lissabon mit Gewalt seinem Traum von »einer großen und nüchternen Zukunft« (107) dienstbar machen will, aber um zuerst vom Volk den »alten Märchennamen ... Sebastian« zu empfangen (ebd.), nach seinen Gewaltversuchen aber den Schrei »Die neue Stadt ist die Stadt des Teufels« (143), während »der Nebel einer unsäglichen Sehnsucht« schon über die neue Stadt sich legt (ebd. 143). In dieser Sehnsucht (und dem Klang des portugiesischen Wortes dafür: saudade) gibt sich das »portugiesische Schicksal« wie auf einer »besinnungslosen Jagd nach der Katastrophe« (Portugal 81), in der »Traurigkeit« als einem »Adel« (ebd. 156) und darum einem »Stolz auf die Traurigkeit« (ebd. 158), mit dem sich doch ein »Gefühl für Lächerlichkeit« mischt (ebd. 128), in »sonderbarer Verwandtschaft« zu Rußland als der östlichen »Peripherie Europas«, wie Portugal die westliche ist (ebd. 39). Camões, der große Dichter ist also der Ausdruck. Auf der einen Seite: »ein Mensch tritt in eine Welt ein, in der er nicht existieren kann, weil ihm der Boden fehlt, wohin er seinen Fuß setzen, weil ihm die Luft fehlt, die er atmen soll« (Camões 70). Auf der andern Seite: »Vollkommen steht das Ideal; Volk und Mensch, aus denen es wuchs, müssen zertrümmert werden« (ebd. 154). So (in den portugiesischen »fados«)

[1] Das Leiden des Camões oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht. Hellerau 1930, Jakob Hegner. – Portugal. Ein Reisetagebuch. München 1931. – Das Erdbeben. Leipzig 1932, Jakob Hegner.

»wird das Lied zum Schicksal, das Schicksal zum Lied« (Portugal 77): »modulierende Wehmut, der langsame Aufstieg einer vorsichtigen Frage, die schon nicht mehr auf Antwort hofft, die große Nachdenklichkeit der Seele, die ihre eigenen Wunder verfolgt und über sie erstaunt« (ebd. 32).

Spanien[2], dem gegenüber, kennzeichnet sich im Doppelsymbol des Montserrat und des Escorial. Vom Montserrat kommt das spanische Schicksal her: »unveränderlich bleibt der Fels« (Philipp der Zweite 15), »die Erde drängt zum Montserrat, dem grauen Berg der Verwandlung.... Alles verwandelnd erhebt sich die Gestalt; sie zerstört, um zu wachsen; nimmt auf, um zu erhöhen, hinüberzurücken, das Gewicht zu entschweren und die dumpfen, rollenden Steine vergänglicher Erde zum Ausdruck des Unerforschlichen zu zwingen« (ebd. 16). Philipp der Zweite reitet »als ein Jüngling von kaum zwanzig Jahren« hinauf, um vom Montserrat bestimmt zu werden zum Schöpfer des abschließenden spanischen Symbols, des Escorial: »auf der Höhe der Macht rührt die Ewigkeit an das Zepter und nimmt ihm seinen Glanz.... Der König ... überschritt die Grenze..., er ist einem neuen Gesetze verpflichtet und mißt die irdische Bahn nicht mehr nach irdischem Maß« (ebd. 17). »Das transzendente Licht des heiligen Berges wartet auf die Stunde seines Aufgangs. Dann wird Gott an die Stelle des Königs, die Gloriole des Kreuzes an die Stelle des Reichtums und die Bestimmung an die Stelle der Herrschaft treten« (ebd. 21). So ersteht der Escorial, in dem »die Politik untrennbar« ist »von innerlichster Religion« (ebd. 251): »Quentin und Yuste; der Sieg und der Tod; der vom Himmel verliehene Triumph und das Ende aller irdischen Herrschaft; die Erfüllung des Amtes und die Erlösung vom Amt ... in einem Bau« (ebd. 61). Zwischen dem Cid und Don Quijote spannt sich also Spanien: »zwischen den beiden Kämpfern ist der Abgrund unerhörten Leidens geöffnet, den ein Volk auf der Wendung von der Macht zum Verzicht durchmaß« (ebd. 21). Aber in der innern Einheit, in der der König des gewaltigsten Reiches mit Ignatius von Loyola, Teresa von Jesus und Johannes vom Kreuz steht (ebd. 119–193), um selber den Tod eines Heiligen zu sterben wie Teresa (ebd. 316), binden sich Macht und Verzicht: »die Verneinung des Untergangs bedeutet zugleich die Verneinung des Aufstiegs und der Vollendung« (ebd. 186), »das Ziel, das stark genug ist, um zu zerstören, übt mit Recht eine unbegrenzte Herrschaft aus« (ebd. 299). Mit Philipps Tod versinkt Habsburg »sterbensmüde« (ebd. 320) in den Escorial als »das ungeheure Grabmal des Geschlechts« (ebd. 227) und zerbricht Spanien hoffnungslos, – aber eben so richtet sich das Symbol auf: »das habsburgische Spanien, das... das ewige Spanien ist« (ebd. 95) als »Schule der Könige« (ebd. 75): »von Habsburg bleibt der Einsatz für das Unmögliche; die Bereitschaft, sich wie die Welt zu opfern für eine einzige Idee« (ebd. 250). So spricht Calderón als der Dichter des ewigen Spanien das Wort vom Traum: »Träume im Traum sind die großen Pläne.... Wie ein Zauberschiff, das in der Dämmerung und ohne Wellen zu werfen den Horizont durchmißt, erscheint...

[2] Philipp der Zweite oder Religion und Macht. Leipzig 1935[2], Jakob Hegner.

die spanische Macht« (ebd. 327). Und so einen sich Portugal und Spanien: »das Ethos des Camões, des Cervantes und Calderóns ist ein Ethos der Klage; die Gestalten sind so groß, weil hinter ihnen die Sonne untergeht» (ebd. 333). –

Eben so aber spannt sich der Bogen der Gegensätze hinüber zu Deutschland und eben darum zu dem Deutschland, das der Norden schafft: wie Schneider es im »Fichte« (1932) als Idee umreißt, in den »Hohenzollern« (1933) als Machtform und in den »Wegen deutscher Geschichte« (1934) im Symbol der Landschaft[3]. So richtet sich der Escorial auf als »Idee ... in ihrer reinsten Gestalt« (Philipp 166) und »Bestätigung gereinigter Tradition« (ebd. 220) und also »auf Felsen gegründeter, steinerner Protest gegen das nordische Chaos« (ebd. 166): »im Süden schließt sich die Form; im Norden lockt die Freiheit. Im Süden gelten der Dienst, die Vollendung, die Dauer; im Norden sind Dauer und Vollendung verdächtig, zwingt aller Dienst wieder zum Aufstand« (ebd. 82), und also bleibt für den Norden »die führende Idee unerreichbar wie ein Gestirn, das fordert, ohne zu belohnen; der Süden jedoch darf dem Untergang der Vollendung erliegen« (ebd. 165). So steht das »Ethos der Klage« in Camões, Cervantes und Calderón gegen die deutsche »unbegrenzte unerfüllbare Erwartung« in Luther, Schiller, Goethe (ebd. 333), so sehr, daß es wie »eine Absicht, ... zugleich ein tiefer Widerspruch der klassischen deutschen Zeit« erscheint, »auf heroische Weise ein unheroisches Ziel zu erstreiten« (Fichte 11). So ist Schulpforta, »das einstige Kloster« »zwischen Naumburg und Weimar«, das steinere Symbol: vom Schulpforta, dessen Schüler Klopstock ist, »der vom Unendlichen so trunken war, daß ihm die Gestalt darüber zerfloß«, – zum Schulpforta, dessen Schüler Fichte ist, »der in dem tragischen Übermaß, das ihm eingeboren war, den Deutschen die Losung gab: ‚Mehr denn Unendlichkeit'«, – zum Schulpforta, dessen Schüler Nietzsche ist, in dem »ein Volk, das um des Unendlichen willen zu keiner Form gelangte, ... einmal den Versuch machen (mußte), das Unendliche zu vergewaltigen; einen notwendig scheiternden Versuch, der die Natur dieses Volkes, die bisher durch das Ja sich ausdrückte, nun durch das unmögliche Nein erwies« (Weiße Blätter Juli 1935, S. 197). Fichte ist hierin der entscheidende Übergang von Klopstock zu Nietzsche. »Die deutsche Lebensform, gegründet auf das Prinzip der Spaltung« (Fichte 78) vollzieht in ihm, als dem »geborenen Reformator« (ebd. 121), »männlich bis zum Exzeß« (ebd. 136), den »bewußtesten Übergang auf preußische Erde« (ebd. 141): »er vermag das Unendliche nicht zu erleben als eine Überwältigung von außen, weil er es allein in sich selber spürt als einen brennenden Aufruf zur Tat« (ebd. 148), bis zur »Hybris der Tat« (ebd. 149), aber auch bis zum Untergang in der Tat, da in ihr »das Leben lebt von einer Unmöglichkeit« in einer »Keimkraft tötend-zeugender Art« (ebd. 223) unter der »Kälte der Sterne« (ebd. 231). So erscheint in Fichte gewiß das Prinzip deutscher Geschichte: »erst als Erscheinung des tragischen Ich, das dem

[3] Fichte, Der Weg zur Nation. München 1932. – Die Hohenzollern. Tragik und Königtum. Leipzig 1933, Jakob Hegner. – Auf Wegen deutscher Geschichte. Eine Fahrt ins Reich. Leipzig 1934.

gestaltverlangenden Innern alle Möglichkeiten des Beharrens opferte, wird die deutsche Geschichte zur Einheit« (ebd. 244). Aber es erscheint damit im scharfen Gegensatz zum »Ist« des »romanischen Weltkreis« bis zum Anschein des Verrats gegen das Reich der großen »römischen Kaiser deutscher Nation«: »als ein ewiger Einbruch des Werdens in das Sein stellt sich das deutsche Leben in der Geschichte dar: eine bis zum letzten Opfer vollführte Vergöttlichung des Werdens im Gedanken, im Klang, in der Tat ist die eigentlich deutsche Leistung« (ebd. 196 f.). Und als Letztes erscheint, im »Paradoxon« Forbergs, des Schülers Fichtes, die Idee einer »atheistischen Religion«, wie bei Fichte bereits »das Vernunftreich das Gottesreich aufgezehrt hat«: »der Atheist, der rechtmäßig handelt, ist religiös. Es ist der letzte Sieg des Tatwillens über die religiöse Tradition.... Handelnd und fordernd steht er in der unendlichen Leere seines Gesetzes« (ebd. 150): »von religiöser Verkündung bleibt zuletzt die Schulung irdischen Willens, der unverzehrbare Rest des Mysteriums« (ebd. 61).

So erscheint »die deutsche Geschichte« als »eine Geschichte ohne Lohn«: »das Reich schwebt fordernd und unerreichbar über dem kämpfenden Volke, das wohl Reiche gründen und vollenden darf, aber nicht das Reich«, im »immer erneuten Abbrechen der Tradition« und »deren hartnäckigem Wiedererwachen in Zeiten und Menschen, die das Bewußtsein der Vergangenheit kaum streift« (Hohenzollern 87). – Sie erscheint schärfer als eine Geschichte des wachsenden innern Kriegs in der Weise, wie Habsburg und Hohenzollern gegeneinander treten, bis schließlich im Kampf zwischen Maria Theresia und Friedrich dem Großen der Kampf zwischen Kirche und Reformation seinen Höhepunkt hat (ebd. 210 f.): »es bleibt ein letzter Widerstand auch im Geschlagenen und Erschöpften, eine Unmöglichkeit, sich zu ergeben, deren er nicht Meister wird: das Gebot des andern Glaubens, der eigenen und einzigen Bindung des Reichs an die Unendlichkeit« (ebd. 211). Es ist zwischen Habsburg und Hohenzollern in der besten Form ein sachlicher Gegensatz: »Habsburg repräsentiert die Macht..., Hohenzollern strebt ihr ewig entgegen; hier entscheidet der Wille, der sich bildet unterm Verzicht; dort kommt es auf die Darstellung und Entfaltung der verliehenen Würde an; und das einmal Getane und Gewesene überwiegt alle Werte der Gegenwart. Die beiden Häuser sind uneins im Temperament wie in der Rechtfertigung, die ein jedes für sich erhofft; Habsburg sind die Formen heilig, die es ererbt; Hohenzollern gilt nur die Forderung, durch die es lebt« (Hohenzollern 209). Und dementsprechend ist für Habsburg »Krieg eine Kunst«, im Leben der »Tradition«, für Hohenzollern aber ein »Wagnis« im »Angriff« (ebd. 38 f.). So schärft sich der Gegensatz immer mehr zu: vom wechselnden Zwiespalt unter dem Großen Kurfürsten, in seinen wechselnden Gestalten (57–63), – hin zu den vergeblichen Versuchen unter Friedrich Wilhelm I., des Gegensatzes Herr zu werden, – bis dann unter Friedrich dem Großen »die Flamme hervorbricht« (ebd. 160 f.) zum heißen Kampf mit Maria Theresia. So zielt die deutsche Geschichte schließlich in dem besondern Auftrag der Hohenzollern, der auf dem dunklen Wege dieses Zwiespalts sich durchsetzt. »Preußentum ist in seinem

Ursprung untrennbar von Religion: von dem Gefühl vor der Ewigkeit zu verantwortenden Dienstes« (ebd. 137), aber zu »gründen auf Sand«, mit einem »einzigen Reichtum . . .: dem Willen und dem Stolz derer, die niemandem dienen können, um ganz sich selbst und ihrem Gesetz zu dienen« (ebd. 9). So wird es ein Symbol, daß das preußische Schwarz-Weiß dem Deutschritterorden entstammt, aber im »Entschwinden des Kreuzes«: »aus dem Weiß ihres Mantels hob sich das schwarze Kreuz...; aus dem Mantel wird einmal ein Banner; aus demütiger Führerschaft Herrentum; aus dem Dienst an der Ewigkeit ein Dienst an der Erde. Vielleicht aber kommt zuletzt die Ewigkeit wieder über den Menschen: dann ist das Ende der Form gekommen, und wir können das Gleichnis verstehen« (ebd. 15). Aber das Kreuz entschwindet, um inneres Schicksal zu werden. Der Große Kurfürst eilte »von Sieg zu Sieg – in das Nichts« (ebd. 54) und »nichts blieb« als »Kraft, die sich verzehrte um nichts« (ebd. 67). Vor Friedrich Wilhelm I. gilt zwar im Leben »kein Werk..., das nicht der Wirklichkeit der Erde dient« (ebd. 81), aber hinein in die »bohrenden Schmerzen der Nächte« (ebd. 154), in das »Furchtbarste« der »Stille« (ebd. 157), in den Kampf um das »Brechen des Herzens« (ebd. 163), bis erst der letzte Augenblick bekennt »Mein Herr Jesus«, daß »das Größte... vollbracht« sei »im Anblick der Vergeblichkeit« (ebd. 167). Die »Verwundbarkeit« Friedrichs des Großen (ebd. 174) unter der Maske französischer Freigeisterei vollendet dieses Schicksal: »ungesättigt... bis zum letzten Augenblick« (ebd.), »Eis und Feuer zugleich« (ebd. 196), »Kraft, die an jeder Wunde genest und sich stärkt« (ebd. 214), »Nacht und Schweigen« (ebd. 243), hinein in »kälteste Nacht« (ebd. 261), »dem das Jenseits leer, die Sterne verhüllt waren und der sich zu Zeiten in übermenschlichem Schmerz selbst gegen die Macht empörte, die er wohl anerkannte, von der er aber niemals Hilfe erwartete..., seinen Trost findend im furchtbarsten Schrecken: im Nichts« (ebd. 245), hinein in das »Schicksal der Erstarrung« (ebd. 281) und das schlimmere des Verfalls in der Nachfolge, da es in ihr ist, »als hätte das Geschlecht alles vergessen und verlernt« (ebd. 296). Aber »unüberwindlich ist der allein, der den Untergang zu seinem Teil seines Lebens gemacht hat und wie Friedrich der Große die Möglichkeit des Todes mit sich trug auch im Sieg« (ebd. 303), – selbst da ihm, im scharfen Unterschied zu Portugal und Spanien, der »Ver-Ewiger« fehlte, der Dichter (ebd. 298).

Eben so erscheint deutsche Geschichte in ihrem Wesen: »das Unvergängliche der Zusammenbrüche selbst« (Hohenzollern 301). »In der Achtung vor diesem furchtbar verbindenden Schicksal liegt die ganze Hoffnung auf das Reich. Denn das Reich ist die tragische Einheit aller deutschen Gegensätze« (ebd. 212). »Reich... ist ... der Inbegriff der Einheit alles dessen, was nicht vereinbar scheint und was andere Völker auch nicht zu vereinen vermochten« (Auf Wegen 6). So wurzelt es im Symbol der Wildnis des »Waldes«: »Volk, das endlich die Idee des Werdens in ihrer ganzen Größe und Furchtbarkeit ausdrückte und durchlebte« (ebd. 12). So bebt es im Gethsemani-Lied Friedrich Spees

(»Bei stiller Nacht«): »wie die Klage der deutschen Seele selbst, die den Raum ihres Wohnens nicht finden konnte und über den Trümmern ihrer Reiche nur um so sehnlicher das Jenseits sucht« (ebd. 29). So spricht es aus den Toten der Krypta von Speyer: »das Reich war ein unaufhaltsames Steigen und Drängen der Kräfte ... zum Bruderkampfe.... Es ist entweder strömender Reichtum oder es ist nichts: das Reich war nur Leben ... als Dienst an einer unerfüllbaren, das Irdische weit übersteigenden Forderung« (ebd. 35). So aber weist Bremen als Symbol die Einheit zwischen Sehnsucht und Bau: »endlich bringt uns doch das Verlangen nach dem Unbegrenzten ... dazu, uns ein Haus zu bauen, einen Raum zu schaffen; und wir werden Haus und Raum um so mehr nach unserm eigenen Wesen formen, je stärker wir dieses Verlangen in uns spüren. Denn die Ferne baut am Nächsten und das Nächste treibt wieder in die Ferne« (ebd. 45 f.). So endlich wird das Ringen um Brandenburg und um das »Ostland« überhaupt zur schärfsten Zuspitzung des deutschen Schicksals. Das spricht die Backsteinkunst der Mark: »wo alles fehlt, was ihm helfen oder ihn beschützen könnte, da schwingt sich der Mensch zum Höchsten auf, sofern er stark genug ist, nicht zu zerbrechen. Er hat nichts als die Erde unter seinen Füßen, als den Willen in seiner Brust ...; er besitzt nichts, aber er ist erfüllt; und diese Gleichzeitigkeit von Not und Reichtum läßt ihn zum Schöpfer werden, der einen jeden Mangel überwindet« (ebd. 71). Es bleibt zuletzt die Einsamkeit zur Unendlichkeit in den Türmen der Deutschritter, wie sie sich auswirkte in die Einsamkeit des Kopernikus in Frauenburg und Kants in Königsberg: »das eigenste Schicksal des Menschen: ausgesendet zu sein in fremdes Land, in dem der nur bestehen kann, der ein Gesetz sich selber gibt; denn Erde und Himmel sind stumm und verhüllt« (ebd. 113). »So (wurde) ... die gehäufte Macht des Ordens endlich zur Opfergabe« (ebd. 114). »So war auch Kant in die Wildnis vorgestoßen, wo ihn eisige Kälte umgab« (ebd. 119). So »stellte sich (Kopernikus) dem Unendlichen allein, ohne Beistand, seine Forderung in sich aufzunehmen und auszutragen; und gleich der Flut unten vor den Häusern spiegelte er das Gesetz der Sterne rein, wie er es empfing, auch er nur Widerschein des Unveränderlichen« (ebd. 124). So ragt in den Türmen der Ritterburgen im »Ostland« das Reich in die Weite der Welt: »während ... der Donner von Grenze zu Grenze das Land überhallt und fern in der Ebene die Erde schon mit Brandschein dem Feuer des Himmels erwidert, steht, die Wallmauern, Wehrtürme und steilen Dächer der Wohnbauten hoch überragend, fest unter dem tobenden Himmel, der kühne Turm des Reichs« (ebd. 126). So strebt das Reich »ins Unendliche, nicht um zu besitzen und zu verbrauchen, sondern um zu ordnen und Menschen und Dingen einen Sinn zu geben: den einen, gültigen Sinn einer Unterordnung alles Seienden und Werdenden unter die höchste, die religiöse Idee« (ebd. 127). –

Darum aber wird das Bild Englands die notwendige Ergänzung: im »Insel-

reich« (1936)[4]. Denn England ist das »Gegenreich«, und es »schwebte der Schimmer des Reiches über dem Gegenreich« (Inselreich 555). – Es ist »Gegenreich« im »Schimmer des Reiches« durch sein Verhältnis zu Rom: »nicht Rom, die Hauptstadt des Weltreiches der Seele, sollte die Kaiser Britanniens zur Gefolgschaft zwingen; es war das Rom der Macht, der Legionen, der klaren, unerbittlichen Weltherren« (ebd. 555). Es »haftet Cäsars Schatten an den Klippen Englands, um wieder sichtbar zu werden im Unwetter der Geschichte« als »der geheime Beweger der Geschichte Englands« (ebd. 6), – aber in dem Ringen Englands mit dem Rom Petri: da zuerst Wilhelm der Eroberer mit dem Segen Roms das England der Sachsen niederwarf (ebd. 116/7), daß nachher Heinrich VIII. es vom selben Rom losreiße, es so eigentlich zur »Insel« zu machen, aber im »Schimmer aus der Grabkammer des römischen Kaisers« (ebd. 285): »Rom, von dem England sich losgerissen, erstand in ihm selbst: nicht mehr als geistliche Ordnung, sondern als wiederkehrende weltliche Macht« (ebd. 535 f.). – In eben dieser Stellung vollendet England erst die Eroberung der Meere und der Welt, aber gleichzeitig vollendend die Schuld aller Eroberungsträume und Eroberungsgreuel Portugals und Spaniens (ebd. 338 ff. vgl. Camões 33 ff.), im rücksichtslosen Kampf mit ihnen und also weitertragend den alten Haß zwischen Süd und Nord: »nur unter einer Überlast von Schuld ... sollten die Völker des Abendlands jenseits der Meere das Kreuz errichten« (ebd. 337), in einer »Tragödie von Anfang an ..., Kreuz gegen Kreuz« (ebd. 354), da zuletzt »dem Pathos spanisch-südlicher Macht ... die bewegliche, Wind und Wetter angepaßte, listige Kraft des Nordens« entgegentrat (ebd. 364): »das Abendland übertrug den Aufruhr wie eine ihm anhaftende Krankheit ... noch im Augenblick der Entdeckung« der Neuen Welt (ebd. 351). – So wird England zum wahren »Gegenreich« im Symbol Elisabeths: »nie wollte es ihr aufgehen, daß die Macht als Gewand getragen werden mußte, mit dem letzten Ernst, den kein irdisches Gut, sondern allein das Symbol auferlegte« (ebd. 381); »Englands Herz mußte kalt bleiben; es sollte sich die Mächte verbinden, ohne sich binden zu lassen. Englands Politik war das Liebesspiel einer Frau, die entschlossen war, sich niemandem zu ergeben« (ebd. 383); aber »geopfert hatte sie sich unter der Maske, die sie trug, so wie der Schauspieler auch sein echtes, unwiederbringliches Leben unter der Maske verzehrt« (ebd. 392). Das spricht der Tower zur Zeit Wilhelms des Eroberers: »Bauplatz des Willens ..., nicht der reine vollendete Bau, der wieder zerfallen kann, weil er nur äußere Gestalt der Seele war, sondern Trümmerwerk von riesigen Massen türmt sich als Vermächtnis auf, und die Seele stirbt» (ebd. 143 f.). Das spricht aus der Einheit der Ruinen der Kathedralen mit dem Werk Shakespeares: »wie die Kathedralen hervorgingen aus dem von nordischer Kraft ergriffenen und bejahten romanischen Gesetz der Form, so auch die Tragödie Shakespeares«, aber »das Gedicht ist zerklüftet wie der Bau« (ebd. 401). Das spricht zuletzt der große Brand Londons zur

[4] Das Insel-Reich. Gesetz und Größe der britischen Macht. (574 S.) Leipzig 1936, Insel-Verlag. M 8.50.

Zeit Miltons, der als seine größte Gestalt den Satan formte: »langsam glühte die Stadt aus, verstreute sich die Wolke: als sei Satan, der sich drei Tage an der Glut gelabt, herabgestürzt und zu Asche geworden, um fortan tausendfach zu leben in Schutt und Staub« (ebd. 496). – Aber doch erscheint über dem »Gegenreich« mitten hierin der »Schimmer des Reichs«. Er erscheint in der »Stille« der »Angler« im innern Land, während rings die Kämpfe toben und austoben: »die Stille ist endlich mehr.... Am Ende ist alles Traum.... Der Fluß, an dem die Angler sitzen, zieht gelassen an ihnen vorüber.... Es wird langsam ruhiger: ... tiefste Enttäuschung an allem.... Das Gleichgültigste... gewinnt Bedeutung.... Das Große verliert sie.... Im vollkommenen Schweigen und Verschweigen des Gewesenen heilt das Leben« (ebd. 401 f.). Aber noch stärker atmet es von den Gräbern derer, die den Kampf zwischen Rom Cäsars und Rom Petri auslitten: da »diejenigen, die den Zwiespalt der Mächte erlebten wie ... John Henry Newman, der große Kardinal, Wesen und Schicksal ihres Volkes um vieles besser kannten als die kühnsten Kämpfer auf der einen oder der andern Seite.... Denn, was immer England erlitt, das trug John Henry Newman noch einmal aus« (ebd. 555). –

Also kündet sich das gesamte Geheimnis der Geschichte wie in einem End-Symbol in der scheinbar zufälligen und spurlos vorübergehenden Erscheinung Kaiser Lothars als des Kaisers, der nur wie eine Atempause zwischen den großen Sachsenkaisern und den Hohenstaufen sich gibt[5]. Er ist Symbol für die gegenseitige Werkzeuglichkeit von Empörung und Ordnung, da er als Sohn eines Empörers und selber zeitlebens Empörer gegen das Reich das Amt der Ordnung des Reiches übernimmt, daß nun die Verwandten der alten Kaiser an seiner Statt zu Empörern werden (Kaiser Lothar 28 ff.): es »rächte sich das Amt, gegen dessen Träger er sein Lebtag gestritten, indem es ihn selbst in Pflicht nahm» (ebd. 45) und er also dann in «so manchem Aufrührer und Verächter bestehender Ordnung nach dem Willen Gottes sich selbst begegnen und sich selbst bestrafen mußte« (ebd. 86), – aber nicht zu »leuchtendem Sieg«, sondern in unscheinbarer »Stetigkeit des Wirkens« (ebd. 91) und hinein in das »Schweigen« (ebd. 202) eines »Fragments«, das aber »gerade deshalb die höhere Sphäre zum Klingen bringt, weil der emporgeschnellte Pfeil die Erde nicht wieder erreichen soll« (ebd. 205). – Es kündet sich also abschließend die untergründige Dämonie des Reichs: »es ist das Wesen der Macht, sich zu zerspalten und gegen sich selbst zu kehren, gleich einem höllischen Tiere, dessen Teile sich absondern, um übereinander herzufallen« (ebd. 31). Es kündet sich aber mitten hierin die himmlische Gloriole des Reichs: die »Krone ... inmitten irdischen Seins« (ebd. 179) wie ein »Traumbild ... über den Trümmern irdischen Strebens, um ... sein Scheitern zu verklären mit dem Lichte des unerreichbaren Zieles« (ebd. 180). Es kündet sich darum das unbegreifliche Geheimnis des Reichs, das unauslöschlich im Kreuz gezeichnet und bezeichnet ist: »war dies

[5] Kaiser Lothars Krone. Leben und Herrschaft Lothars von Supplinburg. (212 S.) Leipzig 1937, Insel-Verlag. M 5.–

das Schickſal des Reichs, ewig ſich ſelbſt zu beſtreiten und nicht die geſammelte Kraft, ſondern nur, was ihm übrig blieb von ſolchem Streite, auszuſtrahlen in die Welt?« Denn auch für den Dichter einer Tragödie blieb »das Reich... tot« (im großen Unterſchied zu Camões für Portugal, Calderón für Spanien, Shakeſpeare für England), – »und doch wäre die Tragödie des Reichs auch der bedeutendſte Inhalt der deutſchen Tragödie geweſen, weil ſie das Höchſte durch das Sinnenfälligſte, das Überirdiſche durch das Irdiſche ausgedrückt hätte« (Weiße Blätter Auguſt 1935, S. 229 f.).

*

Die formale Metaphyſik der Geſchichte, die in dieſem Geſchichtsbild lebt, hat ſich damit bereits von ſelbſt geöffnet. – Sie gründet in der Unterſcheidung zwiſchen Politik und Geſchichte: Geſchichte iſt die Sphäre der »Geſetze des Glaubens, der Sitte, der Tradition« (Weiße Bl. März 1936, S. 66) und der »fertigen Formen« überhaupt als »Gegenwart der Vergangenheit« (ebd. 68) und als »immerwährender Kampf der Zeit um die Beziehung zum Abſoluten« und alſo als »Sphäre des von Gott durchwirkten Seins« (ebd. 69), – während Politik »die Sphäre der Tat« iſt (ebd. 69). Heinrich VIII. bezeichnet den »Verſuch..., den Kreis der Politik ſo ſehr zu erweitern, daß er den der Geſchichte überdeckte«, während Philipp II. umgekehrt »das Geſchichtliche auch zur Mitte des Politiſchen machen wollte« (ebd. 69). Es kommt aber an auf »klare Trennung«, durch die die »Wechſelwirkung« möglich wird, die erſt »dem Weſen des Menſchen« entſpricht, »der wohl wirken und ſich behaupten ſoll, deſſen letzte Aufgabe es aber iſt, ſich zu erfüllen und Gott zu dienen« (ebd. 69 f.). – So aber wird es zu einem je neuen Kampf zwiſchen Glauben und Macht: ſie »durchdringen einander und ſuchen einander zu verſchlingen.... Der Glaube ſinkt ohne die Macht, die Macht ohne ihn. Zuletzt, jenſeits der Welt, ſiegt der Glaube, wenn er die Welt ganz durchdrungen und überwunden hat; wenn er an ihr Ende und durch ſie hindurch ganz zu ſich ſelbſt gelangt iſt« (Inſelreich 29 f.). Eben darum ſind »im Geheimen... die Mächtigen alle verwundet, und es bedarf nur der Verfinſterung der Geſtirne, des erſten Erklingens der Heilsbotſchaft, damit die Wunde ſich öffnet« (ebd. 28). Eben darum iſt es ſchärfer die Verwundung durch ein »immer währendes Gericht, in dem Verklagte, Kläger und Richter ſchuldig und abgeurteilt werden« (ebd. 554). – So iſt es das »Amt der Könige... das Furchtbarſte zu umarmen und ihm ſeinen Schrecken zu nehmen« (ebd. 18): »ſtark genug..., auch das Vergebliche zu wollen; er muß den noch nicht geſchehenen Zuſammenbruch in ſich überwunden haben, wenn die ſtillere Welt der andern nicht zuſammenbrechen ſoll« (Hohenzollern 11). Es kommt an auf die »Einswerdung mit dem tragiſchen Geſetz der Geſchichte: auf den Entſchluß, das ewige Nichts hereinzunehmen in unſere Tat« (ebd. 304): »die Verneinung des Untergangs bedeutet zugleich die Verneinung des Aufſtiegs und der Vollendung« (Philipp II. 186). – So iſt aber auch und gerade der Untergang nicht Selbſt-Sinn, ſondern Dienſt zum »Symbol« als »der einzigen Möglichkeit dauernder Wirkung« (ebd. 336). Nicht gibt es eine »Unvergänglichkeit der

Macht«, sondern allein »Unvergänglichkeit des Symbols« (Hohenzollern 300), und »der Schmerz ist die Brücke zum Symbol« (Philipp II. 326): »der einzige Lohn für ungeheure Leiden: das Wappentuch, das Bild der Idee« (ebd. 249). So wird es ein Dienst für Herren wie Empörer: »ihrer aller geheimes Erkennungszeichen mußte das Opfer sein« (Kaiser Lothar 171). – So wird der scheinbar sinnloseste »Vorgang« zur Sinn-»Gestalt« (Hohenzollern 303), wie das »vollkommene Ideal« rein entsteigt dem wie Sand verrinnenden Portugal (Portugal 45): »in diesem idealen Sinne ist der unbeirrbare Aufstieg einer Nation als Trägerin einer göttlichen Sendung das heroische Vermächtnis Portugals an die Welt« (Camões 154). »Im Ring des Todes allein gelingt die Erfüllung, so wie im Ring der Erde allein der Mensch, ein Gefangener seiner Tat, einer Wirklichkeit genügt, die nicht von der Erde ist« (Hohenzollern 10).

Dieses Ganze aber steht im Widerstreit einer doppelten Erscheinung (als Geheimnis des tödlichen Gegensatzes zwischen den geschichtlichen Mächten: Spanien und England, Habsburg und Hohenzollern usw.). – Das grundlegende Symbol hierfür ist das Aug-in-Aug zwischen Ignatius von Loyola und Kalvin. »In Ignatius von Loyola war die Tat nicht mehr zu trennen vom Glauben, der Glaube nicht mehr von der Tat« (Philipp II. 119), in der »Absicht der Exerzitien ..., die göttliche Macht im Leben des einzelnen zum Schicksal werden zu lassen« (ebd. 124): »im Gehorsam allein ist die Erlösung des Handelns beschlossen« (ebd. 127). Kalvin setzte anstelle von »Gottes Atem« den »Atem des verehrenden Menschen« und also im »Mut zu einem beispiellosen, nie geübten Zwang im Namen der Freiheit« (Inselreich 411): »mit der Wahl allein, nicht mit vererbtem Recht (setzt) ... sich ... Gottes Willen auf Erden durch« (ebd. 412). »Es lebte nur einer, der stark genug war, Kalvin entgegenzutreten, und wohl stärker, weil er reicher war: Ignatius. Jetzt und im ganzen Jahrhundert kämpften der Pikarde und der Baske um die Welt, um die Seelen; und vielleicht werden noch Jahrhunderte hingehen über diesem Kampf. Und da ihre Ziele einander völlig entgegengesetzt waren, so mußten ihre Straßen sich schneiden: der dienende Ritter und der aristokratische Bürger waren sich einig im Wissen um die Form. Und sie waren auch einig in der letzten Sehnsucht: wenn Ignatius im steinernen spanischen Gebirge aufsah zu den Sternen, so füllten sich seine Augen mit Tränen; erhob Kalvin in den engen Straßen Genfs seinen Blick, so hörte er, der auf der Erde kein Lied vernehmen wollte, Gesang: es war ‚die Melodie der stummen Kreaturen', das Lob des Herrn« (Inselreich 418). – Das Symbol vollendet sich in den Gegensatz zwischen Donoso Cortés (der kurz vor seinem Tode Jesuit werden wollte) und Friedrich Nietzsche (dessen amor fati wahrhaft kalvinisch ist). Donoso Cortés' Wort ist »Ich vertrete die Tradition« (Weiße Bl. Januar 1935, S. 13) und doch als Wort eines Mannes aus »Konquistadorenblut«, der selber zuerst der Revolution gehuldigt hatte (ebd. 15). So hat er »den Mut zur letzten tragischen Erkenntnis, die selbst den Blick auf das Ende nicht mit einer Illusion vertauscht« (ebd. 19): »der Kampf, der als Auftrag verstanden wird, bedarf keiner weiteren Bestätigung; ja, es ist endlich gleichgültig, was

kommt, sofern noch in uns eine Wirklichkeit ist, stark genug, das Leben zu tragen und zu einem Einsatz für Größeres, als das Leben ist, zu bewegen« (ebd. 20). In Nietzsche, der aus der großen »Schlachtenebene« Deutschlands stammt (Weiße Bl. Juli 1935, S. 194), toben »alle Kämpfe des alten, des zerfallenden und sterbenden Reiches« fort (ebd. 195) hinein in den äußersten »Versuch, das Unendliche zu vernichten«, wie einst das deutsche Volk »sich von ihm verzehren ließ« (ebd. 197), – aber daß »die Natur dieses Volkes, die bisher durch das Ja sich ausdrückte, nun durch das unmögliche Nein« sich erweise (ebd.): »dem Glauben hatte im Grunde das ganze Leben des Verneiners ... gedient, nicht nach seinem, sondern nach einem höheren Willen; denn indem es erwies, daß ein Leben ohne den Glauben nicht möglich ist, machte es wieder Raum für den Glauben. Alle, die auf Erden mit dem Einsatz ihrer ganzen Seele streiten, streiten für Gott« (ebd. 198)[6].

In diesen Gegensätzen ist es aber zuletzt ein Gegensatz zwischen Verzweiflung und Verzweiflung. Auf der einen Seite steht die »furchtbare Verzweiflung«, die sich hinter allen Ausbrüchen der Gottlosen birgt (Weiße Bl. Okt. 1936, S. 289): die »Not des vor sich selbst fliehenden, sich in Selbsthaß erniedrigenden Menschen« (ebd. 290), – bis hinein in das Maskenspiel eines »Empörers«, »so viel wie Gott zu sein, da er Gottes Reich auf dem Wege der Empörung mitbegründen will« (Weiße Bl. Nov. 1935, S. 325). Auf der andern Seite steht die »Verzweiflung, die spanischer Gläubigkeit eigen ist« (Weiße Bl. Okt. 1935, S. 291): als das »Glück der Blitze« (Philipp II 144) der »Vernichtung der persönlich begrenzten Existenz in der Gottes« (ebd. 152), und also »das stärkste Nein« als »das stärkste Ja« (ebd. 161), – aber eben darum als Dienst, nicht als Willkür: der Mensch »soll sich als Zeuge vollenden und fallen« (Weiße Bl. Nov. 1935, S. 326). »Das Wesen Satans ist Verzweiflung, die sich in sich selbst verbeißt gleich den an die Außenwände der Dome verbannten Tieren, und sein Reich wird dort erst enden, wo der Mensch es wagt, in die Ewigkeit zu blicken im Bewußtsein des Opfers und der Schuld und stark durch den Glauben an die Auferstehung der Toten« (Weiße Bl. Okt. 1936, S. 292).

Doch eben hierin erhebt sich das eigentlich christliche Kreuz gegen das Kreuz, wie Schneider es in der Geschichte sieht. – Auf dem Grund seiner Bücher lagert selber jene »grundlose Schwermut«, die er Portugal zuschreibt (Portugal 6) und die für ihn mit dem Russischen verschwimmt (ebd. 39): für die das »Idyll« nur »der mildeste Ausdruck des Tragischen« ist (Philipp 201). Er gibt ihr selber den rechten Namen: »Tod als Steigerung« (Camões 109). Damit gehört zusammen, daß das Fichte-Buch eine solche Synthese von Fichte und Spengler sichtet, darin Fichte durch Spengler hindurch als »Vollender des Historischen« erscheint: »denn auch der Untergang muß als ein Aufgang erscheinen, damit er vollzogen werde« (Fichte 243). So spitzt es sich im selben Buch darum endlich ins Äußerste zu, da

[6] Vgl. vom Verf. Dionysisches und christliches Opfer (diese Zeitschrift April 1935); Heroisch, Paderborn 1936; Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche (Zeitschr. für Aszese und Mystik 1936, S. 257–298).

die reine »Haltung« unabhängig wird vom »Gehalt« (15) und hierdurch und hierin eine »Tragik des Untergangs« verschwindet in eine »Tragik des Werdens« (240): »mag selbst die Tradition vergehen...: diese Freiheit ewig sich fortsteigernder Verwandlung ist die letzte Möglichkeit unseres Lebens« (239). Bei aller Betonung eines Gott »über« den Völkern (Weiße Bl. Febr. 1935, S. 38), des »Geheimnisses« des Abstiegs und Aufstiegs Gottes (in der Menschwerdung) als der »Mitte der höchsten Werke« (Inselreich 163), und der Kirche als der »unveränderlichen Form, die sich mit dem Gehalt der Zeiten füllt« (ebd. 263), – bei all dem bleibt es also doch immer noch der Kosmos und die Geschichte eines natürlichen »Kreuz«: wahrlich das Blicken »in die Ewigkeit« im Geheimnis des Untergangs (Weiße Bl. Okt. 1936, S. 292), aber eben nicht das Blicken von der Ewigkeit her. Darum übersetzt Schneider im Portugal-Buch das »todo mentira« nicht mit »Lüge«, sondern mit »Traum und Wahn« (35): so daß an Stelle einschneidenden Jenseits' ein verdämmerndes Diesseits tritt. Darum gibt er im Philipp-Buch gegen einen scheinbaren Aktivismus des hl. Ignatius der Mystik des »asiatischen Vermächtnis« (163) des Karmel den »Kranz, der als Zeichen der Vollendung allein den Untergehenden verliehen wird« (131): so daß an Stelle einer Erlösungs-Sendung von oben her, bei Ignatius wie bei Teresa, die innerweltliche Spannung zwischen Aktiv und Passiv tritt. – Das »Kreuz in der Geschichte« ist aber nicht ein »Untergang zum Aufgang«, sondern »Aufgang im Untergang«: da die Allmacht Gottes in der Ohnmacht von Bethlehem erscheint und die Allmacht Gottes es »vollbringt« in der größeren Ohnmacht von Golgatha und die Allmacht Gottes es »vollendet« ins Geheimnis des »Gott alles in allem« in der vollendeten Ohnmacht der Kirche: »Gott Triumphzug haltend über uns und mit uns und in uns in Christo Jesu« (2 Kor. 2, 14). Und die »Auferstehung der Toten« (Weiße Bl. Okt. 1936, S. 292) ist nur insofern ein »Ende zu dem hin...«, als ihr »Entsprung« in Christo dem Auferstandenen und uns, den mit Ihm Auferstandenen in der Taufe (Eph. 2, 6), sich entfaltet zu seiner »Fülle« (1 Kor. 15, 20–23), indem das bereits bestehende »Sein« der »Kinder Gottes« kommt zum »Offenbarsein« (1 Joh. 3, 2): also daß alle bereits anhebende »Erschütterung« des »ersten Himmels und der ersten Erde« hinein in die »Flammen« (2 Petr. 3, 12) tiefer und entscheidender und wirklicher ist der bereits anhebende Anbruch des Strahlens und Strömens des »neuen Himmels und der neuen Erde« (Offb. 21). Kreuz als »Tod im Leben« ist noch Schwermut der Natur, zur gefährlichen Versuchung einer Magie des Untergangs, wie Schneider selber spürt. Kreuz in Wahrheit und Wirklichkeit ist »Leben im Tod« und eben darum Auftrag und Sendung ins Leben hinein, wie es gerade am Karfreitag der Hymnus singt:

Banner des Königs schreiten vor,
glutblitzt des Kreuzes Geheimnis,
darin Leben den Tod durchtrug
und im Tod das Leben hervortrug!

Priestertum und Sudetendeutschtum

Von Josef Albert.

Für die größte auslanddeutsche Gruppe, die Sudetendeutschen, die die Länder Böhmen und Mähren in der Tschechoslowakei bewohnen, sind Tage der Entscheidung angebrochen. Das deutsche Dreieinhalbmillionenvolk ist frühzeitig von der Welle der »Aufklärung« heimgesucht worden; im alten Österreich wurde der Josephinismus vor 150 Jahren der Hauptträger dieser Erscheinung, die in Böhmen und Mähren ihren bedeutenden Niederschlag fand. Es blieb nicht aus, daß viele den entbrannten Kampf gegen die Kirche als eine Befreiung von »unwürdigen Banden« ansahen, die den Fortschritt »hemmten«. Dieser »Fortschritt« wirkte sich allerdings dahin verhängnisvoll aus, daß nicht nur auf geistigem Gebiet eine Lockerung der Begriffe eintrat, die die Stützen des menschlichen Denkens und der menschlichen Sittlichkeit wankend machte, sondern in seinem Gefolge wurde gerade in den Sudetenländern sehr bald der Liberalismus auf wirtschaftlichem Gebiet ebenso stark. Dieser zog den Marxismus nach sich, der, als endlich auch noch die Los-von-Rom-Bewegung zu Ende des vorigen Jahrhunderts hinzutrat, in Mitteleuropa eines seiner Hauptarbeitsfelder sah. Der Weltkrieg unterbrach für kurze Zeit diese Entwicklung. Doch nach seiner Beendigung tauchte, um die Summe der leiblichen und seelischen Nöte voll zu machen, der neue Feind der Menschheit, der letzte Erbe der »Aufklärung« und des Marxismus, auf: der östliche Bolschewismus. Zum Glück ist, noch bevor dieser Bolschewismus in den Sudetenländern festen Fuß fassen konnte, die Gefahr erkannt worden; man hat zur Besinnung aufgerufen, und der größte Teil des Volkes hat sich diesem Mahnruf nicht verschlossen. Seitdem geht ein Ringen im Volke vor sich, das unsere volle Aufmerksamkeit verdient. Das Hauptmerkmal dieses Ringens ist die Erkenntnis, daß die Wurzel aller entstandenen Übel, mögen sie von noch so materieller Natur sein, im Geistigen liegt. Das steht bei allen Einsichtsvollen fest. Je mehr diese Erkenntnis aber durchbricht, um so größer wird die Verantwortung der Kirche vor dem Volke, weil es offen zu Tage liegt, daß der Weg von der Kirche fort, der die unglücklichen Entwicklungen nach sich zog, wieder in das Tor der Kirche einmünden will. Das Wiederaufbauwerk stellt die Diener der Kirche vor die ganz entscheidende Aufgabe, das Letzte und Fundamentale in den Dienst des Volkes zu stellen: die Religion.

Das Gewicht der Religion tritt auch vom rein Völkischen her besonders deutlich hervor. Das Sudetendeutschtum ist von einem schweren Geburtenrückgang bedroht, und der Rückgang ist überall dort zu finden, wo es nicht möglich war, der liberalistischen Denkungsart einen genügenden Damm entgegen zu setzen, vorab in den Städten und den städtischen Einflußgebieten. Im Vergleich zu den Geburten vor etwa zehn Jahren, die schon damals zu niedrig waren, fand seitdem ein Ausfall von 120 000 sudetendeutschen Kindern statt. In jenen

Gegenden, wo das Volk vor den Zeitströmungen bewahrt blieb und zugleich gläubig weiterlebte, blieb selbst bei größter leiblicher Armut der Lebenswille stark. Die klarsten Beweise hierfür liefern der arme, abgelegene Innenteil des Böhmerwaldes, das ganz verarmte Adlergebirge im Osten Böhmens und Teile des großen Schönhengstergaus in Mähren. Dort, wo die Lebensexistenz am besten gesichert wurde, aber die Religion fehlte, ist der Geburtenrückgang aus Gründen des menschlichen Wohllebens sogar am stärksten. Auch die Frage des völkischen Nachwuchses ist also – das lehrt uns das sudetendeutsche Gebiet ganz eindringlich – bei aller Mitwertung der wirtschaftlichen Nöte in allererster Linie eine Angelegenheit des innern sittlichen Menschen. Es hat auch die Religion in diesem Sinne als eine Erhalterin des Volkstums zu wirken.

Jede religiöse Erneuerung und Betreuung ist nun an das Priestertum gebunden. Das Priestertum in den Sudetenländern aber hat selbst schwere Schläge durch die Aufklärung erlitten. Die schlimmste Folge einer glaubensmüden Zeit ist immer die, daß die Mütter ihrem Volke keine Priester mehr schenken. Wohl hat das Sudetendeutschtum immer noch Priester hervorgebracht, und zwar wiederum in den armen gläubigen Gebieten, aber die Zahl der Priester reichte bei weitem nicht mehr aus. Auch wirkte die Atmosphäre des Liberalismus auf einen Teil der Priester selbst, so daß auch dadurch die Zahl der eifrigen Seelenhirten abnahm. So kam es, daß allmählich ein großer Mangel an Priestern eintrat und die einmal entstandenen Lücken nicht mehr ausgefüllt werden konnten. Darum gibt es heute eine bedeutende Zahl von Kirchen und Kapellen, die nur noch ganz selten einen Gottesdienst sehen, der von einem ortsfremden Geistlichen gehalten wird. Anderwärts liest ein Priester zwar täglich die Messe, aber selbst an den Sonntagen findet sich nur eine kleine Schar von Gläubigen ein. Wieder anderwärts aber gibt es Kirchen, die mit Andächtigen gefüllt sind, wo die Gottesdienste sehr festlich gestaltet werden und Gesang und Musik feierlich erklingen. Das Sudetendeutschtum besitzt auch heute noch eifrige Priester und eifrige Gläubige. Es fällt aber in den religiös erlahmten Gebieten die Tatsache auf, daß selbst viele noch gläubig Gebliebene das Meßopfer nicht mehr als den Mittelpunkt des religiösen Lebens betrachten. An dieser Tatsache erkennt man am besten die Eigenart des religiös bedrängten Deutschtums. Fast alle religiös gleichgültig Gewordenen – wenigstens soweit es sich um die großen, einfachen Massen des Volkes handelt – wollen im letzten Grunde ihren Glauben nicht eigentlich aufgeben. Sie hängen noch irgendwie an ihm, sie beten noch, bekreuzigen sich bei vielen Gelegenheiten; aber sie glauben des kirchlichen Lebens und der Sakramente entbehren zu können. Wenn man dies berücksichtigt, so wird einem die ganze gefährliche Lage klar, in der diese Massen schweben; und die Gefahr ist um so größer, je weniger sie vom Volke erkannt wird.

Die Gestaltung der Seelsorge wird durch die Art der sudetendeutschen Siedlungsräume, die völkische Gruppierung und die Vermischung großer deutscher Volksteile mit dem tschechischen Volk noch weiter erschwert. Annähernd ein

Drittel der Deutschen wohnt in Nordböhmen, vom östlichen Adlergebirge über die Sudeten hinweg bis zum Erzgebirge im Westen. Fünfzig Kilometer landeinwärts stößt dieses Gebiet bis an die tschechische Sprachgrenze südlich der Bischofsstadt Leitmeritz vor. Wenn bis 1918 dieses größte und geschlossene deutsche Sprachgebiet noch rein deutsch war, so ist seitdem eine beträchtliche tschechische Minderheit eingewandert, die auch die kleinen Orte durchsetzt. Die einwandernden Tschechen huldigen häufig der liberalistischen Weltanschauung, wodurch sich die Gefahren für die Deutschen erhöhen. Auch die weiter östlich und südlich wohnenden Deutschen, die im Egerland und im Böhmer Wald, leben mit einer tschechischen Minderheit – im Böhmer Wald fast nur in den Randgebieten – zusammen, und das gleiche gilt von den Sprachinselbewohnern im Böhmisch-Iglauer und Landskroner Gebiet im Osten. Außerdem stellen die Deutschen einen Teil der Bevölkerung in den binnenländischen, überwiegend tschechischen Städten Pilsen, Budweis und Prag. In Mähren liegen die Verhältnisse ähnlich: sowohl in dem großen Sprachgebiet im nördlichen Mähren-Schlesien und im angrenzenden Schönhengstergau wie im südlichen Landstrich um Znaim. Auch wohnen viele Deutsche in den Sprachinseln von Olmütz, Brünn und Mährisch-Iglau mit den Tschechen zusammen.

Von all diesen Gebieten ist nur ein einziges, und zwar das überwiegend deutsche Nordböhmen, in einer deutschen Diözese mit einem deutschen Bischof zusammengefaßt. Es ist die Diözese Leitmeritz, eine der räumlich ausgedehntesten und schon deshalb schwierigsten Diözesen der Welt. Die übrigen Sprachinseln Böhmens werden seelsorgerisch von den mit einem tschechischen Bischof besetzten drei böhmischen Diözesen Prag (Erzdiözese), Budweis und Königgrätz betreut und in Mähren von den zwei tschechischen Diözesen Olmütz (Erzdiözese) und Brünn.

Auffallend tritt in allen Diözesen trotz der religiösen deutschen Not der Vorrang der Deutschen vor den Tschechen bezüglich ihres glaubensmäßigen Bekenntnisses und der Stellung des Priesternachwuchses in Erscheinung. Dies muß hervorgehoben werden. Unter Bekenntnis ist hier die freiwillige Eintragung der Religionszugehörigkeit seitens der Deutschen aus Anlaß der Volkszählungen verstanden. In diesem öffentlichen Bekenntnis kommt ein eigentlicher Glaubensabfall nur zu einem ganz geringen Bruchteil zum Ausdruck; so sehr fühlen sich auch die »aufgeklärten« Massen noch religiös und – katholisch. Wenn in diesem Umstand, wie erwähnt, eine der größten Gefahren liegt, so wird damit zugleich doch auch der tiefere, durchaus noch nicht ganz erstorbene Urquell des Glaubens sichtbar. In der Diözese Leitmeritz gibt es insgesamt 1,8 Millionen Einwohner, die zu zwei Drittel deutsch und zu einem Drittel tschechisch sind. 1,4 Millionen tragen sich davon als römisch-katholisch ein, und zwar von den Deutschen allein 1,1 Millionen, das sind 90 Prozent. Nur 100 000 deutsche Nichtkatholiken bleiben übrig. Von diesen ist die Hälfte evangelisch oder altkatholisch, und nur die übrige Hälfte hat sich als konfessionslos eingetragen. Da es aber in der Diözese insgesamt rund 200 000 Konfessions-

lose gibt, so stellen also die Deutschen hiervon, obwohl sie zwei Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen, nur den vierten Teil. Die Erzdiözese Prag umfaßt 2,8 Millionen Einwohner, die zu 25 Prozent deutsch sind. 1,9 Millionen tragen sich wiederum als römische Katholiken ein, von denen die Deutschen 630 000 stellen. Da die Gesamtzahl der Deutschen sich auf rund 700 000 beläuft, also sich wieder 90 Prozent offen als katholisch bezeichnen, so bleiben auch hier nur 70 000 deutsche Nichtkatholiken übrig. Auch von diesen sind die meisten evangelisch oder altkatholisch, und nur 14 000 nennen sich konfessionslos. Es ist bei dieser Zahl zu bedenken, daß in der Erzdiözese Prag mit der Landeshauptstadt Prag in ihrer Mitte die größte Zahl aller Konfessionslosen Böhmens überhaupt lebt, nämlich 350 000. Trotzdem tritt nur die geringe deutsche Zahl in Erscheinung. Die Hauptzentren der Glaubenslosigkeit sind die Städte Prag und Pilsen. Prag zählt unter 1 Million Einwohnern etwa 130 000 Konfessionslose, wozu aber nur einige hundert Deutsche sich rechnen. Pilsen zählt unter 165 000 Einwohnern 50 000 Konfessionslose, wozu ebenfalls nur etwas über 200 Deutsche sich zählen. Die nächste Diözese Budweis, im Süden Böhmens, umfaßt 1,1 Millionen Einwohner, die zu 21 Prozent deutsch sind. Es gibt hier insgesamt 1 Million Katholiken, so daß die Diözese den stärksten katholischen Anteil überhaupt hat. Davon sind 233 000 Deutsche, bei 236 000 Deutschen insgesamt. Es bleiben also hier, da sich 99 Prozent als katholisch öffentlich eingetragen haben, nur 3000 deutsche Nichtkatholiken. Selbst von diesen nennen sich nur 400 konfessionslos, bei einer Gesamtzahl der Konfessionslosen von 33 000. Die vierte und letzte böhmische Diözese Königgrätz, im Osten des Landes, zählt 1,6 Millionen Einwohner, die zu 15 Prozent Deutsche sind. Im ganzen gibt es hier 1,1 Millionen römische Katholiken, von denen die Deutschen 235 000 stellen. Da aber alle Deutschen zusammen nur 245 000 ausmachen, also selbst in dieser so überwiegend tschechischen Diözese mit starkem liberalen Einschlag 96 Prozent aller Deutschen sich zum Katholizismus bekennen, so bleiben nur 10 000 deutsche Nichtkatholiken übrig. Von diesen rechnen sich 4300 zu den Konfessionslosen, bei nicht weniger als 115 000 Konfessionslosen insgesamt. Dann bleiben noch die beiden mährischen Diözesen Olmütz und Brünn. Die Erzdiözese Olmütz mit 1,9 Millionen Bewohnern, zu 27 Prozent deutsch, weist 1,7 Millionen römische Katholiken auf, von denen 490 000 Deutsche sind. Da es insgesamt 520 000 Deutsche gibt, also auch hier 94 Prozent sich katholisch nennen, bleiben nur 30 000 Andersgläubige oder Ungläubige übrig. Als konfessionslos bezeichnen sich 6000 Deutsche bei 52 000 insgesamt. In der Diözese Brünn endlich (Brünn ist die Hauptstadt Mährens) die 1,25 Millionen Einwohner zählt, von denen 17 Prozent Deutsche sind, gibt es 1,1 Millionen römische Katholiken. Davon sind 200 000 Deutsche, und die Gesamtzahl der Deutschen beläuft sich auf 213 000. Wie in Olmütz, so bekennen sich auch hier 94 Prozent der Deutschen als katholisch, und es bleiben nur 13 000 Nichtkatholiken übrig. Davon haben sich wieder nur etwas über 1200 Deutsche als konfessionslos, bei 35 000 Konfessionslosen insgesamt, eingetragen. Die Stadt

Brünn, das mährische Zentrum der Glaubenslosigkeit zählt allein die Hälfte aller Konfessionslosen, nämlich annähernd 18 000. Auch hier rechnen sich nur 900 Deutsche dazu.

Ganz auffallend ist also in der Tat das äußere Bekenntnis des sudetendeutschen Volkes zur katholischen Kirche. Die religiösen Wurzeln sind bei der übergroßen Mehrheit durchaus nicht erstorben, wenn auch noch so tief verschüttet. Die furchtbaren Enttäuschungen der Nachkriegsjahre mit ihrer leiblichen und seelischen Not, die im Gefolge des liberalen und marxistischen Zeitalters lagen, haben bei vielen religiös Ermüdeten wenigstens eine gewisse Bereitschaft zum Glauben neu geschaffen. Es kommt nur auf die Auswertung dieser Bereitschaft und die Erschließung der Herzen an. Überall ergeht der Ruf nach religiösen Führern, nach Priestern. Selbst dort, wo scheinbar die Kirche vollends verworfen wird, wo man sie der »Bildung« wegen nicht mehr »anerkennt« – in welchen Gefahren schweben da z. B. die Schüler der höheren Schulen; wie groß ist die Zahl dieser Schüler, die mit den Dingen der Kirche nichts mehr zu tun haben wollen –, ist doch noch ein verschüttetes Glaubenskorn vorhanden.

Es wirken nun zur Betreuung der gewaltigen Massen in der Diözese Leitmeritz nur rund 860 Geistliche (davon etwa der sechste Teil Ordensgeistliche), worunter sich eine bedeutende Anzahl Reichsdeutscher, die zumeist schon vor dem Kriege dorthin kamen, befindet. Diese Zahl reicht bei weitem nicht aus. Nicht weniger als fünfzig Seelsorgestellen mußten bis heute völlig unbesetzt bleiben, während bei vielen andern eine ganz ungenügende Kräftebesetzung vorhanden ist. Der deutsche Bischof in Leitmeritz ist einer der eifrigsten Seelenhirten, aber es fehlen ihm die Hilfsorgane, die Priester und auch die materiellen Mittel. Hinzu kommt, daß die heutige Pfarreinteilung den wirklichen Bedürfnissen schon seit langem nicht mehr entspricht und eine weit größere Zahl von Pfarrstellen eingerichtet werden müßte. Aber auch hier ist bis jetzt alles an den notwendigen Mitteln und Kräften gescheitert. In der Erzdiözese Prag wirken etwa 260 deutsche Geistliche als Seelsorger, von denen rund 210 Weltpriester und 50 Ordensgeistliche sind. Auch hier entspricht die alte Pfarreinteilung seit langem nicht mehr den Bedürfnissen; aber eine Änderung war bis jetzt nicht möglich, da auch hier die Mittel und die Kräfte fehlen. Von den vorhandenen Seelsorgestellen sind hier nicht weniger als rund 80 unbesetzt. Das ist der vierte Teil aller deutschen Seelsorgestellen überhaupt. (Auch bei den Tschechen sind rund 180 Stellen nicht besetzt.) Fast die Hälfte der deutschen Priester hat in der Prager Erzdiözese, wie auch anderwärts, das fünfzigste Lebensjahr überschritten, weil der genügende junge Nachwuchs fehlt. Pensionierungen auch ältester Geistlicher können nur in den seltensten Fällen vorgenommen werden. Die Verhältnisse in den übrigen tschechischen Diözesen mit deutscher Bevölkerung, in Budweis, Königgrätz, Olmütz und Brünn, zeigen ein ähnliches Bild wie das in der Prager Diözese. Auch den tschechischen Bischöfen fehlen die Mittel und Priester zur ausreichenden Betreuung.

In allen sechs Diözesen Böhmens und Mährens zusammen konnten im vor-

letzten Jahr 150 deutsche und tschechische Neupriester geweiht werden. Im gleichen Jahr wiesen diese Diözesen aber einen Verlust durch Tod von 154 Priestern auf. Die Lücken konnten also nicht einmal ausgefüllt werden. Nur in der deutschen Diözese Leitmeritz und in der mährischen Diözese Brünn überwog der Neupriesterzuwachs die Sterblichkeit. In Leitmeritz wurden 21 Neupriester und 8 Sterbefälle gezählt und in Brünn 32 Neupriester und 24 Sterbefälle, während in Prag das Verhältnis umgekehrt 25:36, in Budweis 12:19, in Königgrätz 18:26 und in Olmütz 42:44 war. Die Tatsache, daß seit Jahrzehnten nur wenige junge Kräfte in die Seelsorge kamen und eine Überalterung des Priesterstandes eintrat, kommt bei diesen Zahlen sehr stark zum Ausdruck. Und doch trat etwas Erfreuliches für die Deutschen bereits im vorletzten Jahre ein. Die Zahl der deutschen Neupriester überwog in allen Diözesen die Zahl der verstorbenen Priester. Die Deutschen sind also in der Stellung des Priesternachwuchses nunmehr den Tschechen voraus; seit fünf Jahren ist ihre Zahl ständig im Steigen begriffen, wenngleich sie bei weitem noch nicht den Bedürfnissen entspricht. Über die Priesternachwuchsfrage unterrichten uns am besten die Zahlen der Theologen in den böhmischen und mährischen Priesterseminaren. Es studierten in der ersten Hälfte des letzten Jahres in den 4 Priesterseminaren Böhmens insgesamt 303 deutsche Theologen gegenüber 310 tschechischen. Trotzdem also die Zahl der tschechischen Katholiken um die Hälfte höher ist als die der deutschen, kommen die deutschen Theologenzahlen den tschechischen fast gleich. Von den 303 befanden sich im Priesterseminar zu Leitmeritz 102 (Tschechen 36), in Prag 99 (Tschechen 97) – selbst in der größten tschechischen Erzdiözese, wo der deutsche Anteil nur ein Viertel der Bevölkerung beträgt, hatten also die deutschen Theologen die Mehrheit –, in Budweis 53 (Tschechen 87) und in Königgrätz 49 (Tschechen 90). In den beiden mährischen Seminaren Olmütz und Brünn stehen die Tschechen zwar besser da, aber sie bleiben ihrer Volkszahl entsprechend doch noch zurück. In Olmütz wurden 87 Deutsche und 201 Tschechen gezählt und in Brünn 34 Deutsche und 141 Tschechen. Es soll hier ergänzend hinzugefügt werden, daß auch das tschechische Volk als Gesamtheit in weitestem Umfang von den Strömungen der Aufklärung ergriffen wurde. Im gegenwärtigen Winterhalbjahr hat die Aufnahme von Theologen in allen Priesterseminaren einen fühlbaren Rückschlag erfahren, zum Teil um die Hälfte. Die schwachen Jahrgänge aus der Zeit des Krieges sind hier die Ursache. Alle Priesterseminare Böhmens und Mährens sind zweisprachig, da sie von Kandidaten beider Nationen besucht werden. Das gleiche gilt von den eigentlichen Theologischen Anstalten, von denen nur Prag eine Ausnahme macht. Da es in Prag eine deutsche und eine tschechische Universität gibt, so sind auch die jeweiligen theologischen Fakultäten rein tschechisch und deutsch. Jedoch auch in Prag ist die Seminarausbildung für die Angehörigen beider Nationen gemeinsam, also zweisprachig.

Was die sog. Knabenseminare anbelangt, in denen katholische Knaben, die sich später dem Theologiestudium widmen wollen, ihre Gymnasialausbildung

erhalten, so sind diese Seminare im allgemeinen sehr stark besucht. Es ist das ein Zeichen dafür, daß in der sudetendeutschen Jugend, die noch im Knabenalter steht, durchaus das Ideal des Priestertums lebendig ist. Immer wieder werden dem Sudetendeutschtum neue Priesterberufe erweckt. Natürlich stellen auch die gewöhnlichen staatlichen Gymnasien einen Teil der späteren Theologiestudenten. Aber die Knabenseminare sind die Hauptträger des Priestertums. Auf das Ganze gesehen, gelangt jedoch nur eine verhältnismäßig kleine Zahl aus diesen Seminaren zum wirklichen Stand des Priesters. Wie die Statistik erweist, kommt nur etwa jedes achte bis zehnte Kind, wenn es aus den religiös gleichgültigen Gebieten stammt, zum Ziele. Einmal wirkt in dem Kinde bereits der lau gewordene Familiensinn in bestimmtem Grade fort, so daß das Kind damit zu kämpfen hat, und zum andern Mal drohen ihm Gefahren, wenn es während seiner Ausbildungszeit in den Ferien in seiner Heimat weilt, wo vielleicht nicht einmal ein Priester sich seiner annehmen kann. Es gibt im engeren Sinn zwei gutbesuchte große Knabenseminare im deutschen Sprachgebiet. Das eine davon befindet sich in der Leitmeritzer Diözese, in dem berühmten nordböhmischen Wallfahrtsort Mariaschein, wo es 1851 gegründet wurde, und aus dem bis heute annähernd 750 Theologen und Priester hervorgegangen sind. Es zählt augenblicklich rund 450 Schüler. Das andere ist in Duppau in der Diözese Prag und hat seit seiner Gründung im Jahre 1896 annähernd 150 Theologen und Priester gestellt. Heute wird es von etwa 250 Schülern besucht. Neben diesen zwei Instituten gibt es noch zwei größere Konvikte. Von diesen ist das eine in Mies, 1883 gegründet, und faßt beinahe 200 Schüler. Etwa 170 Priester und Theologen konnten aus ihm hervorgehen. Das andere ist in Freudenthal, 1919 gegründet, und faßt annähernd 250 Zöglinge. Es hat bis heute rund 100 Schüler dem Studium der Theologie zugeführt.

Günstiger ist das Bild, das die deutschen Klöster im Sudetenland mit ihrem Nachwuchs bieten. Die katholischen Orden und Genossenschaften haben einen großen Anteil an der seelsorgerischen Arbeit aller Diözesen. Die Klöster tauchen schon am Anfang der Christianisierung in Böhmen und Mähren auf, zuerst die Benediktiner, und immer wieder im Laufe der Jahrhunderte sind es die Klöster, die nach den schweren Katastrophen, die über Mitteleuropa hereinbrachen – Hussitismus, Dreißigjähriger Krieg, Josephinismus –, das Volk im Verein mit dem eifrig gebliebenen Weltpriestertum zu neuem Leben aufriefen. Trotz der eigenen, oft schwierigsten Krisen im innern klösterlichen Leben, die es zu überwinden galt. Außer den Benediktinern verdienen in diesem Sinne die Jesuiten vor allem Erwähnung. Es wirken heute im sudetendeutschen Gebiet über zwanzig Orden und Kongregationen, die neben ihren besonderen Aufgaben planmäßig in der Seelsorge tätig sind. Annähernd 500 deutsche Priester werden in diesen Klöstern gezählt. Der Nachwuchs steigt in sämtlichen Klöstern von Jahr zu Jahr, und in einigen hat er bereits die volle vorläufig vorgesehene Höhe erreicht. Auch dieses Neuaufblühen der katholischen Orden ist ein echtes Zeugnis

für die immer noch vorhandene innere Glaubensglut im Ahnenerbe des Sudetendeutschtums.

Die Lasten für die Heranbildung der Priester, sowohl der Weltpriester wie der Ordensgeistlichen, ruhen auf den Schultern der ärmeren Volkskreise. Fast alle Theologen stammen aus den nichtbegüterten Arbeiter-, Handwerker- und Kleinbauernkreisen, während die Bessergestellten, vorab der Adel, die Großindustrie und der höhere Beamtenstand, fast nicht am Priesternachwuchs beteiligt sind. Das hat seinen Grund darin, daß die »Aufklärung« die tiefsten Wunden eben den Schichten der Wohlhabenden und teilweise Gebildeten geschlagen hat. Da die einfachen Familien, deren Söhne sich zum Priester berufen fühlen, die Kosten des Studiums selbst nicht aufbringen können, so bleibt nur die allgemeine katholische Fürsorge übrig. Sie wird wiederum in der Hauptsache von den breiten Schichten der einfachen Bevölkerung selbst getragen. Kronenweise, ja hellerweise kommen die Beträge zusammen. Durch Ersparnisse am täglichen Brot werden Summen aufgebracht, die gewaltig erscheinen. Im Knabenseminar zu Mariaschein gibt es so viel arme Studenten, daß für sie allein im Jahre 2 Millionen erforderlich sind. Man hat errechnet, daß auch in allen übrigen Seminaren und Konvikten auf jeden Knaben eine durchschnittliche Jahresunterstützung von 1000 Kronen kommt. Bei den Anstalten der Orden ist dieser Betrag noch höher. Er steigt hier in den meisten Fällen auf 70 bis 100 Prozent an. Die Um- und Neubauten an den Seminaren und Konvikten, die in neuerer Zeit vorgenommen werden mußten, haben ihrerseits über 10 Millionen Kronen gekostet. Zur Stunde hat nun die Volksarmut solche Formen angenommen, daß die Gesamtspenden um die Hälfte zurückgegangen sind. Die Seminare müssen sich mit dürftigen Mitteln behelfen; viele arme Knaben möchten Priester werden und können es nicht. An der Volksarmut gemessen, ist aber die Opferbereitschaft der Sudetendeutschen immer noch gewaltig groß. Das muß betont werden. Selbst die Lauen, die keinem Gottesdienst mehr beiwohnen, die nie zur Kirche gehen, fühlen oft tief in sich, daß sie getaufte Christen sind, daß ihnen irgend welche Aufgaben gestellt sind, die über das Alltägliche hinausgehen, und daß die Welt von heute übermenschlicher Mittel bedarf. Der Priester erscheint ihnen, so fern sie ihm stehen, doch noch irgendwie als der notwendige Mahner, der Erwecker aus dem Schlaf, der Vermittler zwischen Himmel und Erde. Viele denken an ihre Kindheit; und sie denken dann an ihre Kinder. So sparen sie sich eine Krone ab, das Stück Brot vom Munde und opfern das Ersparte für die jungen Menschen, die Priester werden wollen. Wenn irgend ein Zug der Sudetendeutschen uns die Gewähr dafür zu bieten scheint, daß der Großteil dieses Volkes einmal zum lebendigen, echten Christentum zurückfinden wird, dann ist es diese innere, echte Bereitschaft zum Opfern, die auch in der übrigen christlichen Liebestätigkeit zum Ausdruck kommt.

Der Mangel an Priestern hat die Bischöfe Böhmens und Mährens schon früh dazu geführt, die besondere Einrichtung des Laienkatechetentums zu schaffen. Hunderte von Katecheten stehen heute in Böhmen und Mähren im

Dienste der religiösen Volksunterweisung. Sie geben vor allem Religionsunterricht, werden dafür besonders ausgebildet und auf die einzelnen Posten verteilt. Ansprüche an das Leben kennen diese Katecheten nicht, denn die wenigen Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen, reichen kaum aus, ihren Unterhalt zu sichern. Viel Armut wird darum von ihnen ertragen, aber sie stehen in vorderster Linie der »Katholischen Aktion«. Es zeigt sich, daß an ihre geistigen und charakterlichen Eigenschaften noch größere Ansprüche gestellt werden müssen als bisher, damit sie den vermehrten Aufgaben und den stärkeren gegnerischen Einflüssen gewachsen sind.

Das Wirken der Geistlichen selbst erstreckt sich neuerdings neben ihrer gewöhnlichen Seelsorge, ihrem Unterricht in den Schulen und ihren Aufgaben in den lebenswichtigen Vereinen besonders auf die Einrichtung von Missionen, deren Notwendigkeit immer weiter zu Tage tritt. Für die Ordensgeistlichen besonders hat sich hier das dankbarste Feld eröffnet. Zu diesen Missionen findet sich oft eine verschwindend geringe Zahl von Menschen ein, so daß die Mühen sich zuerst nicht zu lohnen scheinen; jedoch so wenige auch zuerst erfaßt werden, die wenigen erweisen sich überall als Sauerteig in der Familie und in der Gemeinde. Die Missionen bieten auch nicht selten die einzige Gelegenheit, die Priesterberufe zu wecken, wie überhaupt die Jugend in den Jahren der Krise im Lebenskampf zu stärken. Religiöse Einkehrtage in den Klöstern, Schulungskurse und die Liturgische Bewegung kommen dabei zu Hilfe. Man hat in den letzten Jahren wiederholt darauf hingewiesen, daß in einem Teil des jungen Sudetendeutschtums ein besonderer Wille zu neuen Idealen sich zeige. Das ist unbestreitbar. Diese Jugend hat ihre Reserven zum größten Teil in den einfachsten Schichten, in denen, die hart um ihr tägliches Brot ringen müssen; sie durchschauen aber in ihrem noch unverdorbenen Sinn die ganze Seelenlosigkeit jener Mächte, die die unglückliche Gegenwart heraufbeschworen haben. Diese Jugend mit allen Mitteln der Religion im Kampf zu stärken, ist höchste Aufgabe. Es stellt die vordringlichste Aufgabe des sudetendeutschen Priestertums überhaupt dar.

Alle Sorge, die in den Sudetenländern auf die Linderung der religiösen Nöte der Bevölkerung gerichtet wird, dient dazu, das Gesamtschicksal der Sudetendeutschen zu einem guten Ausgang zu führen. Hier liegt auch die beste, noch unausgeschöpfte Möglichkeit, das Verhältnis des Deutschtums zum Tschechentum in geordnete Bahnen zu bringen. Für die Lösung dieses Problems, das so schwer zu sein scheint, ist es notwendig, das ganze Gewicht des Christentums in die Waagschale zu werfen, eines Christentums, das die Anerkennung der natürlichen Menschenrechte als oberstes Gebot lehrt. Mitteleuropa braucht Frieden. Frieden im Innern. Frieden in den Seelen. Um dem Dämon des Bolschewismus begegnen zu können, der alle Völker zugleich bedroht. Eine Unruhe ist im sudetendeutschen Volk wach geblieben, jene Unruhe, die hinter den Dingen der Welt noch das Höhere sieht, das Bessere und Mächtigere. In Mitteleuropa stehen Entscheidungen bevor. Was die Sudetendeutschen an Kraft zur Herbeiführung

eines entscheidenden Sieges der Wahrheit hier beitragen, das werden sie im Dienste des ganzen Abendlandes beitragen, im Dienste ganz Europas, dessen Herzstück sie bewohnen.

Umschau

Ehe und Familie

Als Horaz in dem kaiserlichen Rom trotz allen äußeren Glanzes die deutlichen Spuren des Niedergangs erkannte, schrieb er in seiner sechsten Römer-Ode: »Die an Sünde reiche Zeit hat zuerst Ehe, Familie und Haus befleckt. Aus dieser Quelle fließend, hat sich das Unheil über Staat und Volk ergossen.« Das Wort weist in seinem überzeitlichen Sinngehalt darauf hin, daß ohne die Erneuerung von Ehe und Familie alle Arbeit an der Rettung und Hebung eines Volkes vergeblich ist. Da nun seit langer Zeit Ehe und Familie von großen Gefahren bedroht, ja vielfach geradezu zerrüttet und zerstört sind, so ist es ein in jeder Beziehung wichtiges und verdienstliches Werk, dem Verderben Einhalt zu gebieten und die materiellen und geistigen Vorbedingungen für ein gesundes, glückliches Ehe- und Familienleben zu schaffen. Staat und Kirche, Schule und Erziehung, ärztliche Wissenschaft und Seelsorge finden hier ein weites Feld der Betätigung. Vor allem aber ist es notwendig, sichere, naturnahe und edle Anschauungen über die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft zu verbreiten; denn da sich die soziale Welt schließlich aus den Gedanken der Menschen auferbaut, ist auch die Reform der Ehe nur möglich durch die Reform des inneren Menschen. Wenn immer wieder junge Menschen – trotz der milliardenfachen Erfahrung von Jahrtausenden unerfahren – das Glück der Ehe auf Wegen suchen, die nur im Unglück enden können, dann gebührt der Kirche besonderer Dank, daß sie auch auf diesem schwierigen, für Zeit und Ewigkeit entscheidenden Bereich ihren Gläubigen eine klare, feste Führung bietet.

Es ist bekannt, daß zum Verfall von Ehe und Familie neben den allgemeinen wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnissen sehr viel ein Schrifttum beigetragen hat, das unter dem Deckmantel der Freiheit für eine »moderne« Gestaltung der Geschlechterbeziehungen warb und die christlichen Grundsätze über Ehe und Familie der Verachtung und dem Spott preisgab. Daher war es geboten, der dadurch entstandenen Verwirrung und Verwilderung auch literarisch zu begegnen. So erschienen denn in den letzten Jahrzehnten und Jahren von katholischer Seite eine große Anzahl trefflicher Ehebücher, die sicher viel Segen gestiftet haben. Mag sich auch beim Anblick dieses reichen Angebots der stille Wunsch regen, es möchte bald eine Zeit kommen, in der es mehr glückliche Ehen und weniger Eheliteratur geben wird, so muß man doch für Schriften dankbar sein, die gegenüber der herrschenden Zerfahrenheit und Not das christliche Eheideal hochhalten, gegen Verkennung wie Verdunklung schützen und den Mut zu seiner Verwirklichung wecken.

Bei der Bewertung dieser oft kurzgefaßten Schriften sollte man billigerweise seine Ansprüche nicht zu hoch spannen. Zunächst erwarte man nicht ganz neue, unerhörte Einsichten. Über Ehe und Familie ist im Laufe der Jahrhunderte soviel geredet und geschrieben worden, daß, wenn irgendwo, so hier das Wort zu Recht besteht: »Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken, das nicht die Vorwelt schon gedacht?« Auch ist die Rücksicht wohl zu beachten, unter der die jeweiligen Schriften ihren Gegenstand behandeln. Man darf von ihnen keine erschöpfende Darstellung und Lösung aller Fragen verlangen, die mit Ehe und Familie irgendwie in Beziehung stehen oder gebracht werden können; denn das Eheproblem ist so schwierig, weitschichtig und verschlungen, daß selbst ein Augustinus noch in seinen alten Tagen gestand, mit ihm nicht ganz fertig geworden zu sein (De coniug. adult. 1, 25; ML 40, 469). Wenn in den katholischen Ehebüchern nicht selten mit einer gewissen Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit über die Rangordnung der einzelnen, innerlich verbundenen Ehezwecke gestritten wird, so will es mir scheinen, daß die Bedeutung dieser Frage, deren Beantwortung nicht wenig vom Gesichtspunkt des Beurteilers abhängt, von Theologen und Nichttheologen überschätzt wird. Für die

Gesundung und das Glück der Ehe, auch für ihre Würde, ist es nicht so wichtig, wie die verschiedenen, gottgewollten Zwecke der Ehe theoretisch gefaßt und geordnet werden, sondern entscheidend ist, daß nichts gebilligt und getan wird, was einem ihrer wesentlichen Zwecke widerspricht (vgl. Diese Zeitschrift 131 [1936/37] 205).

Nach diesen Vorbemerkungen sei auf einige neuere Ehebücher von katholischen Verfassern hingewiesen, unter denen die meisten erfreulicherweise Laien sind, die aus ihrer unmittelbaren Erfahrung das Wissen der Theologen ergänzen.

Das Buch von Ernst Michel will schon durch seinen Titel: Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung«[1] andeuten, daß sein Hauptaugenmerk auf jene Probleme gerichtet ist, die sich aus den verwickelten kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart ergeben. Der moderne Mensch ist ja durch alles, was über ihn hereinbrach, innerlich so differenziert und überreizt, so von seinen natürlichen Grundlagen abgewichen, daß ihm auch die Beziehung der Geschlechter zum Rätsel geworden ist. Mit großer Eindringlichkeit und überzeugender Klarheit weiß der Verfasser die unseligen Folgen der Ichhaftigkeit für die Ehe aufzudecken, wie sie die Ursache von Scheingemeinschaften und zermürbenden Mißverständnissen ist. Ebenso treffend zeigt er, wie Verirrungen und Verkrampfungen des Geschlechtstriebes in dem täuschenden Kleide der Idealisierung ein Eheleben schädigen und zur Qual machen können. Immer die geistig-leibliche Natur des Menschen vor Augen, strebt er der rechten Mitte zwischen den Extremen zu, gleich als ob ihm das weise, warnende Wort Pascals (in den »Pensées«) vorgeschwebt hätte: »Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will, daß wer den Engel machen will, das Tier macht.«

Das Buch ist trotz offenen Blickes für die Gefahren und Mißstände der Gegenwart von einer hohen Auffassung der Ehe durchzogen, auch von Ehrfurcht vor den Rechten und Empfindungen der Frau (das Zitat S. 70 mag als Versehen gelten). Die Unentbehrlichkeit der religiösen Ehebegründung wird gut hervorgehoben: »Nur die heimliche Gewißheit von der Treue des Schöpfers und Erlösers macht es dem Menschen möglich, die Ehe in ihrer Ungesichertheit mit seiner ganzen Person zu wagen und seinen Partner als sein Du in sein gläubiges Vertrauen einzuschließen« (S. 47). Die entwickelten Grundsätze sind klar und fest. Nur bisweilen macht sich bei schwierigen Grenzfällen ein leises Zittern bemerkbar, das nach dem Beispiel der katholischen Kirche bei aller Milde gegen Irrende und Fehlende nirgends so sorgfältig zu meiden ist wie auf diesem Gebiete. Der Frauenüberschuß als Ursache der Ehekrisis (S. 84) scheidet für Deutschland aus, da er nach Ausweis der neuesten Statistik, besonders für das heiratsfähige Alter, nicht mehr vorhanden ist[2]. Berechtigt ist der Wunsch an den Klerus (S. 164) nach einem »intensiven Einsatz differenzierter Erkenntnis und seelsorglicher Liebe«, um den vieldeutigen Erscheinungen der modernen Ehenot beizukommen.

Bei der Fülle treffender, lebensnaher und fruchtbarer Gedanken liest man leicht über manche, auf die Moralisten gemünzte Wendungen hinweg, deren spitze, fast unwillige Fassung zunächst befremdet und durch größere Geneigtheit zur Verständigung intra muros sich von selbst mildern würde.

Von ganz anderer Art ist das Büchlein, das Franz von Streng, jetzt Bischof von Basel, über »Das Geheimnis der Ehe«[3] veröffentlicht hat. Es ist eine Braut- und Ehebelehrung, die von der seelsorglichen Betreuung der Gläubigen eingegeben ist und ihnen die Lehre der katholischen Kirche über Ehe und Ehepflichten, besonders auch den religiösen Gehalt der Ehe, in klarer Sprache darlegt. Ganz positiv gehalten, aber um die tatsächlichen Verhältnisse wissend, vermeidet sie bewußt alle Polemik gegen andere Auffassungen ebenso wie ein Eingehen auf die Eheproblematik komplizierter Seelen. Ernste Prüfung vor der Ehe, treue Bewährung in der Ehe ist ihr ausgesprochenes Ziel. Diese Zielsetzung bringt es mit sich, daß auch Christenpflichten, die sich nicht unmittelbar auf die Ehe beziehen, zur Sprache kommen und eingeschärft werden. Die Gebete zur kirchlichen Trauung und ein Ver-

[1] 8° (191 S.) Mainz 1937, Grünewald-Verlag. Kart M 4.-.

[2] Vgl. Diese Zeitschrift Bd. 133 (1937/38) S. 363.

[3] 8° (118 S.) Einsiedeln u. Köln 1937, Benziger. M -.85, geb. M 1.60.

zeichnis empfehlenswerter katholischer Schriften sind am Schluß beigefügt. Das Büchlein bietet dem vielgeplagten Seelsorger eine kurze, handliche Anleitung für den Brautunterricht, kann aber auch getrost den Braut- und Eheleuten selbst in die Hand gegeben werden. Der erstaunlich billige Preis (bei sehr guter Ausstattung) ermöglicht eine weite Verbreitung.

Eine glückliche Ergänzung zu dieser Schrift des Seelsorgers bietet Norbert Rocholl, der als Laie im engen Anschluß an Thomas von Aquin und Scheebens Buch über die »Mysterien des Christentums« für Laien »Die Ehe als geweihtes Leben«[4] in einer sehr ansprechenden Weise schildert. Mit einer geradezu erfrischend wirkenden Ungebrochenheit stellt er sich ohne Wenn und Aber auf den festen Boden des katholischen Glaubens und verkündigt von dort aus Würde und Glück der gottgewollten, von Christus zum Sakrament erhobenen Ehegemeinschaft. Die Gedanken, die ihn bei seiner Arbeit leiteten, hat er selbst im Schlußwort treffend zusammengefaßt: »Für den gläubigen Christen ist es klar, daß das, was Gott uns in seiner Offenbarung über die Ehe mitgeteilt hat, das Wahrste und Tiefste sein muß, was sich überhaupt über diesen Gegenstand sagen läßt. Das herauszustellen, dadurch das wahre Wesen der Ehe in der Zerrüttung und Zerfahrenheit unserer Tage wiederaufleuchten zu lassen - dem Gläubigen zum tieferen Begreifen, dem Irrenden und Verzweifelnden zu neuer, wenn auch zunächst nur fernen Hoffnung -, das ist Absicht und Wunsch unserer Darlegungen.... Die Ehe wird in dem Maße gesunden, als sie sich ihres wahren Wesens erinnert und immer wieder erinnert, als sie immer wieder zu dieser letzten christlichen Tiefe und den von Gott darin beschlossenen Kräften zurückkehrt« (S. 129 131).

Was der Verfasser sich vorgenommen, hat er voll erreicht. Durch die ganze Schrift klingt die Frohbotschaft von der Erhöhung und Verklärung des Natürlichen durch die Gnade Christi in eine neue Ordnung und Wirklichkeit, die über alle rein menschlichen Begriffe erhaben ist. Unwillkürlich gewinnt man den Eindruck: Wenn unser Volk seinen lebendigen christlichen Glauben bewahrt hätte, dann wäre nie die furchtbare Ehenot entstanden, an deren Heilung sich jetzt so viele vergeblich abmühen. Bei allem christlichen Idealismus behält der Verfasser doch die Fühlung mit dem Leben und hütet sich vor religiöser Verstiegenheit. An einigen Stellen verliert er sich allerdings in etwas abstrakte Gedankengänge und kühne Allegorien (Trinität und Ehe), die zwar richtig sein mögen, aber nicht jedem zusagen werden und für den Zweck des Büchleins entbehrlich sind. Ein Gleichnis nützt wenig, wenn es noch schwerer zu verstehen ist als die Sache, die es verdeutlichen soll.

Anknüpfend an Rocholl sei einiges beigefügt über den Aufsatz von Wilhelm Hoffmann über »Die Ehe als Sakrament - Das Sakrament als Ehe« in der Zeitschrift »Liturgisches Leben« (August 1937). Er nimmt bewußt Abstand von den bisherigen theologischen Darstellungen, weil sie ihm zu naturhaft und nicht sakramental genug scheinen. Nach ihm »ist die Ehe als Sakrament die Neuschöpfung Des Menschen als Mann und Frau im Mitvollzug des Erlösungslebens Christi. Sie ist die Existenz Des wiedergeborenen Menschen in der Realität der wiederhergestellten Welt. Und jedes Sakrament wiederum ist als Existenz Des neuen Menschen im Miterleben des Erlösungsgeschehens vom Charakter des ehelichen Lebens bestimmt.« Meines Ermessens läßt sich fast alles, was gesagt wird, auch im Lichte der überkommenen theologischen Lehre richtig deuten. Nur sollte man besonders in theologischen Fragen den Rat des heiligen Thomas beachten (C. gent. 1, 1), der nach dem Vorgang des Aristoteles mahnt, sich an den gewohnten Sprachgebrauch zu halten, um verstanden zu werden. Es ist aber doch ungewöhnlich, in jeder Zweckhaftigkeit eine Entwertung personalen Geschehens zu sehen (vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 5, a. 4; 1, 2, q. 1, a. 1 et 2), die Worte »Mensch« und »Person« (im Vollsinn) auf den verheirateten Menschen zu beschränken oder die Ehe als eine Weise der Jungfräulichkeit zu bezeichnen. Auch hat die Unerlaubtheit des außerehelichen Geschlechtsverkehrs nicht die Taufe zur Voraussetzung. Aber es ist und bleibt anzuerkennen, daß in dem Aufsatz die wesentliche Erhebung der christlichen Ehe über die Naturehe klar hervorgehoben und als ein einheitliches Ganzes zum Bewußtsein gebracht wird.

Von der Gottebenbildlichkeit des Men-

[4] 8° (142 S.) Dülmen 1936, Laumann. Kart M 1.50.

schen, die Hoffmann stark betont, geht auch Ludger Augsten aus, wenn er in seiner kleinen Schrift »Der Einzelne, die Familie, das Volk und die Ordnungen der Kirche«[5] den Stufenbau der menschlichen Gesellschaft im Lichte der christlichen Offenbarung aufzeigt und gegen weitverbreitete Mißverständnisse oder Entstellungen sichert. Mit Recht hebt er die hohe Bedeutung der Familie hervor, in der er die Grundgestalt des menschlichen wie des christlichen Lebens erkennt. Die christliche Familie ist ja die Versöhnung von Himmel und Erde, die Vermittlerin des natürlichen und übernatürlichen Lebens, Abbild und Quellort der Kirche. Darum bringt der Apostel Paulus die eheliche Verbindung in engste Beziehung zu dem bräutlichen Verhältnis Christi zu seiner Kirche, wie denn auch im Kanon der heiligen Messe das Kirchenvolk als Familie Gottes bezeichnet wird. Anderseits findet die Vereinigung von Volk und Kirche ihr getreuestes Vorbild und ihre beste Stütze in der christlichen Familie. Sehr gut weist der Verfasser nach, wie auch der Welt- und Ordensklerus trotz seiner Ehelosigkeit und anscheinenden Absonderung im Dienste von Familie und Volk steht: »Es gibt gewiß kein Amt, das sorgsamer und hingebender die Wurzel alles ehelichen und Familienlebens betreut, als das des katholischen Priesters, der die heiligen Gesetze bezeugt, die die Lebenskraft eines Volkes am sichersten bewahren« (S. 68).

Zum Schluß möchte ich noch ein wahres Volksbuch über Ehe und Familie empfehlen. Es wendet sich nicht an jene, die über die Metaphysik der Geschlechterbeziehungen nachsinnen, sondern an die große Mehrzahl der Menschen, die schlicht und einfach fragen, wie sie Ehe und Familie zu ihrem Heile gestalten können. Sein Verfasser, der das Leben nach seinen ernsten und heiteren Seiten, mit seinen Komödien und Tragödien gut kennt, ist ein Familienvater, der das Herz auf dem rechten Fleck hat und darum auch die rechten Worte zu finden weiß. Was Hans Wirtz in seinem Buche »Vom Eros zur Ehe – Die naturgetreue Lebensgemeinschaft«[6] in einer edlen, zarten, eindringlichen und doch anheimelnden Sprache niedergeschrieben hat, kann man eine vorzügliche gedruckte Braut- und Eheberatung nennen, die sich sehr leicht liest und doch köstliche Lebenswahrheiten vermittelt. Was in Ehe und Familie für Leib und Seele, für Gesundheit, Wirtschaft und Erziehung zu tun und zu lassen ist, die kleinen und großen Möglichkeiten der Freude und des Leides, die Selbsttäuschungen und die andern Gefahrenquellen – alles das wird anschaulich, verständig und verständlich behandelt, aber zugleich mit tiefer Ehrfurcht vor den heiligen Geheimnissen, die durch Natur und Gnade in der Ehe grundgelegt sind. Das Buch ist eine gesunde, volkstümliche Ehepsychologie und Eheethik, die helfen will, die christliche Ehe und Familie nicht nur vor Unglück und Zerfall, sondern auch vor Entseelung, Kälte und Austrocknung zu bewahren. Auch der Klerus findet in ihm viele praktische Winke, den Ehe- und Standesunterricht durch Beispiele aus der Wirklichkeit zu beleben. Dem Buch ist die weiteste Verbreitung bei Braut- und Eheleuten zu wünschen, damit sie sich ihrer großen Verantwortlichkeit bewußt werden. Der Titel aber würde wohl besser lauten: Liebe und Ehe.

Max Pribilla S. J.

[5] 8° (79 S.) Dülmen 1937, Laumann. Kart. M 1.–.

[6] 8° (316 S.) Innsbruck, Wien u. München 1938, Tyrolia. Geb. M 5.50.

Deutsche in aller Welt

Raumnot in der Heimat und angeborener Wandertrieb haben, soweit unsere Kenntnisse in der Geschichte reichen, immer zahlreiche deutsche Einzelpersonen, aber auch ganze Gemeinden, ja sogar ganze Stämme bewogen, außerhalb der Stammes- und Landesgrenzen neue Wohnsitze, neue Existenz- und Fortschrittsmöglichkeiten zu suchen. Darum bildet die Geschichte des Auslanddeutschtums einen wichtigen Bestandteil der deutschen Gesamtgeschichte. Lange Zeit ist diesem Teile des deutschen Volkes von den in der Heimat Verbliebenen wenig Beachtung geschenkt worden. Das nationale Unglück des verlorenen Krieges mit seinen Gebietsabtretungen im Gefolge hat uns die Notwendigkeit, mit den auslanddeutschen Volksgenossen Fühlung zu halten und sie im Kampf um die Erhaltung ihres Volkstums zu unterstützen, klar vor Augen gestellt.

Auf Anregung und unter Mithilfe des Auslandsinstituts in Stuttgart ist in den letzten Jahren eine Reihe von Untersuchungen über einzelne Teilgebiete des Ausland-

deutschtums veröffentlicht worden. Das ist durchaus der richtige Weg. Eine Gesamtschau läßt sich aus Mangel an Vorarbeiten einstweilen noch nicht geben, wenn man sich nicht dabei mit summarischen Angaben begnügen will, die nur ein Gerippe darstellen, nicht aber einen Volkskörper mit Fleisch und Blut.

Ein solches Teilgebiet und zwar eines, das nicht an das Reichsgebiet angrenzt, sondern zur auslanddeutschen Diaspora gehört, ist Gegenstand einer Schrift von A. Schwägerl[1]. Es handelt sich um das Deutschtum im niederländischen Kolonialbereich, d. h. in allen überseeischen Gebieten, die dauernd oder vorübergehend von den Holländern in Besitz genommen waren. Schon bei Begründung dieses Kolonialreiches haben Deutsche als Soldaten, Offiziere und Beamte erfolgreich mitgewirkt. Bei Belagerung der bis zum Jahre 1640 portugiesischen Stadt Malakka besteht die Hälfte der Truppen der Ostindischen Kompagnie aus Deutschen (S. 16). Auch unter den Offizieren der holländischen Heere, bis zum General hinauf, finden sich viele Deutsche. Am meisten hervorgetan haben sich die Generäle Freiherr von Gagern, Herzog Karl Bernhard von Sachsen-Weimar, Schimpf in Ostindien und Johann Moritz von Nassau-Siegen und Sigismund von Schkoppe in dem zeitweise holländischen Teil von Brasilien. Unter dem unteren und mittleren Beamtentum, namentlich in Surinam waren die Deutschen besonders zahlreich vertreten. Aber auch unter den führenden Köpfen findet sich eine Anzahl von Deutschen in hervorragenden Stellen, so der Admiral Gysber van Lier (Leer?), der es bis zum Gouverneur von Amboina brachte und der sich nach seiner Rückkehr bemühte, den Kurfürsten von Brandenburg und den Kaiser zu kolonialen Unternehmungen zu bewegen, leider ohne bleibenden Erfolg. Als kaufmännischer Leiter tat sich der Nürnberger Johann Sigismund Wurffbain hervor, der auch einen durch Klarheit und Zuverlässigkeit ausgezeichneten Reisebericht verfaßt hat. Der bedeutendste deutsche Staatsmann im Dienst der Ostindischen Kompagnie war der Baron Gustav Wilhelm von Imhoff aus Leer, der sich, ebenso wie der Bremer Albert Heinrich Wiese, als Generalgouverneur die größten Verdienste um Niederländisch Indien erwarb. Auch als Ärzte, Geographen, Geologen, Botaniker, Zoologen, Ethnologen, Sprachwissenschaftler und Schriftsteller haben sich zahlreiche Deutsche im niederländischen Kolonialbereich hervorgetan. Die Lebensschicksale und Leistungen aller dieser tüchtigen deutschen Landsleute werden von Schwägerl möglichst ausführlich und genau dargestellt und gewürdigt. Sie haben dem deutschen Namen in Übersee Ehre gemacht. Man kann sich aber eines Gefühls des Bedauerns nicht erwehren, daß so viel Kraft und Begabung mangels eigener Kolonien nicht für die Interessen des deutschen Volkes verwertet werden konnten.

Ein sehr umfangreiches Kapitel widmet Schwägerl der Darstellung des Wirkens deutscher Missionare im niederländischen Kolonialbereich (S. 118–183). Mit Recht legt er dabei auf die Tätigkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde in Niederländisch Guayana das Hauptgewicht, da das deutsche Element bei ihnen am stärksten vertreten war und sie am längsten und in früherer Zeit auch am erfolgreichsten in Westindien gearbeitet hat. Zahlenmäßig noch größere Erfolge erzielte die Rheinische Missionsgesellschaft bei den Batakern in Sumatra. Die Zahlenangaben weichen allerdings sehr stark voneinander ab. Während das Schneidersche Kirchliche Jahrbuch für 1932 313 000 Christen angibt, sind es nach Goethe (»Das Deutschtum in Übersee« S. 234) in dem genannten Jahre nur 85 000. Bescheidener waren die Erfolge der Goßnerschen Mission, der Basler Missionsgesellschaft und der Neukirchner Mission.

Auch der katholischen Mission sucht der Verfasser mit offensichtlichem Bestreben nach objektiver Beurteilung gerecht zu werden. Wenn das doch nicht ganz gelungen ist, so liegt das zum Teil wohl daran, daß seine Kenntnis der katholischen Missionsliteratur sehr unvollständig war. So scheinen ihm die wichtigsten allgemeinen deutschen katholischen Missionszeitschriften, »Die katholischen Missionen« und die Münstersche »Zeitschrift für Missionswissenschaft«, unbekannt zu sein. Als Quelle für den Stand der Steyler Mission in Ostindien hätte die von der Steyler Genossen-

[1] Das Auslanddeutschtum im niederländischen Kolonialbereich. Von A. Schwägerl. (Die deutsche Leistung in der Welt. Hrsg. von der Deutschen Akademie München und dem Deutschen Ausland-Institut Stuttgart, Bd. II) gr. 8° (IX u. 355 S.) Weimar 1937, Hermann Böhlaus Nachf. M 11.–.

schaft herausgegebene Missionszeitschrift »Stadt Gottes« zu Rate gezogen werden sollen. So kommt es, daß die Zahlenangaben zum Teil veraltet sind und sich gegenseitig widersprechen. Die glänzende Entwicklung der Steyler Sunda-Mission (von 32 368 im Jahre 1914 auf 212 100 im Jahre 1932) wird allerdings gebührend hervorgehoben. Aber landläufige Vorurteile gegen die katholische Mission und Missionsorden werden von Schwägerl ohne Nachprüfung übernommen. So wenn es auf S. 164 heißt: »Die katholische Mission hat immer die ganze Wirtschaft erfaßt und nach Monopolstellungen gestrebt.« Die Unrichtigkeit dieser Behauptung geht schon daraus hervor, daß das Kanonische Recht den Klerikern jeglichen Handel verbietet (can. 142). Vereinzelte Verstöße gegen diese Vorschrift sind von den kirchlichen Behörden auf das schärfste mißbilligt und bestraft worden. Etwas ganz anderes ist die wirtschaftliche Fürsorge der Missionare für die eingeborenen Christen, ihre Unterweisung im Anbau und in der Verwertung gewinnbringender Kulturen; auch ihre Anleitung zur Beteiligung an den Kosten für Schulen und andere Missionsanstalten. An dieser Fürsorge haben es die katholischen Missionare nie fehlen lassen, weder in der alten noch in der neuzeitlichen Mission. Nicht minder unrichtig ist die Vorstellung des Verfassers von den reichen Mitteln der katholischen Missionen im Vergleich mit den protestantischen. Einwandfreie Feststellungen haben ergeben, daß die Einnahmen der von reichen Amerikanern und Engländern subventionierten protestantischen Missionsvereine diejenigen der katholischen Vereine um ein Vielfaches übertreffen. Der Unterhalt der unverheirateten katholischen Missionare verursacht naturgemäß auch viel geringere Unkosten als derjenige der verheirateten protestantischen. Endlich sei noch hingewiesen auf die unrichtige Vorstellung des Verfassers über die Gesellschaft Jesu. Der wegen Schuldenmachens und anderer ihm vorgeworfener Verfehlungen zur Verantwortung gezogene und von seinem Posten enthobene deutsche Jesuitenmissionar Schabel in Surinam wollte sich dieser Anordnung nicht fügen und wurde auf seinen Antrag aus dem Orden entlassen. Über ihn sagt Schwägerl (S. 162): »In der Tragik seines Schicksals stellt Schabel den deutschen Missionar dar, der auf überseeischem Boden aus der Verstrickung seines Schicksals in eine ihm offenbar wesensfremde Organisation, der er 35 Jahre seines Lebens gedient hat, und die ihm doch nicht zur Lebensgestalterin werden konnte, sich erst zu lösen vermag, als es zu spät ist und er daran zerschellt.« Dem steht entgegen, daß viele Tausende deutscher Männer aus allen Gauen unseres Vaterlandes diese Organisation keineswegs als ihnen wesensfremd empfunden haben weder in früheren Jahrhunderten noch in der Gegenwart, sondern in ihr mit deutscher Treue bis an ihr Lebensende ausgeharrt und dem deutschen Namen in allen Weltteilen Ehre gemacht haben. Die Gesellschaft Jesu ist durchaus keine vorwiegend romanische Genossenschaft. Von den sieben Assistenzen, aus denen der Orden sich zusammensetzt, zählte die deutsche, englische und nordamerikanische zu Anfang des Jahres 1937 zusammen 13 029 Mitglieder, die italienische, spanische und französische 10 934; die restlichen 1497 Mitglieder kamen auf die slawische Assistenz. Das germanische Element ist also vorwiegend und auch die oberste Ordensleitung liegt keineswegs immer in Händen von Romanen. Von den 8 Ordensgeneralen, die den Orden seit seiner Wiederherstellung geleitet haben, waren 2 Deutsche, 1 Holländer, 1 Belgier, 2 Polen, 1 Italiener und 1 Spanier.

Zu diesem zweifellos sehr wichtigen Beitrag zur Kenntnis des Auslanddeutschtums – denn gemessen an der Gründlichkeit und Zuverlässigkeit des Ganzen fallen unsere obigen Ausstellungen nicht sehr ins Gewicht – gesellt sich noch eine andere, nicht minder wertvolle Veröffentlichung über das Katholische Deutschtum in U. S. A.[2] Man möchte es geradezu ein tröstliches Buch nennen. Denn welcher sein Volkstum liebende Deutsche gedächte nicht mit einer gewissen Wehmut der Millionen von Stammesgenossen, die im Laufe der letzten hundert Jahre nach den Vereinigten Staaten ausgewandert, dort – mit Einschluß der Nachkommenschaft – zu einem großen Volke herangewachsen und gegenwärtig anscheinend für das Deutschtum

[2] Katholisches Deutschtum in den Vereinigten Staaten von Amerika. Ein Querschnitt. Von Georg Timpe. (Volksdeutsche Quellen und Darstellungen. Hrsg. vom Reichsverband für die katholischen Auslanddeutschen und vom St. Bonifatiuswerk, Bd. IV) gr. 8° (XII u. 248 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. M 4.80, geb. M 6.–.

verloren gegangen sind. Der Herausgeber der vorliegenden Schrift und seine Mitarbeiter suchen nun nachzuweisen, daß diese pessimistische Anschauung nicht berechtigt ist. Einem unausbleiblichen Rückgang verfallen ist allerdings die Sprachgemeinschaft der Amerikadeutschen mit den Stammesbrüdern in der alten Heimat. Die Enkel, manchmal schon die Kinder der ausgewanderten Deutschen, bedienen sich im täglichen Leben und Verkehr der englischen Sprache. Die Zahl der am häuslichen Herde noch Deutsch sprechenden Familien wird immer geringer und wird in absehbarer Zeit bis auf einen geringen Rest ganz verschwinden, wenn nicht die Auswanderung von Deutschen nach den Vereinigten Staaten wieder einen größeren Umfang annimmt. Aber das Bluterbe unserer ausgewanderten Volksgenossen ist nicht verloren. Es hat einen großen, überaus wertvollen Beitrag geliefert zur Volkwerdung einer neuen großen Nation. Wenn auch auf sprachlichem Gebiet das Englische die unbestreitbare Herrschaft errungen hat, so ist doch das nordamerikanische Englisch – von der Aussprache ganz abgesehen – keineswegs identisch mit dem in England gesprochenen. Deutsche Worte, deutsche Redensarten, deutsche Begriffe haben eine innere Strukturwandlung des nordamerikanischen Englisch herbeigeführt oder zu dieser Wandlung doch stark beigetragen. Noch mehr macht sich die Einwirkung deutschen Wesens in andern Äußerungen des kulturellen Lebens der Nordamerikaner geltend. Deutsche Geselligkeit und Gemütlichkeit, deutsche Pflichttreue, Gründlichkeit und Ausdauer sind wesentliche Bestandteile des neuen amerikanischen Volkstums geworden.

Der vorliegende IV. Band der »volksdeutschen Quellen und Forschungen« hat es sich zur Aufgabe gesetzt, einen Querschnitt durch das Leben und Wirken der katholischen Deutschamerikaner zu geben. Die 30 Aufsätze, aus denen sich der Band zusammensetzt, stehen nicht miteinander in Zusammenhang und sind nicht systematisch geordnet. Zwei Dutzend Autoren haben unabhängig voneinander ihren Beitrag geliefert. So entsteht ein buntes Mosaik, das uns über die Eigenart des deutschen und des amerikanischen Katholizismus in den Vereinigten Staaten, über die deutsche katholische Presse, über Vereinsleben und karitative Bestrebungen, über den nationalen katholischen Frauenbund, über deutsche Farmer und deutsch-russische Siedlungen, über Gemeindeleben und Sonntagshäuser, über Kirchenmusik, Kunstgewerbe, Malerei und Dichtung unter den katholischen Deutschamerikanern, über die Verdienste einzelner Orden um die Erhaltung des Deutschtums, über einzelne verdiente Männer, wie Erzbischof Joseph Rummel von New Orleans, Prälat Joseph Jessing, den Historiker Franz Sales Betten S. J., den Soziologen Karl Paul Brühl, den Lehrer und Organisten Karl Adams, den Zeitungsmagnaten Valentin Joseph Peter, den Maler Hans Schlereth u. a. unterrichten. Auf die Einzelheiten können wir hier nicht eingehen. Als besonders bedeutungsvoll möchten wir aber den vom Herausgeber selbst verfaßten Aufsatz »Hundert Jahre katholischer deutscher Presse« und den Aufsatz von Richard Mai »Der deutsche Katholizismus in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts« hervorheben. Wir erfahren daraus, daß in der Zeit von 1837–1936 in den Vereinigten Staaten 9 deutsche Tageszeitungen, 1 dreimal wöchentlich erscheinende Zeitung, 39 Wochenblätter, 33 Monatsschriften, 11 zweimonatlich, dreimonatlich oder jährlich erscheinende Zeitschriften entstanden sind. Mit dem Eintritt der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg brach über das blühende deutsche katholische Pressewesen eine Katastrophe herein. Übriggeblieben sind nur noch 9 Wochenblätter, 12 Monatsschriften und 1 Vierteljahrsschrift. Eine Tageszeitung haben die deutschen Katholiken Nordamerikas nicht mehr. – Durch den Aufsatz von Richard Mai erfahren wir, daß in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Zahl der deutschen katholischen Seelsorger in den Vereinigten Staaten ungenügend war, obwohl die Zahl der daselbst lebenden deutschen Katholiken 1842 bereits auf 1 231 000 angewachsen war. Der warmen Fürsprache König Ludwigs I. von Bayern ist es zu verdanken, daß die oberste kirchliche Behörde ernstlich auf Abstellung dieses Mangels bedacht war. Im Jahre 1849 gab es daher in den Vereinigten Staaten bereits 4 Bischöfe deutscher Abstammung; 1160 deutsche Priester (bei einer Gesamtzahl von 3505) wirkten an 705 deutschen und 51 gemischten Pfarreien. Weitaus die meisten der 1160 Priester (827) waren damals noch in Deutschland geboren. Vor allen die Diözesen Münster (120) und Paderborn (102) haben zu diesem Aufschwung beigetragen. «Alle beseelte der

Gedanke, den ausgewanderten Volksgenossen in der Muttersprache zu dienen und ihnen die Treue zum angestammten Volkstum zu erhalten. Bevor Staat und Heimat an ihre Brüder gedacht haben, haben unsere Priester das werdende Auslanddeutschtum Nordamerikas unter ihren Schutz genommen« (S. 35). Im Jahre 1892 zählte man in den Vereinigten Staaten bereits 2882 Priester deutscher Zunge und 10 deutschsprachige Bischöfe. Diese günstige Entwicklung hielt bis zum Ausbruch des Weltkrieges an. Dann wurde sie jäh abgebrochen. Es bleibt aber für alle Zeiten dem deutschen Katholizismus das Verdienst, »daß er in der entscheidenden Wachstums- und Reifezeit der nordamerikanischen Kirche gewaltige Kräfte eingeworfen und deren heutige Blüte unter großen Opfern in vorderster Linie erkämpft hat. Dieser Einschuß deutscher Religiosität, deutscher Gläubigkeit und Frömmigkeit bleibt ein unverlierbares Gut im Schoße der nordamerikanischen Kirche und hat wesentlichen Anteil an ihrem heutigen Gesicht« (S. 37).

Hermann Krose S. J.

Besprechungen

Jesus Christus

Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. Von Romano Guardini. 8° (762 S.) Würzburg 1937, Werkbund-Verlag. Geb. M. 12.50

Das umfangreiche Werk ist nicht in einem Guß geworden. Es ist Niederschlag dessen, was Guardini langsam selber an Erfassen und vor allem an Erfahrungen über den Weg zum Erfassen des Herrn gekommen ist bei der allsonntäglichen Pflicht, Ihn zu verkünden. Die Grundgedanken, die den Prediger – ihm zunächst wohl noch unbewußt – geleitet haben, sind dargelegt in der Schrift «Das Bild von Jesus, dem Christus im Neuen Testament«, auf die wir im Juliheft 1937 (Bd. 132) S. 263 hingewiesen haben. Immer wieder betont G. auch auf den vorliegenden mehr als 750 Seiten, daß es nicht gehe um Psychologie noch um eine «Lebensgeschichte« des Herrn. Bei echter Verkündigung des Herrn werde das sich wiederholen, was bei Markus 1, 23 zu lesen sei: »sie staunten über seine Lehre«, genauer übersetzt: »sie wurden aus sich herausgeschlagen« (52). Das sei nur möglich, wenn wir bereit wären, uns gleichsam aus unserm eigenen natürlichen Urteilen herauszustellen, und uns auf dem Wege dazu jegliche Art von Scheinselbstverständlichkeit und mechanisierter Gewohnheitsdeutung zerschlagen ließen. »Unsere Betrachtungen wollen nichts ‚Neues' über Jesus Christus sagen: bringen weder eine neue geschichtliche Erklärung, noch eine theologische Lehre. Uns geht es nicht um das Neue, sondern um das Ewige. Wir wollen die Augen freibekommen, um besser das zu sehen, was von Anfang an war (1 Joh. 1, 1). So suchen wir das wegzuräumen, was dazwischen steht: die Gewohnheit der überkommenen Vorstellungen, die ungeprüft weiterwirkenden Formen des Empfindens und Stellungnehmens. Daß wir dabei uns und unsere Zeit mitbringen, wissen wir, denn immer sind es unsere Augen, die Ihn sehen, und unsere Zeit, aus der wir empfinden. Aber dann soll es auch wirklich das Unsere sein und nicht das Gespenst des Vergangenen, die Gewohnheit« (225/26).

Es geht um so etwas wie die Bekehrung des Denkens (741), – denn das Denken ist ebenfalls berufen, Christus zu dienen (551). Über die Bekehrung des Denkens komme es dann zur Bekehrung des Willens und Tuns. Hier mag der Unterschied liegen zu den sonst in christlichen Kreisen verbreiteten Leben-Jesu-Büchern, die – sich an Gläubige wendend – diese Bekehrung des Denkens schon voraussetzen und, ausgesprochen oder unausgesprochen, Aufruf zur »Nachfolge« sein wollen. Solche Art steht gleichsam in der Haltung des »ut sequar!«, während die im vorliegenden Buche sichtbar werdende zunächst in der des »ut capiam!« steht. Richtig weist G. auf eine immanente Gefahr der ersten Haltung hin: in Ungeduld eine Art Kurzschluß zu machen, wähnend, Ihm zu folgen, während man in seiner Selbstsicherheit immer noch in den Verklammerungen des rein natürlichen Auffassens, im eigenen Urteilen und im Eigensein verharre.

Versucht man, G.s Art zu kennzeichnen, möchte man von so etwas wie von einem

dialektischen Verfahren reden. In immer wieder neuen Fragestellungen nähert er sich dem Bilde des Herrn. Immer wieder neue Maßstäbe werden versucht, jeder Versuch in seiner immer wieder festgestellten Unzulänglichkeit erkannt, jeder Vergleich in seiner Hilflosigkeit gegenüber dem Unsagbaren entlarvt – dann erst sind die Voraussetzungen geschaffen: »Schicht um Schicht der heiligen Wirklichkeit hebt sich herauf. Geheimnis um Geheimnis enthüllt sich« (185). Ein Beispiel: das »Unfaßbare« des Abendmahls! Jeder Vergleich mit menschlichem Abschiednehmen »zerstört das Christliche«. Und doch wird versucht, eine Parallele zu Sokrates und Buddha zu ziehen, wobei es abschließend heißt: »Um den zum Sterben bereiten Sokrates liegt, wie der Schüler erzählt, eine ‚wundersame' Stimmung, gemischt aus Schmerz und Freude, aus Abschied und dem Gefühl, daß hier etwas ins Ewige durchdringt: aus der Trauer des Verlierenmüssens und dem Bewußtsein unzerstörbarer Verbundenheit. Die Stunde ist wundersam, aber man kann sie verstehen. . . . Im sterbenden Buddha vollzieht sich der feierliche Abschluß einer Vollendung, und in ihr tut sich eine Pforte auf, durch welche alle schreiten können, die den Mut dazu aufbringen. . . . In Jesus ist ganz anderes. Eine Kraft, fähig, das, was ist, durch und zu Ende zu bestehen. Ein Herz, das die Unendlichkeit der Menschenschuld und des Weltleidens in sich aufgenommen hat. Aber wie soll man das ausdrücken, was hier ist, dieses Abgründig-Stille, Glühende, Allmächtig-Gefaßte, das sich anschickt, das Dasein in Untergang und neues Werden zu führen? Selbst der Abgrund zu sein, worin das Alte stirbt und das Heilige geboren wird? Ich glaube, wer immer den Versuch macht und fragt, was hier im Raum des Herzens, des Geistes vor sich geht, wird erfahren, daß er keine Antwort zustande bringt. Keine Vorstellung, kein Gefühl, kein Wort werden sich ihm darbieten, die das ausdrücken. Hier ist das undurchdringliche Geheimnis des Gottmenschen. Es geht in keine psychologischen und geistigen Begriffe ein. Man zerstört es, und damit das Christliche, und damit das eigene Heil, wenn man Jesus nach dem Bilde des Buddha oder des Sokrates oder sonst eines Großen denkt. Das schlechthin Undurchdringbare, die von Gott herabgestiegene Heiligkeit, die in keiner Reihe mit irgend welchen Größen steht, in dieser so unzulänglichen Situation – das ist das Geheimnis des Abendmahls« (487).

Ähnlich an andern Stellen, und immer wieder vernimmt der Leser die Aufforderung, in Betrachtung dieses Lebens »alle falsche Einfachheit abzustreifen, die nichts anderes bedeutet als die Scheinselbstverständlichkeit gewohnter Vorstellungen« (322). Z. B. bei der Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems: »Was da verkündigt wird, ist keine politische Katastrophe. Natürlich ist sie das auch. . . .« Oder: »Ist nicht die Weltgeschichte das Weltgericht? Das ist sie wohl auch.« Und doch: »Sie als Gericht, das heißt also von Gott her zu deuten, geht über Menscheneinsicht« (446).

So wird immer wieder versucht, nicht so sehr mit menschlichem Wort von und über Christus zu reden, sondern ihn selber hervortreten zu lassen. Wo aber eine aus unserm Zeitdenken sich ergebende Gegenwehr gespürt wird – und dafür hat der Verfasser geradezu ein Charisma –, wird das Gespräch, »Dialog« auch nach dieser Seite hin aufgenommen, und zwar in wirklichem Ernstnehmen der Frage und des Fragenden. Ihren Höhepunkt erreicht diese Art im VII. Teil, »Zeit und Ewigkeit«, der, alle Visionen und Bilder der Geheimen Offenbarung transparent machend, den pneumatischen Christus – offenbart.

Fragen wir nach dem Dienst, den dieses bedeutsame Buch unserer Zeit zu leisten berufen ist: Es erhebt nicht den Anspruch, das Letzte sagen zu können. Oft bringt es Wegweisungen, von denen der Verfasser selber gesteht: »Wir wollen einfach sagen, was wir denken: es macht ja nicht den Anspruch, richtig zu sein, sondern will einfach nur auf etwas Tiefes hinweisen, von dem wir nicht wissen, wie wir es sonst in den Blick bringen sollen« (493). Für alles Reden und Schreiben und Denken heißt es: »Für Christus gibt es von uns her keine Kategorie«, alles bleibt in Unsicherheit; hat Er sich aber solchem Suchen ergeben und enthüllt, dann gilt: »Sicher ist nur die Liebe Christi. Wir können nicht einmal sagen: die Liebe Gottes, denn daß Gott uns liebt, wissen wir endgültig nur durch Christus. Und wenn wir es selbst ohne Christus wüßten – Liebe kann auch unerbittlich sein, und um so härter, je edler sie ist. Erst durch Christus wissen wir, daß Gott verzeihend liebt.

Nein, fest steht nur, was sich am Kreuz offenbart hat: die Gesinnung, die da lebt; die Kraft, die jenes Herz erfüllt. Es ist schon wahr, was oft in so unzulänglicher Weise verkündet wird: Das Herz Jesu Christi ist Anfang und Ende von allem. Und was sonst feststeht – da, wo es sich um ewiges Leben und ewigen Tod handelt –, steht fest von ihm her« (541).

Das Buch wird manchen, besonders denen, die in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit stehen, das vermitteln, worauf es ankommt: »die Erkenntnis, die Christus selbst gibt«, wenn Er die Schrift aufschließt und das »Herz in uns zu brennen anfängt«.

Th. Hoffmann S. J.

Patristik für Laien

Urchristliche Zeugen. Von Otto Karrer. 8° (250 S.) Innsbruck, Wien u. München 1937, Tyrolia. Geb. M 4.80; S 8.–

Die Kirchenväter und das Evangelium. Erläuterungen der heiligen Väter zu den Sonn- und Festtagsevangelien, ausgewählt und übertragen aus der Catena Aurea des hl. Thomas von Aquin. Von Josef Hoffe. 8° (242 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 5.80.

Das Zeugnis der Urkirche. Ausgewählt und übertragen von Karl Schlütz. 8° (125 S.) Leipzig 1936, Jakob Hegner. Kart. M 2.20.

Athanasius: Die Menschwerdung Gottes. Ausgewählt und übertragen von L. A. Winterswyl. 8° (97 S.) Leipzig 1937, Jak. Hegner. Kart. M 2.20.

Aurelius Augustinus: Über den dreieinigen Gott. Ausgewählt und übertragen von Michael Schmaus. 8° (270 S.) Leipzig 1936, Jakob Hegner. Geb. M 5.50.

Leo der Große: Die Passion. Übertragen von M. Theresia Breme. 8° (132 S.) Leipzig 1936, Jakob Hegner. Kart. M 2.20.

Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik. Ausgewählt und übertragen von Leo v. Rudloff O. S. B. 8° (473 S.) Regensburg 1937, Fr. Pustet. Geb. M 6.80.

Jede Epoche die, wie die anbrechende, sich auf den ewigen Kern des Christlichen besinnen muß, wird sich unfehlbar zu den Quellen der Theologie wie der Verkündigung zurückwenden müssen, zu den Vätern. Sie sind das Medium, in dem sich das Licht des WORTS am unmittelbarsten gebrochen hat und das Es in der Farbenfülle ausgebreitet zeigt, die Seinem blendenden Reichtum entspricht. Auf zwei Arten ist es grundsätzlich möglich, die Kirchenväter heute einem weiten Kreis zugänglich zu machen: in historischer Zurückversetzung in den frühchristlichen Rahmen, im Aufdecken der psychologischen und umweltlichen Voraussetzungen ihres Denkens; oder aber im Herausheben des zeitlos Gültigen aus dem Zeitbedingten. Den ersten Weg ging Otto Karrer, den zweiten die Veröffentlichungen des Dortmunder Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit, zu denen alle übrigen angeführten Schriften gehören.

Otto Karrers liebevoll und sorgsam gearbeitetes Werk will »das Urchristentum nach den außerbiblischen Dokumenten bis 150 n. Chr.« vor uns erstehen lassen. Die großen Zeugnisse: Außerkanonische Evangelien, Apostolische Väter, Apokryphen, Liturgien und Apologeten werden so ausgewählt, durchgesiebt und mit Erklärungen und Hinweisen durchwoben, daß ein reiches Mosaik entsteht, welches uns lebendig in das bunte Getriebe des ersten christlichen Jahrhunderts versetzt. Überleitungen über »Klerus und Laientum«, das »allgemeine Priestertum«, Stellung zum Judentum, praktische Ausgestaltung des christlichen Lebens usw. vervollständigen das Bild. Zum ersten Mal erhält der Laie Einblick in die gewaltigen Umfänge der außerkanonischen Literatur, »sie sind nicht weniger aufschlußreich als die noch später anerkannten und fortgeführten kirchlichen Dokumente, um sich die christliche Wirklichkeit, ... die konkrete, geistige Situation ... zu vergegenwärtigen« (180). Leider hat Platzmangel den Autor gezwungen, die Texte allzusehr zu verkleinern, so daß der Leser oft nur einzelne Sätze oder Satzteile vor sich hat. Auch hätten Text und Erläuterung drucktechnisch etwas schärfer geschieden werden dürfen.

Den entgegengesetzten Weg ging das Dortmunder Institut. Nicht Einfühlung in die Zeit der Väter, sondern zeitlose Unmittelbarkeit zu ihrem zeitlosen Gehalt soll ihre Aktualität für die Gegenwart beweisen. Am schärfsten erscheint dieses Prinzip in der Auswahlübertragung der Catena Aurea des hl. Thomas von Aquin, in der zu jedem Evangelienvers sich drei, vier Glossen der Väterzeit anfügen. Der Leser erhält

damit Einblick in das eigentümliche Wesen der mittelalterlichen Katenenliteratur, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie, durch die Kürze und Zusammenhanglosigkeit der Zitate, nicht bis zu wahrhaft lebendigem Väterverständnis führen kann. – Die gleiche Epoche wie Karrer behandelt vom Standpunkt des zeitlos Gültigen Karl Schlütz. An die Stelle bunter, wogender Vielfalt sind strenge, granitene Formen getreten: eine fast soldatische Phalanx einmütiger, kristallklarer, zielbewußter Zeugnisse, die, ohne daß wir etwas von den Bezeugenden zu wissen brauchten, uns hinreißt; denn wir erkennen unser eigenes Zeugnis in ihnen. Daß Irenäus, Tertullian, Cyprian und der exoterische Origenes (in den bei Kösel schon verdeutschten Schriften) am stärksten vertreten sind, ist dabei durchaus folgerichtig. – Winterswyls »Athanasius« gibt dessen Menschwerdungslehre in einem sehr klaren Aufbau und guter Auswahl. Aber hier gelingt es doch schon schwerer, das Prinzip der »Zeitlosigkeit« durchzuführen: Athanasius ist ganz der Theologe seiner Epoche und ihrer theologischen Kämpfe; eine größere Einleitung (welche S. 21 Athanasius' Christologie etwas stark ins Gnostische färbt) muß uns erst mit dem Zeitmilieu bekannt machen. – »Die Passion« Leos des Großen ist ein Zyklus von elf selbständigen Leidenspredigten, von stärkster römischer Formkraft und schlichter Majestät. Was uns hier in immer neuen Wendungen vorgelegt wird, ist das Grunddogma der Christologie (zwei Naturen und eine Person), wie es sich in der Passion des Herrn offenbart; der große Streitpunkt der Zeit Leos, welcher zwischen nestorianischer und monophysitischer Christologie zu vermitteln berufen war. – Schmaus' neue Übertragung von Augustins Trinitätstraktat, die in mustergültiger Sprache das Bleibende aus diesem tiefsten Werk Augustins heraushebt, steht durch seinen Stoff selbst schon jenseits von zeitbedingt und zeitlos: das ist das Privileg der ganz Großen. – Rudloff endlich sammelt in einer umfassenden »Summa« von über 600 kürzeren Texten die ganze Weisheit der Väter, wobei es naturgemäß (wiederum) zu keinem individuellen Bild kommt, sondern alle Zeugnisse zusammen erst das eine, überzeitliche und überwältigende Zeugnis der Väterzeit ergeben.

Beide Methoden haben ohne Zweifel ihre Berechtigung. Gerade dadurch sind sie am besten geeignet, sich gegenseitig zu ergänzen. Ist auch die Wahrheit Gottes immer nur eine, so hat doch jede Zeit ihren Ruf, ihr Schicksal, ihren Kairos und so auch ihre »Wahrheit«. Karrer stellt uns in das Schicksal des 2. Jahrhunderts, und wir lernen daraus, wie man sich überhaupt in seinem Schicksal zu verhalten hat. Nicht aber kann uns die Übernahme des urchristlichen Schicksals aus unserer Entscheidung befreien. Unsere Not ist nicht die der Urchristen. Die Bücher des Dortmunder Instituts heben gleichsam dieses »Überhaupt« heraus, das Zeitlos-Gleiche jeder Entscheidung. Was sie damit geben, ist, soweit es über den Wortlaut des Evangeliums hinausgeht, vor allem das Daß, die ewige Tatsache christlicher Entscheidung und christlichen Zeugnisses. Sie bieten damit eine lebendige und willkommene Ergänzung zu den unmittelbar schulenden Werken des Instituts, gleichsam deren Bildband.

Vielleicht erschiene das Ideal einer Patristik für Laien als die Vereinigung beider Wege. Wenn die konkrete Wahrheit zugleich überzeitlich und in der Zeit ist, so ist dem heute Ringenden am besten dann geholfen, wenn er zu sehen bekommt, wie christliche Denker die Fragen ihrer Zeit (die nicht notwendig die heutigen zu sein brauchen) gelöst haben, in welcher Haltung ein Christ vor Welt und Heidentum stehen soll. H. U. v. Balthasar S. J.

Liturgie

Das Hohelied der heiligen Messe. Von Maurice Zundel. Ins Deutsche übertragen von Paula v. Preradović. 8° (275 S.) Wien 1937, Tyrolia. Kart. M 3.–

Im Anschluß an den Aufbau der heiligen Opferhandlung ein Hymnus auf das, was sich dort vollzieht. Es geht – wie der Verfasser vorausschickt – um eine Darstellung des verklärten Universums im Lichte des alle Zeiten erlösenden Liebesopfers des göttlichen Lammes. Dementsprechend wird nicht nur der Text der Liturgie, sondern auch Kunst und Wissenschaft, Geschichte und Politik in den Kreis der Erwägungen hereingezogen. Der Verfasser hofft: »Wichtiger, als die Kirche zu loben und zu verteidigen, ist es, sie einfach zu zeigen, sie in der göttlichen Reinheit ihres innersten Lebens bekannt zu machen.«

Th. Hoffmann S. J.

Liturgia Romana. Eine Darstellung des römischen Ritus in lexikalischer Gestalt. Von D. Dr. Joseph Braun S. J. Mit Abbildungen. kl. 8° (VI u. 248 S.) Hannover (o. J.), Joseph Giesel. M 4.–

P. Joseph Braun ist eine Gestalt, wie man sie selten findet. Ungeachtet seines ehrwürdigen Alters – das Vorwort des vorliegenden Buches trägt das Datum vom »31. Januar 1937, dem Tage der Vollendung des achtzigsten Lebensjahres« – zeigt er die geistige Rührigkeit und Rüstigkeit eines Fünfzigjährigen und kann uns so ein Buch schenken, das mit der Reife des Alters geistige Frische verbindet, so sehr, daß man den Eindruck gewinnt, es sei ihm ein leichtes gewesen, die kurz abgemessenen, inhaltlich so reichen Lexikonartikel zu schreiben. Freilich, im Lexikonstil hatte er schon Übung. 1924 erschien in 2. Auflage sein »Liturgisches Handlexikon«, und 1926 gab er das »Handbuch der katholischen Dogmatik« heraus. Eine sorgfältige Durchsicht und Prüfung des neuen Lexikons »Liturgia Romana« ergibt, daß sein Zweck vollauf erreicht ist, dem Leser, der die volksliturgischen Zeitschriften und Gebetbücher usw. verstehen und zu einer für den Nichtfachmann hinreichenden Kenntnis des geltenden römischen Ritus gelangen will, kurz und knapp, leicht verständlich und vollständig über alle vorkommenden liturgischen Fachausdrücke Auskunft zu geben. Ein bei andern Nachschlagewerken selten zu findendes »Systematisch geordnetes Inhaltsverzeichnis« (S. 230–238) gibt dem Leser Gelegenheit, Zusammengehöriges, das im Lexikon unter den verschiedenen Stichwörtern getrennt geboten wird, in einheitlicher Sicht zu erfassen. Die 41 auf 8 Tafeln beigegebenen Abbildungen liturgischer Gewänder und Geräte sind eine Zierde des Buches und für jeden Lernbegierigen eine willkommene Zugabe.

J. B. Umberg S. J.

Elemente und Naturalien in der Kirche. Von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. 8° (221 S.) Paderborn 1937, Bonifaciusdruckerei. Geb. M 4.20.

Es war ein guter Gedanke, die Gegenstände der kirchlichen Segnungen als Elemente und Naturalien besonders zu untersuchen: Wasser, Öl, Feuer und Licht, Salz, Asche, Weihrauch, Brot und Wein sowie Mischungen einzelner dieser Naturalien. Jedesmal wird auf religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Elemente im Leben und in der Mythologie der Völker hingewiesen und ihre Stellung in der Hl. Schrift und im Brauch der Kirche behandelt. Schließlich werden die liturgischen Gebete der Weihungen vorgelegt. – Daß das Buch von einer Frau geschrieben ist, offenbart sich auf jeder Seite. Nur eine Frau kann aus ihrer größeren Naturverbundenheit so über die Beziehungen der Kreatur zu Gott und Christus und Kirche schreiben, wie es hier geschieht, wo sich Wissenschaft und Mystik auf eigenartige, gefällige Art miteinander verbinden. Wenn die Dinge dieser Welt »Worte vom Worte Gottes« sind, dann haben sie hier aus beredtem Munde als Natur und als Sakramentalien preisende Worte gefunden.

J. Kramp S. J.

Ökumenisches

Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus. Von Hanfried Krüger. (Friedr. Heiler, Christentum und Fremdreligionen, Heft 6.) 8° (111 S.) München 1938, Ernst Reinhardt. M 3.50.

Geschichtlich bringt die Untersuchung eine gute Zusammenstellung der zwei Gegen-Linien des neueren Protestantismus in dieser Frage: auf der einen Seite die radikale Ablehnung der Mystik von Ritschl her (der eine christliche »Weltaufgeschlossenheit« gegen eine »individuelle weltabgewandte Gotteserfahrung in der Mystik« setzt: 47), – auf der andern Seite der positive Einbau der Mystik in der Linie von Troeltsch her über Söderblom, Otto, Schweitzer zu Heiler, – während die Linie der Erfahrungstheologie (Schaeder, Wobbermin usw.) eine mittlere Stellungnahme versucht. Sachlich ordnet Krüger, Heiler folgend, die Mystik dem »Gefühl der Identität mit Gott« zu und ihren Gegen-Pol, die »prophetische Frömmigkeit«, dem »Gefühl der Distanz gegenüber Gott« (16). »Mystik und Glaube (= prophetische Frömmigkeit) ... korrigieren und ergänzen einander. Der Glaube weist auf den persönlichen Gott, die geschichtliche Erlösung und das aktive Leben in der Gemeinschaft, er bejaht Dogma, Institution und Kult. Die Mystik erhält dem Glauben seine Weite und Tiefe« (108).

Die geschichtliche Antithetik Krügers macht offenbar, wie in Wirklichkeit der neuere Protestantismus sich in dieser Frage als Gegensatz zwischen »Religion als

Ethik« (Ritschl) und »Religion als individuelles Erlebnis« (Troeltsch zu Heiler hin) spaltet. Die sachliche Antithetik enthüllt, wie der Protestantismus in seiner Grundfrage auf der einen Seite sich als »Mystik« verstehen muß, da er der Protest gegen »Dogma, Institution und Kult« ist (weswegen Krüger mehrfach das Mystische bei den Reformatoren nachweist: 26 29 ff.), – wie er aber auf der andern Seite sich als »prophetischen Protest« gegen einen Katholizismus sieht, dem die Mystik wesentlich sei (als seine »unsichtbare Seele«, wie Krüger selber wieder mit Heiler behauptet: 48). Der Grund dieser Verwicklungen ist, daß die zu Grunde liegende Antithetik zwischen »Identität« und »Distanz« den ganzen Streit bereits aus dem Gebiet von Offenbarung und Theologie heruntergesetzt hat in das Gebiet rein natürlicher Frömmigkeit. Das ist die letzte Folge der Reformation: da in ihr der Mensch seinen Protest anmeldete. Dann bleibt zuletzt nur noch eine rein anthropologische Typik.

E. Przywara S. J.

Christian Unity. A Bibliography by Auguste Senaud. Introduction by Dr. Adolf Keller. 8° (XVII u. 173 S.) Genf 1937, World's Committee of Y. M. C. A's. Geb. 8.– Schw. Fr.

Eine überaus verdienstvolle und dankenswerte Veröffentlichung, die allen sehr willkommen sein wird, die sich eingehender mit den kirchlichen Einigungsbestrebungen befassen. In 1959 Nummern werden die genauen Titel der Schriften zusammengestellt, die seit ungefähr 1850 über die Stellung der einzelnen christlichen Kirchen zur Unionsfrage und ihre wechselseitigen Beziehungen erschienen sind. Zum Schluß werden auch die einschlägigen Zeitschriften verzeichnet. Schon der Überblick über diese reichhaltige und verzweigte Literatur zeigt eindringlich, wie in den letzten Jahrzehnten der urchristliche Gedanke von der Einheit der Kirche an Tiefe und Ausbreitung gewonnen hat. In seiner kurzen, aber gründlichen und warmherzigen Einführung rückt A. Keller die Bedeutung und Tragweite der ökumenischen Bewegung in helles Licht.

M. Pribilla S. J.

Menschheitsfragen

Der Geist des Menschen und die Wahrheit. Von Theodor Haecker. 8° (220 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. M 5.50

Es ist das Buch Haeckers, in dem die sachlichen Linien einer Philosophie am klarsten heraustreten. Es sind im wesentlichen die Linien eines Thomismus des Primats von Wahrheit und Intellekt (21 31 109 181 211). Aber wie Maritain, der als neuzeitlicher Verkünder eines solchen Thomismus die zu Haecker entsprechende Gestalt in Frankreich ist, diesen Thomismus von Bergson her formt (wenn auch noch so sehr in der Auseinandersetzung mit ihm), so hat Haeckers Thomismus seine Beleuchtung von der deutschen Anthropologie her. Das bedeutet innerhalb spekulativer Philosophie selber die Dialektik zwischen einer einzigen »einen Philosophie, der ewigen, der philosophia perennis« (55), wie sie dem »Ewigen« im »Geist des Menschen« entspricht (17), – und der Dreiheit von »Philosophie der Materie, des Lebens und des Geistes«, »analog den drei Seinsreichen, die dem menschlichen Geist gegeben sind« (55), wie es zur »wesenhaften Armut des menschlichen Geistes« gehört (52), der an die Dinge des Außen gebunden ist, durch Negation das Höhere erkennt, und beides in der »Unfähigkeit, nicht zu irren« (41 ff.). Dieser spekulativen Philosophie ist dann eine »Existentialphilosophie ... unterworfen« (157), zu der Pascal und Kierkegaard die wesentlichen »Beiträge« sind (175). Dieser Existential-Philosophie sind als Existenzen zugeordnet: der Jude (in der »Offenbarung des Einen Universalen Gottes und der Verheißung des Messias«: »Wahrheit und Erlösung«), der Heide (»im Primat der Macht in Form eines allmächtigen Kollektivs«), der Christ (in der »Gnade der Offenbarung Gottes in Seinem Sohne und Seinem Geiste Selber«: »Identität der Ersten Wahrheit und Liebe mit der Allmacht Gottes«). Primat der Wahrheit aber (in der spekulativen Philosophie) und »erlebte Erkenntnis ... von der Existenz Gottes her« (als Weise der Existential-Philosophie: 164) weisen zuletzt auf ihre Einheit im Logos Christus als der »existentiellen Wahrheit im absoluten Sinne« (10). So ist »christliche Philosophie ... eine Grenze, gewirkt aus natürlichem Wissen, in welchem ein Ewiges schon ist, und aus Wissen vom übernatürlichen Glauben her, der der substantielle Anfang des Ewigen Lebens ist« (17 f.). Aber dieses objektive Grenze-Sein wird für Haecker zur Versuchung zu einem subjektiven Grenze-Sein: nach keiner von beiden Seiten zu sachlichem Dienst eingebaut, sondern

getrieben zu subjektivem Ruf nach beiden Seiten. »Wir sind Hierarchisten«. So mündet das Buch schließlich in selbstgesetzte »Aphorismen« als «die philosophischste Gattung der Sprachkunst, die ‚abgegrenzte', die ‚abgetrennte' – die erwählte« (180), – die aber dann sachliche Einzelbeiträge zu den Ausführungen des Hauptteils des Buches sind.

E. Przywara S. J.

Einsamkeit und Tod. Von Hans Eduard Hengstenberg. kl. 8° (159 S.) Regensburg 1938, Friedrich Pustet. M 2.80

Das Buch ist tatsächlich (wenn auch nicht ausgesprochen) der Versuch, zwei Geistteslinien unserer Gegenwart zu vereinigen. Die eine ist die Existential-Philosophie, die das Dasein vom Tod her sieht: Simmel (Tod als innerste Form des Lebens), Rilke (Tod als gesammelte Frucht des Lebens), Jaspers (Scheitern als die eigentliche »Chiffre des Seins«), Heidegger (Dasein als »Sein zum Tode« und »je im Nichts«, aber eben so gerade demiurgisch schöpferisch). Die andere Linie ist die Theologie einer Seins-Mystik des Seins in Christo: mit einer Vor-Betonung des persönlichen Durchlebens oder mit einer Vor-Betonung objektiver Intelligibilität (nach Art der Alexandriner). Hengstenberg nimmt deutlich seine Grund-Anregungen aus der ersten Linie (am stärksten von Rilke her), will sie aber dann aus ihrer immanentistischen Richtung befreien durch energische Betonung der zweiten Linie. Er behält auch ohne Zweifel eine letzte Distanz zu beiden Linien: da er die Nüchternheit des »Gehorsams« (43) und der »Demut« (15 ff.) und die Erwählung des »Schwachen« zum »schöpfungsbereiten Grund für eine besondere Verherrlichung Gottes« (153) betont, – gegen die Auserwähltheits-Note in beiden obigen Linien. Aber dann ist das Verführerische der »Mystik« in diesen beiden Linien doch zu stark, als daß das Buch nicht selten abglitte in eine Ersetzung des sachlich ernsten und stillen »Realismus« des Todes (wie Hengstenberg selber sieht: 129) durch den bald nach Rilke hin bald nach den Alexandrinern hin schillernden Satz von der »Mystik« des Todes (37 56 108) gegenüber dem »ungenialen« Tod (45) des »kleinen Todes« und des »Massentodes« (119). Hengstenberg wehrt sich gewiß gegen den subjektiven Immanentismus der ersten Linie mit der Grundlehre der zweiten Linie: »nicht durch willensmäßige Aufschwünge, auch nicht durch intellektuelle Annäherung an ein selbstgemachtes Ideal, sondern einzig und allein durch Zuwachs an Seinsverbundenheit in der Liebe« (131). Aber dann gleitet der Akzent doch wieder auf einen aktiven Tod. Was Hengstenberg intendiert, spricht ein Satz deutlich aus: »im Sterben vorbildhaft das Zusammenwirken von Gnade und Verdienst« (98). Aber solche Darstellung ist wohl nur möglich, wenn in das »Scheitern aller Zeitlichkeit« (97) auch die beiden obigen Linien mit hineingenommen werden, daß so die Einfachheit der Tiefe der christlichen Tradition auferstehe. Die »Nachfolge Christi« von Thomas von Kempen ist auch heute noch (und gerade) das untrügliche Richtmaß (De meditatione mortis: I, 23).

E. Przywara S. J.

Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfung. Von Karl Buchheim. kl. 8° (265 S.) Leipzig 1937, Hegner. Geb. M 6.50

Das fesselnd geschriebene Buch ist eine Gegenüberstellung von Aristoteles und Leibniz in ihrer Bedeutung für die Metaphysik und die natürliche Gotteslehre. Der erstere wird gekennzeichnet durch die Aufstellung des Widerspruchsatzes. Daß Aristoteles bei diesem Prinzip stehen blieb, ist in seiner Metaphysik begründet, die nur einen ersten »unbewegten« Beweger, eine unbewegte Seele, ungeschaffene Formen kannte und das individuelle Sein mit seinem geschichtlichen Werden trotz der Anregungen eines Heraklit aus dem Bereich der wissenschaftlichen Forschung verbannte. So führt von dieser Welt der Formen und Dinge kein Weg zu einem Schöpfer, kommt der Mensch der göttlichen Tätigkeit am nächsten durch die Theoria, durch das Sich-Versenken in die Welt des Gedankens.

Leibniz ist gleichsam zum »christlichen« Philosophen geworden durch die Hinzufügung eines zweiten Prinzips, des Satzes vom zureichenden Grund. Durch diese Großtat hat er prinzipiell die Metaphysik vor der Mathematisierung und Moralisierung gerettet, hat eine »Logik der Tatsachen« angebahnt, der seine Nachfolger leider nicht treu geblieben sind. Im Gegensatz zum antiken Philosophen stellt er das Individuum, d. h. die Monade, in den Vordergrund der Betrachtung, durch den Satz vom Grund wird alles Geschehen so-

wohl des einzelnen wie der Gesamtschöpfung zu einer Geschichte. Das Geschehen gleicht »dem Fluß einer sinnvollen Rede, die dem Quell eines lebendigen Geistes entspringt. Die wirkliche Logik des Geschehens schafft der Logos Gottes, und die Geschichtserkenntnis gleicht dem Ohr, dem der Sinn seiner ‚Worte' vernehmbar wird« (82). Weil das Wort Gottes schöpferisch ist, wird der Mensch nicht schon gottähnlich durch die bloße Kontemplation, sondern durch die Tat. Und weil der Satz vom Grund auch nach dem »Warum« der Dinge fragt, so steigt der denkende Geist notwendig zum Ursprung aller Dinge auf, zum Schöpfergott. Selbst in die dunklen Geheimnisse des Bösen und der Gnadenwahl bringt das neue logische Prinzip in seiner metaphysischen Ausdeutung irgendwie Licht. So hofft der Verfasser: »Gestützt auf die Logik der Tatsachen, kann die Metaphysik wieder werden, was sie bei Aristoteles war: Basis der Wissenschaft und gleichzeitig Gotteserkenntnis, d. h. natürliche Theologie« (251).

Buchheim scheint sich die Ansichten des großen Denkers aus dem 17. Jahrhundert weitgehend zu eigen zu machen. Gerade deshalb vermißt man es etwas, daß trotz der eingehenden Ausführungen über die Freiheit bei Gott und dem Menschen nicht aufgezeigt wird, wie die durchgängige Anwendung des Satzes vom Grund sich mit der Wahlfreiheit Gottes und des Menschen vereinigen läßt. Ebenso dürfte die gewaltige Vorarbeit der Hochscholastik trotz ihres noch geringen Verständnisses für das «Geschichte werden« in der Grundlegung einer »Logik der Tatsachen« nicht so einfachhin übergangen werden. Doch sollen diese wenigen kritischen Bemerkungen den Wert des Buches nicht beeinträchtigen, das in seinen scharfsinnigen Analysen den heutigen Irrationalismus vor die Schranken fordert.

M. Raft S. J.

Ärztliches Weltbild

Das ärztliche Weltbild. (Eine Geneseologie.) Zwei Vorträge von Prof. Dr. med. H. F. Hoffmann. 8° (60 S.) Stuttgart 1937, F. Enke. Geb. M 4.–

Die ärztliche Literatur wird immer zahlreicher, die über die Fülle empirischer Einzelerkenntnisse hinaus zu einer geschlossenen medizinischen Weltanschauung vordringen will, einem Weltbild, das nicht bloß dem denkerischen Bedürfnis des Arztes Genüge tut, sondern auch eine gesicherte Grundlage für sein ethisches Handeln bilden kann. Beides will die vorliegende Schrift leisten. Inhalt und Absicht des Buches ist kurz angegeben: die Begründung eines ärztlichen Berufsethos aus biologischer Weltschau. Hoffmanns Vorträge sind ein sprechendes Dokument für die gewaltige Wandlung, die in den letzten Jahrzehnten in der medizinischen Wissenschaft vor sich gegangen ist. An die Stelle der alten materialistischen Dogmen ist wieder der Glaube an ein Etwas getreten, was mehr ist als Stoff und Maschine. Das Naturgeschehen erscheint wieder sinnvoll und teleologisch. Der menschliche Wille ist wieder frei. Es gilt nicht mehr bloß die Summe, sondern die Ganzheit. Hoffmann anerkennt nicht nur das Recht metaphysischer Fragestellung innerhalb der Naturwissenschaft, er wagt sich sogar selbst an solche Probleme heran. So sehr er auch betont, nicht Philosoph zu sein, so ist er es in der Tat doch. Freilich sehen wir uns aus Hoffmanns glücklichen Ansätzen oft genug in reiner Befolgung der exakten naturwissenschaftlichen Methoden zu ganz entgegengesetzten Schlußfolgerungen genötigt, als sie der Verfasser zieht. Wenn schließlich doch wieder Natur alles ist und es nichts gibt, was außerhalb der Natur wäre oder gar ein Recht hätte, über der Natur zu sein (7), wenn ferner Gott und die Welt doch wiederum eins sind (8) und sich im Diesseits allein unsere Ewigkeit erfüllt (29), dann wird eine solche Weltanschauung, ob sie will oder nicht, im Monismus enden müssen, dem idealistischen oder dem materialistischen. Damit wird aber auch der vom Verfasser so nachdrücklich verfochtene dualistische Standpunkt selbst wieder zunichte gemacht.

Hoffmanns ärztliches Ethos gründet auf den beiden schöpferischen Prinzipien der Entwicklung alles Lebens: der Differenziertheit und Zentralisation. Die phylogenetische Tendenz, die auf immer größere Verfeinerung des Organismus abzielt, wird auf der ethischen Ebene zur Forderung möglichster Differenzierung der Einzelpersönlichkeit. Das Gesetz von der Zentralisation, d. i. von der straffen Zusammenfassung und Vereinheitlichung der Teile des Organismus zur geschlossenen Formganzheit, begründet die ethische Verpflichtung zu einer ebenso starken Bindung der differenzierten Einzelpersönlichkeit an die Forderungen der überpersönlichen Volks- oder Staatsgemeinschaft. So sehr wir auch der Grund-

idee dieser Ethik zustimmen können, besonders da, wo Hoffmann für die Rechte der Persönlichkeit und des geschwächten und kranken Lebens eintritt (46), so verbietet uns doch das Verantwortungsgefühl gegenüber dem Volke, aus noch nicht genug gesicherten wissenschaftlichen Ergebnissen manche voreilige praktische Schlußfolgerung des Verfassers anzunehmen.

D. Thalhammer S. J.

Gedanken eines Arztes. Eine Auswahl aus den beiden Werken: Die Welt des Arztes und Im Bannkreis des Arztes. Aus dreißig Jahren Praxis. Von Erwin Liek. Hrsg. von Anna Liek. 8° (254 S.) Dresden 1938, Reißner. Geb. M 5.80.

Die medizinische Wissenschaft der Gegenwart ist auf dem Wege, sich aus den Fesseln einer mechanisch-materialistischen Weltanschauung zu befreien. Sie hat die Seele im Leibe wieder entdeckt. Sie weiß wieder, daß der Arzt nicht kranke Organe, sondern kranke Menschen heilen muß, und daß er das nur kann, wenn er selbst nicht bloß die Technik seines Berufes beherrscht, sondern gründliches Wissen mit ebenso hohem Menschentum in sich vereinigt. »Im Herzen wächst der Arzt, aus Gott geht er – und der Arzneien beste ist die Liebe«, sprach einst Paracelsus. Das Wort wahr zu machen, danach strebt die junge Ärztegeneration. Einer der tapfersten Vorkämpfer dieser Ideen war der am 12. Februar 1935 verstorbene edle Arzt Erwin Liek. Seine bedeutendsten Aufsätze über das kommende Ärzttum sammelt hier seine Lebensgefährtin. Aus allen Seiten dieses Buches spricht dasselbe Streben: »den inneren Arzt im Menschen« mobil zu machen und ein Bündnis zustande zu bringen zwischen dem Genesungswillen des Kranken und dem Wissen und Helferwillen des Arztes (S. 9). Wie an der Krankheit nicht bloß physikalische und chemische, sondern auch seelische Kräfte am Werke sind, so bedarf es auch zur Heilung derselben Gegenkräfte. Daß Liek dazu vor allem die religiösen rechnet, freut uns am meisten. Es ist auch unsere Überzeugung und Hoffnung, wenn er sagt: »Wir erkennen immer mehr und mehr die gewaltige Bedeutung der Seele, ihren krankmachenden und heilenden Einfluß. Ja wir nähern uns der Zeit, da man auch als Arzt wieder von Gott reden kann.« Um so schmerzlicher berührt uns dann freilich, daß der edle Verfasser (Protestant) sich zu keinem positiveren Christusglauben durchzuringen vermochte. Gerade an Lieks Buch wird uns Katholiken wiederum bewußt, wieviel tiefer sich das ärztliche Berufsethos von unserer Weltanschauung aus begründen läßt. D. Thalhammer S. J.

Erziehungslehre

Kind und Familie. Untersuchung der Wechselbeziehungen des Kindes mit seiner Familie. Von Charlotte Bühler u. a. gr. 8° (VI u. 172 S. m. 50 Abb. i. T.) Jena 1937, Gustav Fischer. Brosch. M 7.–, geb. M 8.50.

Mit diesem Buch wird eine groß angelegte Untersuchungsreihe begründet. Es handelt sich zunächst darum, die Brauchbarkeit der eingeschlagenen Methode zu beweisen. Durch geschulte Psychologen wurden eine Anzahl von Familien möglichst unauffällig in der Absicht besucht, die Kinder in ihrem natürlichen Familienmilieu möglichst systematisch zu beobachten. B. glaubt, die Verwertbarkeit ihrer Methode dadurch erwiesen zu haben, daß sich bei Kontrollbeobachtungen eine Übereinstimmung von 65 bis 85 Prozent ergab. Auffällig bei diesem Versuch ist einmal die kleine Zahl der Familien, sodann ihre soziologische Struktur. Es wurden nur Kleinfamilien mit ganz geringer Kinderzahl beobachtet. Dabei spielt das religiöse Moment sozusagen gar keine Rolle. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob es möglich ist, auf dem eingeschlagenen Wege so feine, zarte und intime Regungen, wie sie das religiöse Erleben darstellt, nachzuweisen. Man kann darauf gespannt sein, ob es in der weiteren Auswertung des Materials gelingt, das für die seelische Entwicklung des Kindes hochbedeutsame religiöse Moment deutlich werden zu lassen.

J. Schröteler S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Andrae, T., Nathan Söderblom. (Verdeutscht von E. Groening u. A. Völklein) 8° (238 S.) Berlin 1938, Töpelmann. Geb. 4.80 M.

Aurelius Augustinus. Musik. (Verdeutscht von C. J. Perl) gr. 8° (330 S.) Straßburg 1937, Heitz & Co. Kart. 7 M.

Bächtold-Stäubli u. a., Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 8° Berlin 1936, Gruyter.
VII. Bd.: Pflügen—Signatur. (1712 Sp.) Hld. 53 M.
VIII. Bd.: Silber—Vulkan. (1762 Sp.) Hld. 54 M.

Boletim do Instituto Alemão. Vols. VI e VII. gr. 8° (284 S.) Coimbra 1937, Coimbra-Editora, L. 15 Esc.

Brinktrine, J., Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Meßopfers. gr. 8° (65 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 3 M.

Bürkli, F., Katholische Religionslehre als Lebensgestaltung. gr. 8° (XII u. 184 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. 2.80 M.

Choisir, Dom Guéranger. 12° (500 S.) Paris 1937, Desclée de Brouwer. 18 Fr.

Cues, N. v., Über den Beryll. (Deutsch v. K. Fleischmann.) kl. 8° (166 S.) Leipzig 1938, Meiner. 4.50 M.

Fleckenstein, H., Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten. Ein Beitrag zur moral- und pastoraltheologischen Erkenntnis. gr. 8° (334 S.) Freiburg 1938, Herder. 7 M.; geb. 8.20 M.

Fliche, A. u. V. Martin, Histoire de l'Église. 6. L'époque Carolingienne par E. Amann. gr. 8° (510 S.) Paris 1937, Bloud & Gay. 75 Fr.

Gäbler, P., Sadhu Sundar Singh. Eine historisch-kritische Untersuchung. 8° (291 S.) Leipzig 1937, Evang.-luth. Mission. 5 M.

Garreau, A., Clément Brentano. kl. 8° (290 S. und 9 Bilder.) Paris 1937, Desclée de Brouwer. 20 Fr.

Grau, W., Die Judenfrage in der deutschen Geschichte. gr. 8° (32 S. u. 8 Tafeln.) Berlin 1937, Teubner. Kart. 1.20 M.

Gröber, C., Das Konstanzer Münster. Seine Geschichte und Beschreibung. 2. Aufl. 8° (243 S. mit 91 Bildern.) Konstanz 1937, Merk & Co. Geb. 3 M.

Guardini, R., Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. 8° (762 S.) Würzburg 1937, Werkbund-Verlag. Geb. 12.50 M.

Haefeli, L., Die Beduinen von Beerseba. Ihre Rechtsverhältnisse, Sitten und Gebräuche. 8° (230 S. und 7 Tafeln.) Luzern 1938, Räber & Cie. Kart. 4.80 M.; 7.80 Fr.

Henn, A., Freundschaft. 2. Aufl. kl. 8° (132 S.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. 1.20 M.

Heyret, M., P. Marcus von Aviano O. M. Cap. II. Bd.: Sein Briefwechsel mit Kaiser Leopold I. gr. 8° (505 S. u. 13 Tafeln.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 13.50 M.

Holthusen, H. E., Rilkes Sonette an Orpheus. Versuch einer Interpretation. gr. 8° (XI u. 196 S.) München 1937, Neuer Filser-Verlag. Kart. 7.80 M.

Lippert, P., S. J., Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen. kl. 8° (306 S.) Freiburg 1938, Herder. 2.60 M.; geb. 3.80 M.

Lotz, J., S. J., Sein und Wert. I. Hälfte: Das Seiende und das Sein. [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte IX.] gr. 8° (164 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 3.80 M.

Michl, J., Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes. I. Teil: Die Engel um Gott. gr. 8° (284 S.) München 1937, Hueber. 18 M.

Müller, E., Verstandenes Dogma. Das christliche Bekenntnis für Menschen der Gegenwart in 12 Kapiteln dargestellt. 8° (159 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 2.40 M.

Pascal, B., Gedanken. (Übersetzt von W. Rüttenauer.) kl. 8° (412 S.) Leipzig 1937, Dieterich. Geb. 4 M.

Pfeil, H., Der Mensch im Denken der Zeit. kl. 8° (200 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 3.80 M.

Picht, W., Die Wandlungen des Kämpfers. 8° (182 S.) Berlin 1938, Vorwerk & Co. Geb. 4.80 M.

Platz, Ph., C. S. Sp., Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins. [Cassiciacum Bd. V] 8° (260 S.) Würzburg 1938, Rita Verlag. Kart. 12 M.

Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. kl. 8° Leipzig 1930, 1936 und 1937, Meiner.
I. Bd.: Die Schriften 1—21. (207 S.) 10.80 M.
II. Bd.: Die Schriften 22—29. (209 S.) 9.50 M.
III. Bd.: Die Schriften 30—38. (200 S.) 8 M.
IV. Bd.: Die Schriften 39—45. (203 S.) 8 M.
V. Bd.: Die Schriften 46—54. (208 S.) 8 M.

Prager Theologische Blätter. (Hrsg. v. d. Prof. d. theologischen Fakultät d. deutschen Universität in Prag.) 1. Jahrgang 1938. Nr. 1. 4° (16 S.) Bis 5mal jährlich. Prag, Deutsche theolog. Fakultät. 3 M.; 4 Fr.; 5 S.

Rendl, G., Menschen im Moor. Roman. kl. 8° (252 S). Salzburg 1935, Pustet. 3.60 M., 6.30 S.; geb. 4.80 M., 8.40 S.

— Die Glasbläser. Roman. kl. 8° (350 S.) Salzburg 1937, Pustet. Geb. 4.80 M.; 8 S.

— Gespenst aus Stahl. Roman. kl. 8° (300 S.) Salzburg 1937, Pustet. Geb. 4.80 M.; 8 S.

Schauf, H., Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. 8° (52 S.) Rom 1938, Universitas Gregoriana.

Schmidt, W., Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. I. Bd.: In den Urkulturen. gr. 8° (355 S.) Münster i. W. 1937, Aschendorff. 11 M.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. II. Bd.: Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Teil. (Hrsg. von A. Hübscher.) 8° (686 S.) Leipzig 1937, Brockhaus. 5.90 M. geb. 6.70 M.

Stam, J., George Tyrrell (1861—1909) 8° (XII u. 358 S.) Utrecht 1938, Honig. 3.10 fl.

Stein, J., S. J., La Specola Vaticana di Castel Gandolfo. 4° (14 S. u. 32 Abb.) Rom 1937, Universitas Gregoriana.

Velsen, D. v., Die Königlichen Kinder. Erben der Häuser Habsburg-Burgund. 8° (426 S.) Berlin 1938, Bott. Kart. 4.50 M.; geb. 6.80 M.

Wels, L., Theologische Streifzüge durch die Altfranzösische Literatur. I. Reihe. 8° (135 S.) Vechta 1937, Albertus-Magnus-Verlag.

Werder, P. v., Gemeinschaft und Herrschaft als Staats- und Kulturtypen. 8° (158 S.) Stuttgart 1938, Enke. 8 M.

Winnig, A., Europa. Gedanken eines Deutschen. gr. 8° (89 S.) Berlin 1937, Eckart-Verlag. Kart. 2 M.

Yver, C., Marie-Pauline de Jésus-Christ (Pauline Jaricot). kl. 8° (245 S.) Paris 1937, Editions Spes. 12 Fr.

Anzeigen

ABT ADALBERT VON NEIPPERG

Benedikt
Lehrmeister christlichen Lebens

Oktav. 96 Seiten. In Pappe 1.50 Mark

Das Büchlein bietet für die innere und äußere, für die natürliche und übernatürliche Lebensformung eine wirksame Hilfe. Es zeigt: die benediktinische Lebensgestaltung, die für viele Männer und Frauen innerhalb und außerhalb der Klöster bis heute als fruchtbar sich erwies, ist in ihren überzeitlichen und biblisch-kirchlich grundgelegten Voraussetzungen, wie sie in der Regel des Heiligen zusammengefaßt sind, für das praktische Christentum überhaupt von leitender Bedeutung. Jedem ernsten Christen vermag sie zum mindesten wesentliche Anregungen zur Verwirklichung der eigenen Gottesliebe zu geben.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

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**

Erlesene geistliche Buchschätze

bietet der diesem Heft beiliegende Prospekt des **Verlags Anton Pustet, Salzburg.** Wir bitten um Beachtung. Der Verlag.

EUGEN WALTER

Das Siegel der Versöhnung

Die Überwindung von Schuld und Sünde des Christen im Sakrament der Buße

Oktav. 126 Seiten. In Pappe 2 Mark

Es ist erstaunlich, was diese kleine Schrift auf wenig mehr als hundert Seiten bietet. Nicht nur, daß sie auf einem wissenschaftlich fundierten Grund aufbaut, — die zahlreichen Hinweise am Schluß des Büchleins belegen die Gewissenhaftigkeit, mit der Eugen Walter gearbeitet hat — wesentlicher ist die Tatsache, daß die ausgetretenen Wege verlassen werden und wir vorstoßen zu einem vertieften Verständnis der christlichen Größe und Herrlichkeit des Bußsakramentes.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Taufbesinnung

Von P. Justinus Albrecht O.S.B.

3. Auflage. 16 Seiten. 10 Pfg., ab 50 St. 9 Pfg., ab 500 St. 8 Pfg.

Die „Besinnung" auf die Gnadengaben Christi, die bei der heiligen Taufe in die Seele gekommen sind, soll das Bewußtsein der Christenwürde lebendig erhalten, soll heiliges Verlangen wecken, in die Fülle Christi immer mehr hineinzuwachsen. Die Grüssauer „Taufbesinnung" ist eine Gemeindefeier, die sich für die Fasten- und Osterzeit besonders empfiehlt.

Wir empfehlen ferner:

Komplet nur deutsch mit Noten
Sonntagsvesper nur deutsch mit Noten
je 18 Pf., ab 50 St. 15 Pfg., ab 500 St. 14 Pfg.

Verlag für Liturgik • Grüssau
Schlesien

Wagnis im Glauben

Von Max Raft S. J.

Das Wagenkönnen scheint etwas nur dem Menschen Eigentümliches zu sein. Das Tier kennt kein Wagnis; ihm ist die Bahn seines Handelns vorgezeichnet durch die Natur; mit instinkthafter Sicherheit wird es auf den richtigen Weg geleitet. Auch Gott »wagt« nichts; für ihn gibt es keine Ungewißheit und kein Dunkel, darum auch keine Unsicherheit. Dagegen ist die körperliche und geistige Entfaltung des Menschen ohne beständiges Wagen nicht denkbar. Das kleine Kind, das die ersten furchtsamen Schritte wagt zu den ausgestreckten Armen der Mutter, ist Symbol für das ganze menschliche Leben.

Alle Kulturfortschritte sind erkauft durch den Einsatz materieller und geistiger Güter. Neue Zonen der Erde erschließen sich nur dem kühnen Forscher, der sich in Gebiete wagt, für die es noch keine genau ausgefertigten Karten gibt. Das schöpferische Genie in der Wissenschaft muß den Mut aufbringen, ausgetretene Pfade zu verlassen, bisher gesicherte Resultate in Frage zu stellen und allein auf seinen Stern vertrauend voranzutasten. Die großen Sozialreformer, die Erneuerer gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens standen meistens allein, verspottet und angefeindet von einer Umwelt, die sie nicht verstand, nicht verstehen konnte.

Aber nicht bloß die Ausnahmemenschen, die Männer und Frauen großen Formats, müssen den festen Boden verlassen, müssen die Brücken hinter sich abbrechen. Ohne Wagnis und Einsatz würden wir alle uns um das Kostbarste im Gemeinschaftsleben bringen, um die Werte, die aus gegenseitiger Liebe und Hingabe fließen. Wer immer einem andern Menschen sich in aufrichtiger Liebe und Treue hingibt, nimmt damit das Wagnis dieser Hingabe auf sich. Die tägliche Erfahrung wie die Menschheitstragödien in Familie und Einzelleben bestätigen immer wieder das Schriftwort »Omnis homo mendax«, kein Mensch ist absolut zuverlässig. Wie manches Jawort ist schon in frohgläubiger Zuversicht am Traualtar gesprochen worden, das später zu einer drückenden Fessel wurde für einen Teil oder für beide Teile. Wie oft hat sich ein Geheimnis, das wir in unbedingtem Vertrauen einem Freund mitgeteilt, infolge der Wandelbarkeit des menschlichen Herzens zu einer gefährlichen Waffe in der Hand unseres »Feindes« gewandelt.

Wenn der Mensch trotz alledem das Wagnis auf sich nimmt, so geschieht dies stets aus einem großen Glauben heraus. Entdecker und Forscher glauben an ihre Idee, der Reformer glaubt an seine Aufgabe, die Menschen, die sich einander in Liebe und Freundschaft schenken, glauben ein jeder dem andern. Der Glaube ist mehr als eine kühle Überlegung, als eine trockene Berechnung. Er sieht Wirklichkeiten, wo der kalte Verstand im Nebel tastet; denn nur für Wirklichkeiten, für blendende Wirklichkeiten vermag sich der Mensch rückhaltlos einzusetzen. Die

Mißerfolge aber, die Tücken des Schicksals wie des menschlichen Herzens, sind eben nur Möglichkeiten. Sie bleiben dies um so mehr, sie stehen der Wirklichkeit um so ferner, je weniger der Mensch mit ihnen rechnet, je entschiedener er den Einsatz wagt. Je vorbehaltloser wir das Wagnis auf uns nehmen, desto sicherer ist die Aussicht auf Erfolg, desto mehr eröffnen sich uns neue Bereiche des Wissens und menschlichen Liebesglückes, die nur dem Mutigen geschenkt werden.

Damit kommen wir zum innern Sinn des Wagnisses, zu seiner Seinsbedeutung für das menschliche Leben. Fichte meint, freilich unter seiner falschen idealistischen Voraussetzung, der Mensch müsse sich Widerstände setzen, um durch deren Überwindung zu sich selber zu kommen. Dieser Gedanke enthält, richtig gedeutet, die Aufhellung des Wagnisses für das menschliche Dasein. Der Mensch muß immer wieder vor Schwierigkeiten und damit vor ganz persönliche Entscheidungen gestellt werden, um seinen geistigen Selbstbesitz zu wahren; er muß seine geistige Persönlichkeit in stetem Kampf immer wieder neu sich erobern. Pflanzen und Tiere leben eigentlich nicht sich selber, sie werden eher gelebt. Der bloße Sinnenmensch, der Launenhafte, der Oberflächencharakter werden gelebt von ihrer Umgebung, von ihren Launen und Trieben. Ein solcher Mensch ist eigentlich nie »er selbst«; er führt ein uneigentliches Leben, das Leben des »man«. Erst am Widerstand erwacht der persönliche Wille, entwindet sich der Mensch all den Fesseln, die Natur und Gewohnheit um ihn geschmiedet haben, wird er frei und schöpferisch. Darum bergen die Zeiten allzu großer Sicherheit leicht die Gefahr geistiger und sittlicher Erschlaffung in sich. Und vielleicht liegt die Triebfeder zu manch gefährlichen Sportleistungen, besonders im Bergsteigen, im unbewußten und berechtigten Drang, sein Leben und sein Selbst wieder aufs Spiel zu setzen, um es so von neuem zu gewinnen.

Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß es ein Wagen geben kann, das nicht so sehr in äußern Taten sichtbar wird, daß überhaupt die tiefsten, verantwortungsvollsten Entscheidungen sich in einer ganz andern Ebene vollziehen als die Heldenleistungen der Welt. Es ist nicht nötig, daß dem Menschen zuerst alle Brücken weggeschwemmt werden, daß ihm alle irdischen Sterne erlöschen, um das »Wagnis aller Wagnisse« zu vollziehen, das Wagnis mit Gott.

Dem »Wagnis mit Gott«, um dieses Wort vorläufig zu gebrauchen, kommt ein ganz eigener Charakter zu, es geht ums letzte. Bei allen andern Wagnissen setze ich zwar höchste irdische Werte aufs Spiel, Vermögen, Ehre, selbst das Leben. Aber in diesem »Wagnis« geht es um noch Tieferes, um meine »Persönlichkeit«, um den Kern meines persönlichsten Seins. Sobald das Letzte, Absolute in seiner erdrückenden Wucht dem geistigen Auge aufleuchtet, wird vor alles andere Geschehen, auch vor alle Wagnisse ein neues »Vorzeichen« gesetzt. Es ist, um einen Vergleich zu gebrauchen, wie wenn ich mein Schreibzimmer mit all seiner gewohnten Einrichtung auf einem Flugzeug in 3000 Meter Höhe hätte und so meinen Studien obläge. Die Arbeit ist dieselbe, die nächste Umgebung ist die vertraute, aber – unter mir gähnt der Abgrund. Die innere Auseinandersetzung mit Gott gilt als

das höchste »Wagnis« im Menschengeschehen. Und wie jedes Wagnis kann auch dieses nur im Glauben gewonnen werden.

Aber ist der Glaube an Gott nicht selber schon ein Wagnis? Also eine Unsicherheit wird durch eine andere überwunden? Oder ist dieser Glaube vielleicht ein Wagnis ganz eigener Art, auf welches das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht mehr zutrifft? Zur Klärung dieser Frage mag es gut sein, den Wagnischarakter des Glaubens auf seine Herkunft zu untersuchen.

In der »dialektischen Theologie« und in den ihr verwandten Richtungen des Protestantismus ist viel vom Glauben als einem Wagnis die Rede. So schreibt K. Barth im Römerbrief: »Glaube an Jesus ist das Wagnis aller Wagnisse.... Glaube ist immer das gleiche Trotzdem, das gleiche Unerhörte, das gleiche Wagnis. Glauben bedeutet für alle die gleiche Verlegenheit und die gleiche Verheißung. Glaube ist für alle der gleiche Sprung ins Leere.«[1] Zum Verständnis dieses und ähnlicher Texte muß man sich bewußt bleiben, daß für die »dialektische Theologie« ein unüberbrückbarer Abgrund klafft zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Welt. Diese weist keine auch noch so schwache Spuren Gottes auf; sie ist keine Enthüllung, sondern nur Verhüllung Gottes. Darum ist von allen Anmaßungen des Menschen »das, was man gemeinhin Religion nennt, die ungeheuerlichste. Denn sie ist die Anmaßung, vom Endlichen aus und mit den Kräften des Endlichen zum Unendlichen kommen zu können; sie ist die Anmaßung, einen absoluten Gegensatz, den zwischen Schöpfer und Geschöpf, vom Geschöpf her überbrücken zu wollen...« (Gogarten). »Es gibt keine menschlichen Voraussetzungen (pädagogische, intellektuelle, ökonomische, psychologische etwa), die dem Glauben vorgängig erfüllt sein müßten. Es gibt keine menschliche Hinleitung, keinen Heilsweg, keine Stufenleiter zum Glauben, die etwa erst zurückgelegt sein müßte. Glaube ist immer das erste, die Voraussetzung, die Begründung.«[2]

Dies alles gilt nicht bloß vom Glauben an den »übernatürlichen« Gott; die Vertreter dieser Ansicht kennen die Scheidung gar nicht zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Theologie und dementsprechend zwischen einem zweifachen Glauben.

Wie kommen wir denn zu Gott? Nur durch den blinden Sprung in den Abgrund. Dieser Sprung, diese existentielle Entscheidung allein läßt ihn finden. Es ist, als ob ich in einem dunklen Raum mit einer Person redete, deren Gegenwart ich nur gewiß bin, solange ich mich mit ihr unterhalte. »Nur während ich mich unterwinde, mit Gott zu reden und auf ihn zu hören, sehe ich mit hellseherischer Klarheit, was das Wort Gott eigentlich bedeutet. Ich sehe dann, daß in Gott alles ruht, daß ich auf alles andere getrost verzichten kann, wenn ich nur ihn habe. Sobald ich aus dieser Haltung herausfalle, umfängt mich wieder die Macht der sichtbaren, greifbaren Wirklichkeit, ich sinke wieder in die säkulare Haltung hinab, in der mir der Gottesgedanke wie ein abstrakter, widerspruchs-

[1] Der Römerbrief[3] (München 1924) 73/74.
[2] Barth a. a. O. 74.

voller und lebensfremder Begriff erscheint . . .«[3] Es gibt also weder eine vorherige Sondierung des Weges noch eine nachträgliche Prüfung oder Rechtfertigung. Und dieses Wagnis, diese Entscheidung ist es, was die moderne protestantische Theologie »Glauben« nennt. »Glaube ist darum nie fertig, nie gegeben, nie gesichert, er ist, von der Psychologie aus gesehen, immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft.«[4] Mit andern Worten: menschlich rational betrachtet, ist der Glaube die höchste Ungewißheit; er trägt seine Rechtfertigung nur im Vollzug seiner selbst. Oder noch genauer ausgedrückt: seine Sicherheit kommt ihm nur von Gott her, der im Menschen – wenigstens nach der Auffassung von Barth – den Akt des Glaubens setzt.

Anders liegt die Struktur des Glaubensvollzuges nach katholischer Auffassung. Wir wollen hier nicht in eine Erörterung eintreten über die recht schwierige theologische Frage bezüglich des Ineinandergreifens natürlicher (logischer oder psychologischer) und übernatürlicher Momente im Glaubensakt. Wir wollen nur untersuchen, inwieweit unsere praktische innere Auseinandersetzung mit Gott ein »Wagnis« in sich schließt. Dadurch fällt von selber auch Licht auf den »Glauben« an Gott.

Eine erste Auseinandersetzung mit Gott stellt das Ringen um die Überzeugung von dessen Dasein dar. Das Vatikanische Konzil spricht von einem »certo cognosci posse«, von der Möglichkeit einer sichern Erkenntnis Gottes. Wir wissen, daß diese Erkenntnis sich auch wissenschaftlich unterbauen läßt, daß Gottes Dasein theoretisch einwandfrei feststellbar ist. Aber etwas anderes ist die objektive Beweiskraft eines Schlußverfahrens, etwas anderes das persönliche Überzeugtsein. Wer von einem Gottesbeweis eine derart zwingende Einsicht fordert, wie sie durch eine mathematische Lösung aufgedrängt wird, wird keinen Gottesbeweis schlüssig finden. Dem reflexen, analysierenden Denken stellen sich diese Beweise meistens dermaßen beladen mit uneinsichtigen Voraussetzungen dar, oft auch so unübersichtlich, daß sie ihm bei scheinbar bestem Willen kein Ja abnötigen können. Gottes Dasein läßt sich eben nicht »errechnen«, kann nicht »experimentell« festgestellt werden. Wenn dennoch das natürliche, ursprüngliche Denken vom Dasein Gottes fest überzeugt ist, wenn der Mensch fest an Gottes Existenz »glaubt«, so wirken noch andere Kräfte mit außer dem nüchternen, kalten Verstand. Erst Fühlen, Anschauen und freies Wollen bringen im Verein mit dem Denken jene geistige Gesamtschau zustande, die den Menschen der Wahrheit gefangen gibt.

Diese seelische Gesamthaltung trägt scheinbar »Wagnischarakter«; denn sie setzt ein gewisses objektives Dunkel voraus und damit eine letzte Ungewißheit für den Verstand. Sie fordert dessen Einsatz, insofern er auf eine letzte zwingende, sagen wir mathematische Einsicht verzichten muß. Aber dieser Verzicht ist kein unwür-

[3] K. Heim, Glaube und Denken[3] (Berlin 1934) 213.
[4] Barth a. a. O. 73.

diger; er wendet sich nur gegen die nie zur Ruhe kommende Reflexion, die schließlich am eigenen Denken irre wird. Der Glaube an Gott verlangt noch mehr den Einsatz meiner Freiheit und Selbstherrlichkeit. Nur der Demütige vermag Gott zu finden. Denn das Finden Gottes heißt Anerkennung Gottes, und das heißt sich als an ihn gebunden betrachten. Nur um den Preis dieses absoluten »Wagnisses« wird Gott gefunden. »Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen«, gilt auch hier.

Näher betrachtet, ist der Glaube an Gott dennoch kein Wagnis; denn er ist nicht ein »Sprung ins Leere«, in die Ungewißheit. Ich kann mir vernünftige Rechenschaft geben von meinem Glauben; Gefühl und Willensentscheidung ersetzen keine Lücken im logischen Gefüge meines Denkens. Gott entschwindet mir nicht, wenn ich zurückschaue auf den Weg, der mich zu ihm geführt hat. Im Gegenteil, gerade von der gewonnenen Höhe aus, in der Sicherheit meiner Überzeugung, wird er mir erst recht als ein Weg zu Gott sichtbar. Im ruhigen Glauben an Gott werden mir auch die Beweise in ihrer objektiven Durchschlagskraft erst recht verständlich.

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß am Beginn dieses Weges zu Gott gar oft irdische Wagnisse stehen. Die irdische Ungeborgenheit, der wir uns immer wieder ausgesetzt sehen, lenkt unsern Blick unwillkürlich auf das absolute »Wagnis« mit Gott. Wenn der Mensch der Brüchigkeit aller irdischen Stützen innewird, wenn er sieht, daß er aus dem täglichen irdischen Wagen gar nicht mehr herauskommt, nimmt er lieber das »absolute Wagnis« auf sich, um einen Halt zu haben. Not führt zum Glauben – oder der Mensch muß mit der Zeit innerlich zerbrechen. Kein vernünftiger Wanderer wird sich Stunden und Tage im Nebel weiter tasten, wenn er gar keine Aussicht hat, schließlich doch an das ersehnte Ziel zu gelangen. Kein besinnlicher Mensch wird im bloßen Wagen einen Lebensinhalt finden, wird sich innerlich damit abfinden können, gleichsam von einem Eisblock auf den andern zu springen, ohne Aussicht, endlich dem Treibeis zu entrinnen und sichern Boden zu gewinnen. Ohne Aussicht auf Erfolg verliert das Wagen überhaupt seinen innern Sinn und sittlichen Wert.

Der Glaube an Gott, der sich freilich im täglichen Leben immer neu bewähren und festigen muß, enthebt uns zwar nicht des irdischen Wagens. Aber er nimmt den gefährlichen Situationen zum großen Teil das Unheimliche und Drohende. Der Gläubige weiß ja, daß die Welt einen Sinn hat, daß das Leben nicht bloß ein Chaos ist; sein Glaube verleiht ihm innere Ruhe und Sicherheit, hat ihm Felsengrund unter die Füße gegeben.

Dies alles gilt in erhöhtem Maß vom *übernatürlichen Glauben* an die *Offenbarungswahrheiten*. Hier eröffnet sich der gläubigen Schau völliges Neuland, eine Welt, die hoch hinausragt über alle rein natürliche Einsicht. Und das Betreten dieses Neulandes ist gefährlich; es birgt Abgründe in sich, vor denen sich nicht bloß unser Denken fürchtet, das nicht gern im Dunkel tastet; der ganze auf diese Welt eingestellte Mensch wird von einem stillen Bangen ergriffen. Der Glaube an die Übernatur bedingt eine solche Umkehr aller Werte

– man denke nur an die Forderungen und Seligpreisungen der Bergpredigt –, daß sich der natürliche Mensch überhaupt nicht mehr zurechtfindet. Gertrud von Le Fort hat in einer ihrer Hymnen dieser Seelenhaltung ergreifenden Ausdruck verliehen.

»Ich bin in das Gesetz deines Glaubens gefallen wie in ein nackendes Schwert!
Mitten durch meinen Verstand ging seine Schärfe, mitten durch die Leuchte meiner Erkenntnis!
Nie wieder werde ich wandeln unter dem Stern meiner Augen und am Stab meiner Kraft!
Du hast meine Ufer weggerissen und hast Gewalt angetan der Erde zu meinen Füßen!
Meine Schiffe treiben im Meer: alle meine Anker hast Du gelichtet!
Die Ketten meiner Gedanken sind zerbrochen, sie hängen wie Wildnis im Abgrund.
Ich irre wie ein Vogel um meines Vaters Haus, ob ein Spalt ist, der Dein fremdes Licht einläßt,
Aber es ist keiner auf Erden, außer der Wunde in meinem Geist –
Ich bin in das Gesetz deines Glaubens gefallen wie in ein nackendes Schwert!«
(Hymnen an die Kirche)

So scheint der Glaube an den »übernatürlichen Gott« wirklich das »Wagnis aller Wagnisse« zu sein. Hier scheinen sich katholische und dialektische Theologie die Hände zu reichen. Aber es ist tatsächlich nur ein Schein. Denn für den Katholiken bedeutet dieser Glaube trotz aller Fährnisse keinen »Sprung ins Dunkle«. Der Glaube bleibt ein »rationabile obsequium«, ein »vernünftiges Sichbeugen« vor der Wahrhaftigkeit Gottes. Wir können uns wenigstens irgendwie Rechenschaft geben über den Weg in dieses Neuland; wir haben die »praeambula fidei«, die einsichtigen Voraussetzungen des Glaubens. »Ich weiß, wem ich geglaubt habe.« Gewiß gibt es auch hier einen Sprung ins Dunkle, insofern sich mein Glaubensakt, durch den ich mich restlos auf den neuen, übernatürlichen Standpunkt stelle, nie rational auflösen läßt. Hier fließen ja nicht bloß Wollen und Fühlen als treibende Kräfte des Denkens mit ein; hier ist vor allem die Gnade mittätig. Ob deren Einfluß sich irgendwie psychologisch feststellen läßt, ist eine schwierige Streitfrage unter den Gottesgelehrten, auf die wir nicht einzugehen brauchen.

Es wird wohl weder dem theoretischen Denken noch dem praktischen Erleben jemals gelingen, den Weg zu rekonstruieren, der zum übernatürlichen Glauben geführt hat. Es bleibt stets eine Dunkelheit nicht bloß im Inhalt des Glaubens, sondern ebenso in seinem Werden. Und unter dieser Rücksicht könnte ein Außenstehender ihn ein »Wagnis« nennen. Für den gläubigen Katholiken ist der Glaube gar kein Wagnis, für ihn heißt »glauben« nicht, sich auf ein stürmisches Meer begeben, auf dem keine Sterne mehr leuchten. Für ihn liegen die Dinge umgekehrt und – wirklichkeitsnäher. Der Gläubige ist dem unsichern Boot entstiegen,

das, auf den tobenden Wogen des Meeres herumgeschleudert, ihn mit stetem Untergang bedrohte, um auf dem unerschütterlichen Felsen Gottes zu stehen. Als Wagnis erscheint der Glaube nur dem »natürlichen« Menschen, dem »homo carnalis«, wie ihn Paulus nennt, der nur von ihm gehört oder gelesen, ihn nie selber betätigt hat. Der Gläubige hat gar keinen Anlaß, immer wieder zu untersuchen, ob der Boden, der ihn trägt, nun auch fest sei. Er kann, wie die Kirche im Vatikanischen Konzil ausdrücklich sagt, gar keinen gerechten Grund haben, den Glauben zu ändern oder ihn in Zweifel zu ziehen[5].

Schließlich gibt es noch eine letzte Auseinandersetzung mit Gott: es ist die restlose Hingabe an ihn im Vertrauen und in der Tat. Es ist die blinde Auslieferung an seinen Wunsch und Willen, an seinen Auftrag, wie immer er mir zuteil wird durch Menschenwort oder Schicksalsschläge, durch den Aufruf in meinem Gewissen. Hier scheint es wiederum um ein absolutes »Wagnis« zu gehen. Denn hier gilt es den Totaleinsatz. Wir möchten doch immer noch irgendwie einen irdischen Halt haben, möchten unsern Weg, auch den zu Gott, selber planen. Da kommt eines Tages die Stunde, wo Gott zum radikalen Aufbruch aus unserer Selbstsicherheit aufruft, wo wir die letzte Planke loslassen sollen, um zu versinken, aber nicht im Abgrund der Leere, sondern im Ozean – der unendlichen Liebe.

Für den natürlichen, selbstherrlichen Menschen wird eine solche Hingabe zum Wagnis, dem er sich vielleicht Jahre hindurch in stillem, hartnäckigem Kampf zu entziehen sucht. Wir wissen ja nie, wohin Gott uns führt, wenn wir ihm blind die Hand reichen. Für den heiligen, wahrhaft gläubigen Christen liegt in dieser Handreichung überhaupt kein Wagnis. Er weiß ja, bei Gott gibt es kein Versagen und keine Untreue. Wer sich restlos Gott anheimstellt, kann im Grunde nichts verlieren, oder man müßte den Verlust irdischer Güter und Werte für das unendliche Gut Verlust nennen wollen.

Damit aber büßen für den Heiligen auch die irdischen Wagnisse ihren eigentlichen Wagnischarakter ein. Wagen heißt doch etwas aufs Spiel setzen, um das einem bangt, das man zu verlieren fürchtet. Aber der Heilige hat Gott schon alles überlassen, hat ihm alles preisgegeben. Gewiß, auch er spürt noch Bangen um Erfolg oder Mißerfolg, auch sein Herz blutet ob verkannter Liebe, trauert entschwundenen Menschen nach. Aber es verblutet nicht an irdischen Verlusten. Im Tiefsten wohnt das Vertrauen und die Zuversicht. »Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube.« In diesem »charismatischen« Glauben nimmt der Heilige schon auf dieser Erde teil am Leben Gottes, das keine Unsicherheit und kein Wagnis kennt. Das Atmen in der reinen Höhenluft Gottes wird freilich ein

[5] »Wenn jemand sagt, die Lage der Gläubigen und jener, die noch nicht zum einzig wahren Glauben gelangt sind, sei die gleiche, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter der Leitung der Kirche schon empfangen, unter Zurückhaltung des Urteils in Zweifel zu ziehen, bis sie die wissenschaftlichen Beweise der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit ihres Glaubens erbracht hätten, der sei von der Kirche ausgeschlossen« (Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, ed. 21-23, Nr. 1815.)

Vorzug weniger Heiliger bleiben. Der hl. Ignatius meinte, wenn seine ganze Stiftung, an der er über 17 Jahre gearbeitet hatte, sich wie Salz im Wasser auflösen würde, so würde eine Viertelstunde Gebet ihm genügen, um den Frieden der Seele wieder zu gewinnen. Die Mehrzahl dagegen auch der besten Christen wird immer wieder ins »natürliche« Denken abgleiten, wird daher die absolute Glaubenshaltung immer neu erobern, das »Wagnis« immer neu auf sich nehmen müssen.

Von dieser Höhe des Glaubens aus ermöglicht sich nun auch ein Urteil über das »Wagnis der Sünde«. Wir meinen nicht die Sünden, wo einer ohne höhere Ziele und Ideale seinen sinnlichen Trieben folgt oder aus Menschenfurcht seine bessere Überzeugung verleugnet. Sondern es geht um jene Sünde, in der sich ein Mensch klar bewußt von Gott und seinem Gesetz losreißt, weil es ihn gelüstet nach »der Unterscheidung von gut und bös«, weil er die Gottesferne kennen lernen will, um über alle Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens Bescheid zu wissen, weil er auch die dunklen Mächte des Schicksals für sein künstlerisches Gestalten fruchtbar machen möchte. Es sind Menschen von der Art eines Nietzsche oder Gide, die alle sittlichen Bindungen zerreißen, um so alle Möglichkeiten des Menschseins an sich zu erproben. Oder wie Sparkenbroke in Charles Morgans gleichnamigem Roman, dem die Liebe und Hingabe einer Frau nur Mittel ist zur Entfaltung des eigenen dichterischen Genies. Was andere Menschen Sünde nennen, erscheint ihnen als der Schlüssel zu verborgenen Schätzen, die sie heben wollen. Sind nicht viele Meisterwerke der Literatur und Kunst erst dadurch möglich geworden, daß der Dichter oder Künstler die Hölle zu durchwandern den Mut hatte? Ja hat nicht manchen erst dann die echte Sehnsucht nach Gott gepackt, nachdem er die Gottesferne innerlich durchkostet hatte? Wurden solche »verlorenen Söhne« nachträglich nicht zu ganz andern Streitern Gottes als die »ewig tugendhaften«, die zu Hause in sicherer Obhut ihr sittsames, aber tatenleeres Dasein führten?

Wenn das Leben in und mit Gott im Grunde aufhört ein Wagnis zu sein, so möchte das Leben ohne Gott, getrennt von ihm, tatsächlich als das »Wagnis aller Wagnisse« erscheinen. Und wie die Gottesnähe der Heiligen allem irdischen Schicksal die letzte Unheimlichkeit nimmt, so reißt die Sünde überall den Abgrund auf, auch da, wo sich der Mensch gesichert vorkommt. Metaphysisch gesehen, gähnt unter ihm ja beständig der Abgrund, die absolute Leere der Hölle. Das Leben wird zu einem einzigen, furchtbaren Wagnis. Und jedes Spielen mit dem irdischen Leben wird zu einem Spiel mit der Ewigkeit.

Läßt sich ein solches Wagnis noch rechtfertigen? Oder, was dasselbe ist, kann man ein derartiges Tun noch »wagen« nennen? Denn ein Wagnis, das sich sittlich nicht rechtfertigen läßt, verdient diesen Namen nicht mehr, es wird zur Tollkühnheit oder zur Sinnlosigkeit. Beim Wagnis muß das zu erreichende Ziel des Einsatzes wert sein. Ich darf mein Leben nicht für eine Kupfermünze aufs Spiel setzen. Der Einsatz des Sünders ist sein ewiges Heil, ja in gewissem Sinn Gott selbst. Diesem gegenüber kommt kein irdischer Wert mehr auf. Höher als alle

Kunstwerke steht die sittliche, gottverbundene Persönlichkeit, die nur gewahrt bleiben kann in Unterordnung unter das Gesetz Gottes. Daß einzelne aus dem Abgrund der Sünde zu den lichten Höhen sich emporgerungen, kann zwar nicht in Abrede gestellt werden. Aber vielfach geschah dies nicht deshalb, weil sie vorher bewußt den Abgrund aufgesucht, sondern weil sie leidenschaftliche Naturen waren, groß im Bösen wie nachher im Guten. Daß sie nicht im Abgrund liegen blieben, ist ja nicht ihr Verdienst, sondern das Werk der erbarmenden Gnade Gottes.

Gott kann aus Sündern Heilige machen. »Wo aber die Sünde überhand genommen hatte, wurde die Gnade um so überströmender« (Röm. 5, 20). Dürfen wir uns deshalb in die Sünde stürzen? Da wäre die Sünde ja ein Weg zu Gott. Der Völkerapostel wendet sich mit Entschiedenheit gegen diese Folgerung. »Was werden wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit sich die Gnade um so größer erweise? Nimmermehr!« (Ebd. 6, 1.) Es wäre Vermessenheit, die besondere Gnade an sich ziehen zu wollen durch bewußte Loslösung von Gott.

So liegt in der Sünde tatsächlich kein Wagnis, falls dieses nicht seinen Sinn einbüßen soll. Wer es unternimmt, aus Freiheits- oder Wissensdrang aus dem Vaterhause Gottes zu entfliehen, mag ein natürlich reicherer Mensch sein, da er scheinbar nach dem Höchsten verlangt. Er mag Anlagen besitzen, die ihn zum Höchsten befähigen, auch im Dienste Gottes. Tatsächlich sinkt er durch die Sünde unter den »braven« Christen, der im Vaterhause Gottes bleibt. Daß es übrigens in der Nähe des Vaters nicht an heldenmütigen Kindern fehlt, die sich zum »natürlich« höchsten Wagnis aufschwingen, zur restlosen Hingabe an Gott, davon legen eine hl. Theresia von Avila und so mancher andere Heilige der Kirche beredtes Zeugnis ab.

Das Wagen ist dem natürlich edlen Menschen vorbehalten. Der animalische, reine Triebmensch weiß nichts davon. Der in der Sünde verlorene Mensch nimmt dem Wagnis seine Größe und seinen sittlichen Wert. Der heilige, »vergöttlichte« Mensch aber ist gleichsam schon über dasselbe hinaus, weil ihm sein Glaube und sein Vertrauen unbedingte Sicherheit gebracht. Und doch müssen wir hier noch eine letzte Einschränkung machen. Auch für den Heiligen besteht noch eine letzte Ungeborgenheit. Kein Mensch ist seiner Ausdauer im Guten und somit seiner Auserwählung zum ewigen Heil absolut sicher, es sei denn, Gott hätte ihm diese in einer besondern Offenbarung zugesichert. Diese letzte Unsicherheit aber kann nicht mehr überwunden werden durch ein »Wagnis«; es liegt nicht in der Kraft des Menschen, sich sein letztes Ziel absolut sicherzustellen. Hier gibt nicht mehr der Wagemut den Ausschlag, sondern die Demut. Indem der Mensch in demütiger Hingabe Gott das letzte Wort überläßt, erhält sein demütiger Glaube seine Krönung.

Das Recht als Wissenschaft und Kulturgut

Von Dr. Josef Schwering

I.

Der Philosoph v. Kirchmann hielt 1848 vor der Berliner Juristenwelt seinen berühmten Vortrag »Über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft«. Er warf darin die Frage auf, was Gegenstand der Jurisprudenz sei, und gab die Antwort: »Nur ein kleiner Teil hat das natürliche Recht zum Gegenstande, neun Zehntel und mehr haben nur mit Lücken, Zweideutigkeiten, Widersprüchen, mit dem Unwahren, Veralteten, Willkürlichen der positiven Gesetze zu tun.... Statt des Ewigen, Absoluten wird das Zufällige, Mangelhafte ihr Gegenstand.... Ein Federstrich des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden Makulatur.« Der Vortrag bedeutete einen scharfen Vorstoß gegen den wissenschaftlichen Charakter der Jurisprudenz und zugleich, woran manche vorbeigegangen sind, gegen den Positivismus im Recht. Natürlich fehlte es nicht an Gegnern. Unter diesen ist namentlich der Rechtsphilosoph Jul. Stahl zu nennen, der Kirchmann in seiner Schrift: »Rechtswissenschaft oder Volksbewußtsein« entgegentrat. Die Frage war aber damit nicht abgetan. Bis auf den heutigen Tag haben die Rechtsphilosophen sich über diese Angriffe nicht beruhigt, ein Zeichen, daß Kirchmann verwundbare Stellen der Jurisprudenz getroffen hatte[1].

Wenn man einen Blick auf die Reihe hervorragender Vertreter der Jurisprudenz im 19. und 20. Jahrhundert wirft, von Friedrich Carl v. Savigny, dem Begründer der historischen Rechtsschule, bis auf Ihering und Kohler, so könnte man geneigt sein, die Frage, ob die Jurisprudenz als Wissenschaft zu gelten habe, von vornherein als nicht erörterungsfähig abzulehnen. Die Lebensarbeit dieser bedeutenden Männer kann nicht in der Beschäftigung mit wertlosen Dingen bestanden haben. Um klar in der Sache zu sehen, bedarf es aber der Verständigung darüber, was unter Wissenschaft zu verstehen ist und wie sich dazu die Jurisprudenz verhält. Nach Kant ist Wissenschaft »jede Lehre, die ein System, d. h. ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein will.« Das ist bis heute eine weitverbreitete Auffassung, doch fehlt es im einzelnen nicht an Meinungsverschiedenheiten. In der unbelebten Natur treten uns Vorgänge von ausnahmsloser Regelmäßigkeit entgegen, die auf Gesetze der Notwendigkeit hinweisen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß in alter und neuer Zeit mehrfach Naturwissenschaft und Wissenschaft einander gleichgesetzt worden sind, während andere Arbeitsgebiete, namentlich die Jurisprudenz, die Geschichte und die Soziologie, noch heute nicht allgemein als Wissenschaften anerkannt werden. Seit Schopenhauer hat man öfters gerade der Geschichte den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen. Ihr fehle, so führt dieser Philosoph in seinem Hauptwerk: »Die Welt als Wille und Vorstellung« aus[2], der Grundcharakter der Wissenschaft, den er in der

[1] Vgl. u. a. Karl Larenz, Rechtsphilosophie (1935) 37; Petrascheck, System der Rechtsphilosophie (1932) 285. [2] Bd. II S. 515 ff. bei Reclam.

Zusammenfassung der Einzelheiten zu einem System erblickt. Die Wissenschaft rede von Gattungen, die Geschichte von Individuen; eine Wissenschaft vom Individuellen gebe es aber nicht. Gegen diese Auffassung haben sich die Geschichtsforscher und Geschichtsphilosophen mit Nachdruck gewehrt, u. a. der Geschichtsphilosoph Bernheim in seinem Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, worin er S. 9 ausführt: »Stets bleibt es das allgemein Menschliche, mit dem wir das einzelne Ereignis in Zusammenhang bringen... Das umfassendste Ganze, womit wir auf dem Gebiete der Geschichte das einzelne in Zusammenhang setzen können, ist die Menschheit in ihrer Gesamtentwicklung, und an diesem Punkte grenzt die Geschichtswissenschaft an die Geschichtsphilosophie und an die Religion; beide lehren uns, daß es eine solche Gesamtentwicklung gibt.« Die Auffassung, daß das Individuelle nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein könne, ist in neuerer Zeit stark zurückgedrängt worden, namentlich auf Grund der Untersuchungen der südwestdeutschen Philosophenschule (Rickert, Windelband). Diese unterscheidet zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften. Der Gegensatz wird darin gefunden, daß jene nach Gesetzen suchen, diese nach Gestalten, nach dem Besondern, Individuellen[3]. Es ist in der Tat nicht abzusehen, warum nicht die geschichtliche Erforschung des Einmaligen, etwa einer bestimmten Persönlichkeit oder eines Zeitabschnitts, eine objektive Bereicherung wissenschaftlicher Erkenntnis darstellen sollte.

Wie steht es mit der Jurisprudenz als Wissenschaft? Sie ist jedenfalls ein besonders wichtiges und umfassendes Arbeitsfeld. Der Jurist soll nicht nur die wichtigsten Stadien der rechtsgeschichtlichen Entwicklung beherrschen, sondern vor allem die Gegenwart und dazu Rat geben für die künftige Fortbildung des Rechts. Man sollte meinen, daß die Jurisprudenz vor Angriffen auf ihren wissenschaftlichen Charakter gefeit sei. Dennoch sind noch nach 1900, also lange nach Kirchmanns Vortrag, solche Angriffe erfolgt. In seiner Schrift: »Volk und Recht« von 1910 hat der Rechtslehrer Rumpf die Ansicht verfochten, nur Mathematik und Naturwissenschaft könnten als echte Wissenschaften gelten. Die Geschichte erklärt er für eine halbe Wissenschaft, das Recht sei überhaupt keine. Nur die Mathematik und die Naturwissenschaft verbürgten durch ihr wertfreies Verfahren stets eine relativ große Objektivität und Zuverlässigkeit ihrer Ergebnisse; davon sei bei der Jurisprudenz keine Rede. Es läßt sich nicht verkennen: die vielfach voneinander abweichenden Entscheidungen in der Rechtsprechung, die zahlreichen Streitfragen auf allen Rechtsgebieten zeigen, daß das Recht nicht selten auf schwankendem Boden steht. Aber das ist in der Natur der Sache begründet und kann nicht anders sein. Die mathematische Aufgabe wendet sich nur an den Verstand. Die Richtigkeit eines vom Fachmann festgestellten mathematischen Gesetzes kann niemand im Ernst bestreiten. Das Recht dagegen hat im wesentlichen die Aufgabe, menschliche Handlungen zu beurteilen.

Die richtige Beurteilung setzt eine möglichst erschöpfende Feststellung der Um-

[3] Vgl. hierzu Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft S. 12 ff.; Windelband, Präludien, Bd. II S. 149 ff.

stände des Einzelfalles voraus, nicht selten eine sehr schwierige, vielleicht unmögliche Aufgabe. »Dabis mihi factum, dabo tibi ius«, so versichert ein alter Spruch. Aber er bewährt sich nicht immer. Ist die tatsächliche Feststellung einwandfrei zu treffen, so sind damit die Schwierigkeiten noch keineswegs überwunden. Es handelt sich dann um die Auffindung und Anwendung der einschlägigen Normen oder Rechtsgrundsätze auf den zu entscheidenden Fall und gegebenenfalls um die richtige Auslegung dieser Normen. Es fehlt also auch dann nicht an Klippen, woran die zutreffende Beurteilung scheitern kann. Es läßt sich nicht verkennen: Unsicherheit ist und bleibt ein nie gänzlich aus dem Bereich juristischer Entscheidungen zu bannendes Element, auch wenn das materielle Recht, das Verfahren und die Rechtspflege allen Anforderungen entsprechen. Rechtfertigt das den Schluß, die Jurisprudenz sei aus dem Kreise der Wissenschaften auszuschließen? Die Jurisprudenz hat weit überwiegend mit Einzelfällen, also mit dem Individuellen zu tun. Daß dies der Anerkennung ihres wissenschaftlichen Charakters nicht entgegensteht, ist oben dargelegt. Die Voraussetzung, von der Schopenhauer die Eigenschaft wissenschaftlichen Arbeitens abhängen läßt, nämlich von der Zusammenfassung der Einzelheiten zu einem System, ist bei der Jurisprudenz offensichtlich erfüllt. Jedes Lehrbuch der juristischen Dogmatik strebt eine solche Zusammenfassung an; naturgemäß liegt auch allen größeren Gesetzen, insbesondere den Kodifikationen, ein bestimmtes System zu Grunde.

Wenn Kirchmann in seinem Vortrag beklagt, daß in der Rechtswissenschaft allzu wenig vom Ewigen und Absoluten, vom natürlichen Recht die Rede sei, so trifft das noch heute zu. Jellinek und Gierke haben allerdings dazu beigetragen, das natürliche Recht für die moderne Welt gewissermaßen neu zu entdecken; die katholische Rechtsphilosophie steht nicht mehr, wie unter der Herrschaft des Positivismus, allein auf weiter Flur. Aber der Grundgedanke des natürlichen Rechts, daß es allgemeingültige, vom Wechsel der Zeiten unabhängige Rechtsgrundsätze gibt, die beim Versagen des positiven Rechts als geltende Normen anzuwenden sind, findet außerhalb des Kreises der katholischen Rechtsphilosophen nur wenige Vertreter. Die Anerkennung des Naturrechts schließt von vornherein jeden Zweifel an dem Wissenschaftscharakter der Jurisprudenz aus. Denn nach dieser Lehre gibt es im Recht ewige Normen, so unverrückbar wie die Naturgesetze. Dernburg hat einmal gesagt, die Leuchte der Philosophie dürfe dem positiven Recht nicht fehlen, aber Herrin dürfe sie auf diesem Gebiete nicht werden. Davon ist sie auch noch in heutiger Zeit, wo die philosophischen Ideen eine stärkere Anziehungskraft gewonnen haben, weit entfernt. Das formale und technische Element hat im Recht allzu sehr die Vorherrschaft gewonnen. Es gilt aber für alle Zeit, was Ernst Zitelmann in der 1924 erschienenen Schrift »Die Rechtswissenschaft der Gegenwart in Selbstbildnissen« aussprach: »Ich sehe in der Rechtsphilosophie die Krönung des gesamten juristischen Wissenschaftsbaues. Mit ihrer Wertbetrachtung muß man nicht nur an jede rechtliche Neuordnung herantreten, mit ihr muß sich schon derjenige erfüllen, der das vorhandene Recht anwenden will, eben weil die Rechtsanwendung auch Rechtsgestaltung ist.«

II.

Der Rechtslehrer Kohler hat das Recht als Kulturerscheinung gekennzeichnet. Einen ähnlichen Gedanken spricht Savigny mit der geistreichen Bemerkung aus, das Recht sei im Grunde nichts anderes als das Leben selbst von einer besonderen Seite gesehen. Der enge Zusammenhang zwischen Recht und Kultur liegt klar zu Tage. Das positive Recht ist naturgemäß stets auf eine bestimmte Kulturlage eingestellt. Auf den unteren Stufen der Kultur genügt ein einfaches, zumeist in der Gewohnheit fortlebendes Recht; im hochentwickelten Kulturstaat tritt uns ein vielmaschiger Rechtsorganismus entgegen, den auch der erfahrene Praktiker nicht in allen Teilen zu beherrschen vermag. Mit der Verschiebung der Lebensverhältnisse im Fortschritt der Kultur muß auch das Recht sich ändern, wenn nicht die Wohltat der bisherigen Rechtsordnung zur Plage werden soll. Das Recht ist vom Staate mit Zwangsgewalt ausgestattet; es vermag mit starker Hand in die Kulturentwicklung einzugreifen. Das kann eine Förderung der Kultur bedeuten, möglicherweise auch das Gegenteil. Neben dem Recht walten noch andere Mächte im Volksleben, die sich gegenseitig unterstützen und befruchten, aber auch durch Gegenwirkung in Schranken halten. Diese Gegensätze treten uns entgegen in dem Verhältnis zwischen Sitte, Recht und Sittlichkeit, zwischen positivem Recht und Naturrecht, zwischen Kirche und Staat.

Über Sittlichkeit und Recht ist bereits im Oktober-Heft (1937) dieser Zeitschrift gehandelt worden. Hier soll uns das Recht als Kulturfaktor beschäftigen. Es erscheint angebracht, einige Worte über das Verhältnis der Sitte zum Recht und der Moral vorauszuschicken. Während die Moral das gesamte innere und äußere Leben des Menschen erfaßt, stellen Sitte und Recht vorwiegend nur Regeln für das äußere Verhalten des Menschen dar. Der Sitte fehlen Zwangsmittel zur Durchführung ihrer Gebote, dennoch kann sie in manchen Fällen einen starken Druck ausüben, dem sich der einzelne oft nicht zu entziehen vermag. Sie nähert sich insofern dem Recht. Der Moral steht sie ferner. An das Gewissen wendet die Sitte sich nur, soweit sie ihre Grundlage im sittlichen Bewußtsein hat. Ihering hat den Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit in seinem Werke »Zweck im Recht« treffend gekennzeichnet: »Die Sitte lasse ich, wenn ich auf Reisen gehe, in der Heimat zurück und ordne mich der Landessitte unter. Aber die Sittlichkeit begleitet mich auf der Reise um die Welt, eine unsittliche Handlung: Betrug, Diebstahl, Ehebruch werde ich selbst bei einem wilden Volke nicht mit andern Augen ansehen als daheim.... Und wie die Sitte nur da mich bindet, wo sie besteht, so auch nur so lange, als sie besteht.... Anders bei der Sittlichkeit. Sie behält für mich ihre verpflichtende Kraft, auch wenn Tausende sie mit Füßen treten.« Nach diesen Äußerungen sollte man Ihering für einen überzeugten Vertreter der Lehre von der allgemeingültigen und allgemeinverpflichtenden Moral ansehen. Aber er will nur sagen, daß dem Sprachgebrauch (Orts- und Landessitte, nicht Orts-, Landessittlichkeit) diese Auffassung zu Grunde liege. Seine weiteren Untersuchungen

über das Wesen des Sittlichen führten ihn, der sich selbst als Dilettanten auf diesem Gebiete bezeichnete, auf die Bahn des gesellschaftlichen Utilitarismus.

Da das Recht, wie bereits früher[4] in dieser Zeitschrift dargelegt wurde, als eine Provinz des Sittlichen zu betrachten ist, so darf es unsittliche Gebilde in seinem Machtbereich nicht dulden. Dieser Forderung genügt das Recht aller Kulturvölker: Das Rechtsgeschäft, das den guten Sitten widerspricht, wird überall als unsittlich verworfen. So auch § 138 Abs. 1 BGB: »Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig.« Bemerkenswert ist die Entstehungsgeschichte dieser Vorschrift. In 2. Lesung war der Antrag gestellt, die Worte: »gute Sitten« durch »Sittlichkeit« zu ersetzen. Der Antrag wurde besonders aus dem Grunde abgelehnt, weil die gewählte Fassung der Vorschrift einen umfassenderen Geltungsbereich sichere. Der Gesetzgeber unterschied mit Recht zwischen dem weiteren Begriff der guten Sitten und dem engeren Begriff der Sittlichkeit. Nicht nur das Unsittliche, das unter keinen Umständen im Recht geduldet werden kann, fällt unter das Gesetz, sondern auch eine solche Sitte, die das gesunde Volksempfinden als Unsitte ablehnt. Ohne gute Volkssitten muß sich die beste Gesetzgebung als unwirksam erweisen; dem bekannten Wort von Tacitus, bei den Germanen seien die guten Sitten wirksamer als anderswo gute Gesetze, liegt eine allgemeine Wahrheit zu Grunde.

Umgekehrt kann aber auch die Gesetzgebung und Rechtsprechung den Boden im Volke vorbereiten für die Anerkennung von Grundsätzen und Gewohnheiten im Rechtsverkehr, die von ethischem Geiste erfüllt sind. Der Rechtslehrer Sohm hat 1895 einen Vortrag über den Entwurf des BGB. zweiter Lesung gehalten, worin er u. a. zu den Vorschriften über Treu und Glauben im Verkehr ausführte, diese Bestimmungen könnten und müßten in der deutschen Praxis das feurige Schwert werden, mit dem sie durch alle andern Vorschriften des Vertragsrechts hindurchschlagen könnte. Diese Voraussage ist in überraschendem Maße in Erfüllung gegangen. Seit Jahren berichten die großen Kommentare zum BGB. in weitausgedehnten Anmerkungen zu den §§ 157 und 242 über höchstrichterliche Entscheidungen, worin untersucht wird, was im Einzelfalle unter Berücksichtigung von Treu und Glauben im Verkehr als aequum et bonum erscheint. Die Praxis ist hier – eine seltene Erscheinung im Rechtsleben –, über das Gesetz hinausgewachsen; sie hat ein Billigkeitsrecht geschaffen, das sich zu einem das ganze Recht beherrschenden Prinzip erweitert hat. Das Reichsgericht hat neuerdings das weite Herrschaftsgebiet dieses Billigkeitsrechts dahin umschrieben: »Der Rechtsgedanke von Treu und Glauben beherrscht den gesamten Rechtsverkehr, das ganze Rechtsleben. Er gilt nicht nur für das ganze Schuldrecht, sondern für das Privatrecht, darüber hinaus grundsätzlich auch für das öffentliche Recht.«

Der Grundgedanke, der diesen Forderungen von Treu und Glauben eine solche Kraft und Ausbreitung gegeben hat, ist ethischer Natur. Er gipfelt in der Verpflichtung aller an einem Rechtsgeschäft Beteiligten, nicht einseitig nur auf das

[4] Bd. 131 S. 183.

eigene Interesse zu sehen, sondern auch auf die Belange der andern billige Rücksicht zu nehmen. Da es sich um Forderungen handelt, die im Verkehr der Menschen untereinander nach den allgemeinen Grundsätzen der Gerechtigkeit, der Billigkeit und Treupflicht zu erfüllen sind, so haben sie, wie mehrfach mit Recht geltend gemacht ist, naturrechtlichen Charakter.

In einer Reihe von Einzelfällen durchbrechen im modernen Recht Rücksichten auf Sitte, Sittlichkeit und soziale Wohlfahrt die allgemeinen zivilrechtlichen Regeln. Seit geraumer Zeit sind namentlich die Wohlfahrtszwecke in den Vordergrund getreten. Die Zeiten, wo im Sinne von Wilhelm v. Humboldt an den Staat die Forderung gestellt wurde, er solle sich nicht weiter in die Privatangelegenheiten der Bürger mischen, als es sich um Kränkung der Rechte des einen durch den andern handle, sind längst vorüber. Der Nationalökonom Adolf Wagner hat bereits in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf das Gesetz der wachsenden Ausdehnung der Staatstätigkeit bei fortschreitenden Kulturvölkern hingewiesen. In Deutschland wurde in dieser Beziehung die großangelegte soziale Gesetzgebung der achtziger und neunziger Jahre von bahnbrechender Bedeutung, und zwar weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Sie wurde auch bis in die neueste Zeit im Sinne des Grundgedankens fortgeführt, daß es Aufgabe der aus christlicher Gesinnung erwachsenen Staatsidee sei, durch zweckmäßige Einrichtungen und durch Mittel der Gesamtheit das Wohlergehen aller seiner Mitglieder, namentlich der schwachen und hilfsbedürftigen, positiv zu fördern. (Insbesondere im Arbeitsrecht, in der sozialen Versicherung und der Wohlfahrtspflege.) Dieses soziale Recht im weitesten Sinne ist im Laufe der Zeit über das Privatrecht hinausgewachsen und hat sich zu einem wichtigen Bestandteil des öffentlichen Rechts entwickelt. Im Privatrecht, insbesondere im BGB., haben soziale Gedanken nur in geringem Maße gesetzliche Gestalt gewonnen. In manchen Fällen kann die Rechtsprechung in die Lücke treten. Das freie Ermessen des Richters hat gegenüber den landrechtlichen Bestimmungen im BGB. eine wesentliche Stärkung erfahren. Damit ist dem Richter die Möglichkeit gegeben, beim Ausgleich widerstreitender Interessen die Forderungen der sozialen Wohlfahrt gebührend zu berücksichtigen.

Das Recht kann nicht nur durch seinen Inhalt kulturfördernd wirken, sondern auch dadurch, daß es sich in seiner Form und durch die Art seines Aufbaus als echtes Volksrecht erweist. Der um die Vollendung des BGB. sehr verdiente Professor Planck bezeichnete bei der Beratung des Gesetzentwurfs im Reichstage das einheitliche Recht neben der gemeinsamen Sprache als die edelste und köstlichste Frucht des nationalen Geistes und zugleich als das stärkste und festeste Band der nationalen Einheit. Bekanntlich hat sich schon vor mehr als 100 Jahren der Heidelberger Rechtslehrer Thibaut mit Entschiedenheit für ein einheitliches deutsches Recht eingesetzt. Savigny trat ihm sofort entgegen, seinen Zeitgenossen den Beruf für die Gesetzgebung absprechend. Er wandte sich aber auch überhaupt gegen die Zweckmäßigkeit oder gar Notwendigkeit von Kodifikationen; diese hätten den Nachteil, daß sie die Verbindung mit der Vergangenheit abbrächen. Das einheitliche, alle Schichten und Klassen des Volkes umspannende Gesetzbuch wird

großen Kulturstaaten zumeist als erstrebenswert vorschweben. Ob aber das große Unternehmen unter den damaligen Zeitverhältnissen hätte gelingen können, erscheint recht zweifelhaft. Selbst das politisch geeinigte, mit allen technischen Hilfsmitteln viel besser ausgerüstete Deutsche Reich von 1871 hat lange und schwer um die deutsche Rechtseinheit ringen müssen. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Kommission zur Ausarbeitung eines Entwurfs des BGB. im September 1874 zusammentrat, daß aber der Entwurf erster Lesung erst im Dezember 1887 vorgelegt werden konnte. Die stattlichen fünf Bände Motive zu dem Entwurf geben Zeugnis von der ungeheuren Arbeit, die hier zu bewältigen war. Erst am 18. August 1896 konnte die Vollziehung des BGB. durch den Kaiser erfolgen. Zur Zeit Thibauts waren die Stammesgegensätze in deutschen Landen noch zu groß, es gab noch kein einheitliches deutsches Volk. Der Versuch, ein einheitliches Recht zu schaffen, wäre damals auf weit größere Schwierigkeiten gestoßen als gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Auf die Bedeutung des BGB. als Kodifikation und auf die umfassende, teilweise bereits in Angriff genommene Reform kann im Rahmen dieses Artikels nicht näher eingegangen werden. Dazu sei nur grundsätzlich bemerkt:

Wer erwartet, daß im neuen bürgerlichen Recht der Gedankenkreis des römischen Rechts völlig zurücktreten werde, gibt sich einer Täuschung hin. Ein nicht geringer Teil dieses Gedankengutes ist und bleibt unsterblich. Ebensowenig ist zu erwarten, daß es jemals gelingen könnte, im Wege der Kodifikation, mag sie von einem einzelnen oder von vielgliedrigen Kommissionen stammen, ein vollendetes ideales neues Gesetzbuch zu schaffen. Daß die historische Schule, insbesondere Savigny und Puchta, dem Volksgeiste eine so hohe Bedeutung beilegten, ist nicht zu tadeln. Der Genius des Volks ist nicht nur auf ethischem Gebiet tätig, indem er für naturrechtliche Forderungen eintritt, er stößt auch alles ab, was dem Volksempfinden im weitesten Sinne widerspricht, und gibt den Rechtsgebilden die ihm innerlich entsprechende Gestalt und Färbung. Alles positive Recht muß sich im Leben, in der Praxis als brauchbar erweisen. Das in der Werkstatt des Gesetzgebers ersonnene Recht wird stets hinter dem Ideal zurückbleiben und über kurz oder lang Berichtigungen erfahren. Der jetzige Gesetzgeber kann die Erfahrungen mit dem seit 1900 bestehenden Rechtszustande nutzbar machen und die anerkannten Mängel ausmerzen. Mit Nachdruck wird gerade in neuerer Zeit ein volksnahes, wenigstens in den Grundzügen auch dem Laien verständliches Gesetz verlangt. Dieses Verlangen ist um so mehr berechtigt, als die Laien in weitem Umfange zur Teilnahme an der Rechtsprechung berufen sind. In einem hochentwickelten Kulturstaat kann es allerdings keinem Gesetzgeber gelingen, ein bürgerliches Recht zu schaffen, das der Laie bloß aufzuschlagen braucht, um darin mit Sicherheit im Einzelfall sein Recht zu finden. Das scheitert an der verwickelten Technik des Rechts, die bei der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse in der Gegenwart nicht auszuschalten ist. Anderseits braucht ein Recht, das auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut ist, nicht notwendig dunkel und schwer verständlich zu sein. Daß das BGB. dem Laien fremd geblieben ist, ist

nicht zu verwundern, auf eine volkstümliche Fassung hatte der Gesetzgeber keinen Wert gelegt. Auch hochstehenden Juristen gab das Gesetz manche Rätsel auf. Selbst Dernburg erklärt im Vorwort zum Erbrecht des BGB.: »Es enthüllt seinen Inhalt auch dem gelehrten und bewährten Juristen nur nach ernstem und eindringlichem Studium.« An der Form des Gesetzbuches wird manches zu ändern sein. Auch grundsätzliche Änderungen werden nicht zu vermeiden sein. Nur ein grundsätzlicher Punkt mag hier kurz berührt werden. Die aus dem Positivismus stammende Lehre, wonach alles Recht im Gesetz aufgehen soll, soweit nicht der Gesetzgeber dem Gewohnheitsrecht Spielraum gelassen hat, hat zeitweise der Konstruktions- und Begriffsjurisprudenz Vorschub geleistet. Diese Richtung ist in neuerer Zeit stark zurückgedrängt worden. Große Meinungsverschiedenheit herrscht über die grundlegende Frage, welche Mächte in der Gegenwart als Recht schaffend, also als Rechtsquellen anzuerkennen sind und in welchem Rangverhältnis sie untereinander stehen. Das ist früher in dieser Zeitschrift erörtert worden[5]. Es fragt sich, ob es nicht im Interesse der Rechtssicherheit notwendig ist, diesen wichtigen Punkt direkt an der Eingangspforte zum BGB. erschöpfend zu regeln.

Jellinek hat das Recht ein ethisches Minimum genannt. Schmoller[6] stimmt dem zu, bemerkt aber, das Recht sei auch ein ethisches Maximum, nämlich an Kraft, an Wirksamkeit und Resultaten. Ein ethisches Minimum ist das Recht insofern, als es nur bestimmte Teile der sittlichen Lebensordnung erfaßt, während das Sittengesetz den ganzen Menschen ergreift und ihn in allen Lebenslagen begleitet. Das Recht kann ethisch das Höchste leisten, wenn es die Forderungen der Ethik und gesunder Volksanschauung nach Möglichkeit in Staat und Gesellschaft zu verwirklichen sucht. Mit dem Rechtsphilosophen Kohler[7] muß aber darauf hingewiesen werden, daß es auch im Laufe der Rechtsentwicklung Perioden gegeben hat, in denen die Juristen ihr Amt als Hüter und Pfleger des Rechts vergessen haben und schweren Verirrungen und Torheiten zum Opfer gefallen sind. Solche Verderbnis trat in besonders abstoßender Weise bei der Jahrhunderte hindurch dauernden Hexenverfolgung hervor. Das sind pathologische Zustände. Aber das Unrecht siegt nicht dauernd über das Recht, das Laster nicht über die Tugend, die Unvernunft nicht über die Vernunft. Die ethisch-religiösen Ideale können zeitweise durch widerstrebende Richtungen verdunkelt werden, aber um so machtvoller treten sie später wieder hervor als Wecker der Gewissen, als Förderer der Kultur.

---

[5] Im Bd. 131, S. 175 ff.
[6] Volkswirtschaftslehre Bd. I S. 57.
[7] Rechtsphilosophie[2] (1917) 62.

Ethik und Ästhetik im Roman

Von Willy Schreckenberg

I.

Die Gegenständlichkeit und Aktualität, die Handhabung und Nutzbarkeit des Romans, dazu seine Bereitschaft für die Problemhaftigkeit der Welt und seine Verbreitung durch die vielfältigsten Schichten des Volkes, stempeln ihn rein äußerlich zu einem ersten Vertreter des dichterischen Geltungs- und Wirkungswillens. Dennoch wird damit über seinen Wert noch nichts ausgesagt. Diese geschichtlich-soziologische, rein numerische Vorrangstellung ist vielmehr, ebenso wie seine Hinneigung zur Dekadenz und Unterhaltungslektüre, die eine »ihm in allem unwesentlich Formellen fast bis zur Verwechslung gleichende Karikatur ist«, zum Teil gerade mitbestimmend gewesen, ihn ungerechtfertigt aus der Exklusivität der Dichtung auszustoßen und als Zwitterform einer mehr oder weniger »künstlerischen Schriftstellerei« auf die »fernsten Ringe des dichterischen Zentralfeuers« zurückzuweisen.

Will der Roman diesen Vorwurf brechen, will er seine äußere Vormacht durch seine innere Bedeutung rechtfertigen, so gibt es für ihn nur ein Mittel. In dem bewußten Willen zu einer öffentlichen Verantwortung muß der Dichter sein Werk aus der Stellung der geduldigen Illusion herausheben. Er muß – soweit das im Bereich der Kunst möglich ist – das Werk in den Kreis der lebenswichtigen und lebenszeugenden Tatsachen stellen. Er muß nicht nur – negativ – den »Zauberberg« einsamer und kranker Seelen verlassen und absehen von der Unterschiedslosigkeit seichter Herkömmlichkeiten, sondern auch – positiv – über sich und das Seine hinaussehen; er muß zu einer »transzendenten Kraft« tendieren, die über und außer ihm ist, d. h. er muß sich einem überindividuellen und gemeinschaftlichen Ethos hingeben und dieses Ethos im schöpferischen Werk als Ganzheit, als ein letztes Zusammenfallen von Sein und Sinn so zu zeugen suchen, daß die Transzendenz in ihm und im Werk immanent wirksam erscheint.

Diese Ganzheit ist die tiefste Sehnsucht der Dichtung (wie überhaupt jeder Kunst). Sie ist aber anderseits »nur möglich, wo alles schon homogen ist, bevor es von den Formen umfaßt wird: wo die Formen kein Zwang sind, sondern nur das Bewußtwerden, nur das Auf-die-Oberfläche-Treten von allem, was im Innern des zu Formenden als unklare Sehnsucht geschlummert hat« (Lukacz, Theorie des Romans). Sie existiert, anders ausgedrückt, sowohl als überindividuelles Ethos wie als Homogenität des Wesens und der Form außerhalb und unabhängig vom Menschen. Wo aber steckt da die Verbindung? Die Verbindung besteht darin, daß die Totalität als Eigentum Gottes durch den Dichter dem Menschen offenbar werden soll, und daß der Dichter diese Aufgabe erfüllen kann, wenn er es begreift und über sich bringt, sich in die gottgesetzte Ordnung der Wirklichkeit einzufügen und dem Willen Gottes entgegenzukommen, der »aufblühen will im Geschöpf, das sich ihm ergeben hat«.

Die demütige Hingabe an die Wirklichkeit ist damit die erste Voraussetzung des dichterischen Schaffens und das erste Mittel für den Dichter, sich mit der Objektivität des Seins zu verbinden. »Nur die bloß hinnehmende, die sich in Demut zum reinen Aufnahmeorgan der Welt verwandelnde Subjektivität, vermag der Gnade, der Offenbarung des Ganzen teilhaftig zu werden«; und so sagt Friedrich Schlegel: »Alle heiligen Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiel der Natur« (Gespräch über die Poesie, 2, 364). Nur darf der Dichter hierbei nicht stehen bleiben, sondern er muß danach streben, jenseits der zeit-raum-gebundenen Natur und der gesetzlichen Existenzbefangenheit das Geheimnis Gottes und sein Gesetz zu erkennen, und so aus dem Gesetz der Wirklichkeit zu dem »Göttlichen in der Schöpfung« und von da zu dem »Göttlichen an sich« zu dringen.

Etwas von dem, was ich hier angedeutet habe, haben bereits die frühen romantischen Theoretiker gespürt, als sie die »heilige Lebensfülle der bildenden Natur« wieder in ihren Werken zu fassen suchten und überall, in der sinnlichen wie in der geistigen Welt, nach der »Seele« des Universums griffen. Darin eben besteht ihr sonst unbegreifliches Bemühen, die Physik durch den Geist, den Idealismus durch den Realismus auszudrücken und umgekehrt. Wenn darum der Romantiker, wie Joël sagt, sogar »in den Naturalismus umschlägt«, so handelt es sich nicht um den Naturalismus jener Kleinigkeiten und Sonderbarkeiten, die in den späteren Jahren die Aufmerksamkeit beanspruchen sollten, sondern um einen Weg zu der großen Einheit der Schöpfung, die über der Vielgestalt der empirischen Wirklichkeit aufleuchtet, und um die »ewige Sehnsucht«, die »in stiller Größe den Geist ewiger Liebe atmet«. Denn in allem Naturalismus wußten sie: »Das bloße Darstellen von Menschen, von Leidenschaften und Handlungen macht es wahrlich nicht aus, so wenig wie die künstlichen Formen.... Das ist nur der sichtbare äußere Leib, und wenn die Seele erloschen ist, ja nur der tote Leichnam der Poesie.« Poesie ist erst dort, wo aus der »unvergänglichen Sehnsucht der Kreatur nach Wiedervereinigung« der Mensch sich zum »Mikrokosmos« erweitert, und die Welt zum »Makranthropos«, zu einem sittlichen Weltall der Ordnung umgestaltet wird, und beides aus einem höheren Gesetz heraus geschieht.

Das ist also die erste Erkenntnis: In der Unterwerfung unter das, was ist, wird der Dichter allseitig offene Sinne bekommen und betätigen und «teilnehmen an dem Gesamtprozeß des Schicksals und der Schöpfung überhaupt« (Schildgenossen, VII, 4). Und das ist die entsprechende Folgerung: In der seelischen Verzichtleistung auf den Geltungswillen des Ichs wird der Dichter fähig, seine subjektive Aufgabe der Sinndeutung des Lebens und der Nachschöpfung des Seins aus dem Objektiven heraus zu erfüllen. Erst wenn er sein Leben an das Sein verliert, wird er sich und das Sein und sich im Sein und das Sein in sich gewinnen, weil ihm erst dann »der Friede der Ewigkeit«, der hinter allem Geschehen ist, oder, romantisch ausgedrückt, die das »Chaos« gestaltende und belebende »Liebe« gegeben wird. Ist das aber der Fall, dann erhält er auch zugleich als Dank die Möglichkeit, »das Maximum an Sinnhaftigkeit« zu erreichen, d. h. die Verbindung mit dem Du,

mit der Natur, mit Gott, die Überwindung der realen Vielheit in die Einheit der Form, die Rettung des Individuums in die Gemeinschaft, die Erhöhung und Spiritualisierung der Materie durch den Geist, die Kontinuität der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft. Und ob und wieweit er dieses »Maximum« erreicht, ob er den Zwischenraum »zwischen Welt und Spielzeug an einer Stelle, die seit Anbeginn gegründet war, für einen reinen Vorgang« (Rilke) mit Sinngehalt erfüllen kann, ob und wieweit er anderseits in der Ironie, in der Illusion, in der Trivialität oder in einer substanzlosen Banalität steckenbleibt, das entscheidet mehr als alle stilistischen Tanzschritte über seinen Wert und seinen Unwert.

Kann nun der Roman überhaupt dieses Ziel erreichen? Entwickelt er sich nicht vielmehr stets in einer Zeit, in der die Wirklichkeit als »Geheimnis Gottes«, als transzendent bestimmtes Geschick abgelehnt wird, und der daher der Sinn des Lebens und der Gemeinschaft zweifelhaft geworden ist? Scheint nicht geradezu die »metaphysische Dissonanz« eine wesentliche Grundlage und formbestimmende Möglichkeit seiner Erscheinung zu sein? Ist nicht die »Form des Romans«, wie Lukacz es ausdrückt, »wie keine andere Ausdruck der transzendenten Obdachlosigkeit«? Tragen nicht schon der griechische und der römische Roman ihre Ursache im zerbrochenen Mythos? Zeigen nicht die Romane des ausgehenden Mittelalters das Sterben einer großen, nämlich der epischen Form, in der Leere ihrer innern Existenz, weil »ihre zum Gegenstandsschaffen bestimmte Kraft sich an der eigenen Gegenstandslosigkeit verheben mußte«? Schütten nicht die zeitlich so weit auseinanderliegenden und doch gleichgesinnten Satyrica des Petronius und des Rabelais mit Recht ihren Hohn über das aus, was ihrer Welt die geschlossene und einheitliche Lebensganzheit gegeben hätte? Lebt nicht endlich der ganze Roman von heute geradezu aus der Individualisierung und Vereinzelung der Person und der Dinge?

Diese Fragen machen allerdings auf den ersten Blick stutzig. Dennoch aber bedeutet die in ihnen aufgezeigte Tatsache, daß Roman-Form und dissonante Welt so häufig und scheinbar regelmäßig zusammentreffen, noch nicht, daß sie sich auch gegenseitig bedingen. Zwar hängt der Roman sicherlich zunächst von der geschichtsphilosophischen Lage der Zeit ab, die er vorfindet, und sicherlich formt ihn die Zeit selbst als das, was er ist. Aber eben darum muß sich auch die innere Form des Romans sofort ändern, wo und weil sich das Leben ändert, und wo der Dichter die bindende Gegebenheit dieser Änderung erkennt; sie muß sich ändern, wenn die »Obdachlosigkeit« der Welt wieder in ein Heimat- und Gemeinschaftsbewußtsein umgewandelt wird. Es hat Zeiten gegeben und es wird solche wiedergeben, wo das Leben mit dem Sollen zusammenfällt und das Sein mit dem Sinn und die Moral mit dem Tun, wo die Vollendung des Individuums zugleich notwendig Vollendung im Sinne der Gemeinschaft und der Ganzheit bedeutet, was soll die Dichtung und auch der Roman da anders ins Leben zaubern als eben diese Einheit? Oder sollte es möglich sein, daß in einer Zeit, die alle Bedingungen einer echten Schöpfung bietet: nämlich Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Sinn für das

Notwendige und Allgemeine, ein festgefügtes Staatsleben der Gottesfurcht, Zucht und Ordnung, daß, sage ich, in dieser Zeit kein Platz ist für die breiteste, zeit- und volksnaheste Schöpfung des Romans?

Schön, wird man zugeben, in den soeben geschilderten Zeiten wird auch der Romandichter die Gottnähe der Zeit in seinem Werk auffangen; aber in andern Zeiten wird er genau aus demselben Grunde die aufgestellte Forderung nicht erfüllen. Haben doch selbst so große Könner wie Stifter (vielleicht mit Ausnahme des Witiko) oder die Droste, obwohl sie im letzten Bereich aus dem angestammten Glauben heraus gestaltet haben, diesen Glauben, weil er der Zeit entgegengesetzt war, nur zaghaft, gleichsam unausdrücklich, verhüllt in den Schleier einer allgemeinen Humanität ans Licht zu stellen gewagt. Zumal bei der Droste fehlen die religiösen Werte ihrer Lyrik, sobald sie episch zu gestalten beginnt. Denn die Epik lebt eben in der Zeit und mit der Zeit und aus der Zeit, und »ihre« Zeit »schloß sich hermetisch ab« gegen jede Einflußnahme »der erlebnisjenseitigen, übernatürlichen Wirklichkeit«.

Nun, auch diese Beobachtung kann unsere Behauptung nicht umwerfen; denn sie bedeutet keine Notwendigkeit, sondern gibt höchstens Zeugnis von einem Versagen bei den angerufenen Dichtern. Und wir behaupten das, obwohl fast das ganze dichterische Schaffen des vorigen Jahrhunderts uns Lügen zu strafen scheint, obwohl gerade die bekanntesten Könner der Romankunst grundsätzlich und tatsächlich den Grund ihres Schaffens in der Nichtigkeit, Bindungslosigkeit und dem Nebeneinander der Zeit suchen. Sowohl Flaubert, wie Balzac und Zola usw. fußen geradezu auf dem Gedanken, daß das ganze Leben eine Unterwerfung unter die sinnlose, weil im Sinn nicht erfaßte Zeit bedeutet; sie bauen die Grundlage, von der aus die folgenden Schöpfungen weitertaumeln, bis sich schließlich im »Ulysses« des Iren Joyce und in verwandten Romanen die ganze «Comédie humaine» in eine mehr oder weniger lächerliche Walpurgisnacht der Stimmung oder in eine Summe wirkungsloser Individuen auflöst, die mit der Gestaltung des Seins nichts mehr zu tun haben. Aber niemals wird man uns vorreden können, daß damit die Aufgaben einer wie immer gearteten ästhetischen Schöpfung erfüllt sind. »Das ästhetische Problem ist vielmehr in seinen letzten Wurzeln ein ethisches«, und wo darum der Riß zwischen Ich, Welt und Gott und das Aus- und Gegeneinander von Seele, Tat und Leben gefühlt werden, da ist die Fülle des Romans noch nicht endgültig mit der Empirie des Lebens gegeben, sondern da wartet auf den Dichter noch eine positive Aufgabe, nämlich: den Riß zu überbrücken, die verborgene Ganzheit des Lebens aufzudecken und, ohne die Risse und Abgründe, die die geschichtliche Lage in sich trägt, zu verdecken, dem Menschen eine Möglichkeit der Heimkehr in den Frieden zu geben.

Heimkehr, das bedeutet: Weg zu jener Heimat, in der die wesensfremden Bestandteile der Welt sich zur Einheit binden, in der die Macht eines Objektiv-Gültigen sich offenbart und Richtlinien und Forderungen in die »Welt im Menschen« sendet. »Diese Heimkehr ist es, die alles Angefangene, Abgebrochene und Fallengelassene nachträglich zu Taten rundet; in der Stimmung ihres Erlebens wird der lyrische

Charakter der Stimmung überwunden, weil auf die Außenwelt, auf die Lebensganzheit bezogen; und die Einsicht, die diese Einheit erfaßt, erhebt sich, wegen dieser Objektsbeziehung, aus ihrer zersetzenden Analytik: sie wird das ahnend intuitive Erfassen des unerreichten und unaussprechbaren Lebenssinnes, der deutlich gewordene Kern aller Taten« (Lukacz, a. a. O.). Sie ist das notwendige Apriori der Romantotalität und die Grundlage für die gleichsam überindividuelle Wirklichkeit des Werkes, die den echten Dichter so streng von dem Literaten sondert. Und aus ihr entspringt auch zugleich ein die Form nicht notwendig berührender gestufter Unterschied, der dort seinen Höhepunkt hat, wo sich die Heimkehr zur »Heimkehr zu Gott für Gotteskinder« ausweitet. Daß aber die Möglichkeit zu dieser Apriorität der Heimkehr auch im Gegensatz der Zeit vorhanden ist, läßt sich schon aus dem Werk der Handel-Mazzetti beweisen, um nur ein Beispiel anzuführen. Trotz engster Beziehung zu den stilistischen Eigentümlichkeiten ihrer künstlerischen Umwelt hat sie im Gehalt ihres Werkes den naturalistischen und psychologistischen Immanentismus glatt durchbrochen. Sie hat ihre künstlerische Existenz geradezu auf die Hingabe an das Göttliche aufgebaut, und ihr Werk wird vor allem deshalb ein sinnvoller Realismus, weil in ihm das Ewige so in das Menschliche herabgezogen wird, daß sowohl der Mensch wie die Welt und Gott gemäß der ewigen Stufenordnung des Seins zu ihrem Rechte kommen.

Bei keiner andern Kunstgattung ist die Weltanschauung so maßgebend wie für die Formwerdung des Romans, in keiner die Ethik ein so grundlegendes Aufbauelement der künstlerischen Form. Das wird sofort klar, wenn wir zwei im Gegenständlichen so nahe und in der Lösung so ferne Romane wie Döblins »Alexanderplatz« und Herwigs »Eingeengte« gegenüberstellen. Maßgebend für den Wert des Romans ist eben nicht nur das »Wortkunstwerk«, sondern mindestens ebensosehr, wie weit in ihm der Ausgleich zwischen Sein und Sollen, zwischen der Unsicherheit und dem Nicht-da-sein einer Sinnerfüllung in der empirischen Welt und der geforderten Sinnesimmanenz, zwischen der Dissonanz und der Auflösung derselben erreicht wird. Weil aber »die Gesinnung im Gestalten jeder Einzelheit sichtbar werden« und doch anderseits so weit verschwinden muß, daß nicht das Überwiegen der Tendenz die Zusammenarbeit von Ethik und Ästhetik zum formvollendeten Werk stört, so erklärt sich hier zugleich die eigentümliche und gefährliche und doch formgeforderte Spannung des Romans zwischen dem Einmalig-Privaten und dem Allgemein-Verpflichtenden, zwischen der subjektiven Gestaltung und der objektiven Ordnung, zwischen der Verflechtung im Menschlichen-Ganzen und der Verpflichtung an eine überindividuelle, normative Wirklichkeit. Die Existenz des Einmaligen und Individuellen ist niemals durch ihr einfaches Dasein gerechtfertigt, sondern nur so weit, wie die in ihnen gestaltete Gesinnung Frucht bringt für das Leben, d. h. soweit wie sich im Erleben und Gestalten des einzelnen die überragende Ordnung des Seins verwirklicht. Letzten Endes kann, will der Roman seinen Höhepunkt erreichen, keines der drei Grundstücke fehlen, die sein Wesen regulativ bestimmen: das Wortkunstwerk, die objektive Ordnung und die Bindung gegenüber der Gemeinschaft.

II.

Der Roman erhält seine Würde aus der lebendigen Zwiesprache zwischen Zeit und Dichter, zwischen dem Sinn der Welt und dem sinnerkennenden Seher ihres Werdens. Dieses gegenseitige Fördern und Hemmen wird mithin die verschiedenartigsten und verschiedenwertigsten Gestaltungen bedingen von der Einbeziehung der transzendenten Wirklichkeit als wirkend und objektiv selbst in den kleinsten Raum des natürlichen und menschlichen Geschehens hinein bis zur Beschränkung auf die absolute Immanenz, von der Anerkennung der Wirklichkeit ordnender Lebensmächte bis zur Erniedrigung derselben zu einem dekorativen Element. Das heißt mit andern Worten: Das Maß der erkannten Lebensganzheit und ihre mehr oder weniger große Wirkkraft wird zum Maß der dichterischen Beherrschung der Welt, und zwar der seelischen Ich- wie der realen Gegenstandswelt. Das Werk wird bemessen in dem Sinne, den Angelus Silesius in dem Vers ausspricht: »Die Sonn' beweget all's, macht alle Sterne tanzen, wirst Du nicht auch bewegt, so g'hörst Du nicht zum Ganzen.« Und das ist ein Maß, das sich nicht in der Fülle der Begebenheiten ausspricht, sondern in dem Kräftespiel moralischen Wollens und Sollens, nicht als figurales Exposé erweist, sondern in der Vergegenwärtigung des Kampfes lebt, den das Leben als Lüge und das Leben als Wahrheit um die Seele der Zeit kämpfen, ein Maß, das beispielhaft klar wird, wenn wir Carossas »Rumänisches Tagebuch« gegen Renns »Krieg« stellen, oder wenn wir uns die absteigende Reihe Gertrud von Le Fort, Grimm, Max René Hesse vergegenwärtigen. Denn die Voraussetzung für die höchste Leistung ist es, um ein Wort von Konrad Weiß aus seinem Novellenbuch »Die Löwin« zu gebrauchen, daß man sich in der »Begegnung« befinde, »in der sich Erde und Himmel empfangen, und in dem innern Orte, wo der Sinn in seiner reinen Tiefe waltet«.

Sobald der Wille oder die Möglichkeit oder die Kraft zur »Heimkehr« fehlen, »wird die Beziehung der subjektiven Welt zur objektiven paradox; wegen der Verengerung der handelnden, der episch in Betracht kommenden Seele, wird für diese die Welt, als Substrat ihrer Taten, ebenfalls eine engere, als sie in Wirklichkeit ist.« So können wir es verstehen, daß das vergangene literarische Geschlecht den Roman entwertete, wie sehr auch sein Geltungstrieb sich in der Erstarrung einer äußern und in der Konventionalität einer innern Form zu genügen suchte. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts vor allem treibt der Roman immer mehr zu einer bloßen Mechanik der Form, und zwar nicht nur, weil der Dichter auf der Suche nach dem Volk, nach der Natur und der Übernatur in leere Räume stieß und er so »nichts einbauen konnte zwischen dem Hier und dem Dort«, sondern zumal weil der Dichter diese Beziehung als Verantwortung und Grundvoraussetzung seines Schaffens leugnete und weil er die ethischen Aufgaben, die ihm mit dem ästhetischen Problem gegeben wurden, übersah.

Es ist vor allem die Bindungslosigkeit der Aufklärung, die diese Art erzeugt, und die Schrankenlosigkeit des Liberalismus, die sie ausbildet. Der abgesunkene und überspitzte Humanismus, der als geistige Erscheinung letztlich eine Ver-

kümmerung des Menschlichen bedeutet, die Vernichtung der verschiedenen Gemeinschaftskörper sowohl als sittlich begründete wie als soziale und soziologische Erscheinungen, die Erwartung einer »Sinnerfüllung innerhalb des natürlichen-irdischen Bereiches«, ihre Verbürgerlichung im Positivismus, Materialismus und Kapitalismus und ihre Verproletarisierung im Marxismus, die Einschränkung des Wirklichkeitsbereiches auf Milieu und biologischen Determinismus, alles das hat zur Folge, daß die Verbindung mit einem Allgemeingültigen, Überprivaten, mit etwas, das objektive und darum substanzielle Ordnung ist, mehr und mehr schwindet. Wo aber Kräfte und Verpflichtungen einer Gemeinschaft und einer überpersönlichen Ordnung nicht mehr gespürt werden, da müssen »alle gebildeartigen Objektivationen des sozialen Lebens jede Bedeutung für die Seele verlieren«; wo die Zeit, die Welt und Gott nicht mehr als Wirklichkeiten gefaßt werden, wo der Mensch es nicht mehr über sich bringt, die Pflicht der Bewährung nicht aus Eigensucht, sondern aus dem «amor«, der Liebe zu etwas, das nicht er selbst ist, auf sich zu nehmen, wo also die Grundlage eines wirklichen und geistigen Lebens verneint wird, da kann es auch nicht zur höchsten dichterischen Verwirklichung kommen. Und da die meisten Dichter der Zeit nicht daran dachten, die Hemmungen der Zeit zu überwinden und sich aus eigener Kraft einen Ersatz für die fehlende Weltschau zu schaffen, da sie vielmehr die geistige Lagerung der Zeit bejahten, so war es das Letzte, was sie erreichen konnten, bewußt den Riß zwischen Ich, Welt und Gott zu gestalten und die beiderseitige Fremdheit der subjektiven und objektiven Welt resignierend zu bestätigen. Im trotzigen Stolz auf die auch von der Philosophie hingenommene »Grenzsituation« bewegt man sich und redet mit aller möglichen Geschicklichkeit an dem »Ernst des Ichs« und an der echten Tiefe des Lebens vorbei, und hält diese Geschicklichkeit, sich am Rande zu bewegen, für die beste Art, sich zu bewegen, ja, in »merkwürdiger und melancholischer Paradoxie wird das Gescheitertsein ein Moment des Wertes«. Thomas Manns »Zauberberg« gibt ein typisches Beispiel einer solchen Lebensdiskussion. Besteht doch der ganze Roman aus Diskussionsreden kranker Menschen, denen jeder reale Sinn für Ordnung und Pflicht abhanden gekommen ist, und die gleichsam verzückt »auf jedwede Rolle in der Gestaltung der äußern Welt« verzichten. Der Schriftsteller wird damit zu einem Don Quijote, ohne daß aber die menschliche Größe dieser Gestalt, die fanatische Sicherheit seines innern Weges ihm zugehört, d. h. zu einem Typ, der, obwohl Erzeugnis seiner Zeit, in seiner Person und in seinem Werk die Zeit paralysiert.

In dem »geschichtlichen und weltanschaulichen Fehlen des transzendentalen Zugeordnetseins für die menschlichen Beziehungen« hat nun das vorige Jahrhundert bei aller Verschiedenheit im einzelnen vor allem drei Grundformen ausgebildet. In dem ersten, dem realistischen Typ ist der Wille zur gesamtkünstlerischen Form zwar vorhanden, aber die »künstlerische Sendung« kann dennoch nicht erfüllt werden, weil das Endergebnis nicht die Herausstellung eines objektiven Sinnes, einer allgemein verpflichtenden Ordnung ist, sondern die einer möglichst reibungslosen Einfügung der Seele in die umgebende Welt. Die Kräfte der Seele und

der Welt werden zwar gleicherweise beachtet und in gegenseitiger Beziehung und Aufeinanderbezogenheit beleuchtet, aber nicht mit dem Ziel, die Ordnung der Transzendenz zu gestalten, sondern mit dem Wunsche, eine schöne Weise eines gesellschaftlichen Gleichgewichts zu finden. Es gibt daher keine absoluten Forderungen. Ideal und Leben, Streben und Verzicht *scheinen* sich nur zu versöhnen; denn alles sucht sich nur in der vorgestellten Ordnung eines gesellschaftlichen Gleichgewichts eigener oder vorgefundener Konstruktion zu finden, »deren Gebilde nicht Abbilder einer feststehenden und sicheren, transzendenten Welt, noch in sich selbst eine abgeschlossene und klar gegliederte Ordnung sind, die sich zum Selbstzweck substanziiert«. Hierher gehören die Erziehungsromane, der »Wilhelm Meister«, der »Grüne Heinrich«, und auch die modernen Vertreter dieser Art rücken trotz der zeitlich verschiedenen Grundlage nicht weit davon ab. »Immer drückt die Gebärde des Ankommens den *gegenwärtigen* Weltzustand aus, ist aber weder ein Protest dagegen, noch eine Bejahung; nur ein verstehendes Erleben; ein Erleben, das gegen beide Seiten gerecht zu werden bestrebt ist und das in dem Sich-nicht-auswirken-Können der Seele in der Welt nicht nur die Wesenlosigkeit dieser, sondern auch die innere Schwäche jener erblickt« (Lukacz a. a. O.). Die Gefahr dieser »realistischen« Gestaltung ist einmal »die Gefahr einer nicht vorbildlichen, nicht zum Symbol gewordenen Subjektivität«, und dann das Abgleiten in eine Illusions-Utopik, in eine ironische Sicherstellung der Seele und eine ironische Verneinung der Wirklichkeit, deren persiflierende Erscheinung die ganze Konventionsliteratur ist.

Der romantisch-idealistische Typ beruht auf der maßlosen Übersteigerung des Ichs zur alleinigen Welt und zehrt von dem Trick endloser Möglichkeiten. Die Welt erhält nie den Wert einer Wirklichkeit, und das Werk endet, wo der Dichter sich nicht konsequent dem Märchenhaften zuwendet, in der »Verwirrung der Gefühle«, in denen dann auch das »Geheimnis des eigenen Ichs« verschwindet. Mit Recht hat man diesen Geist als »Flucht vor der Wirklichkeit« verurteilt. Aber für den Romantiker ist diese Flucht notwendig. Denn »wäre ein Ding im Zustand der Gewißheit da, so würde eben die Gewißheit des einen Dinges diese Welt der Möglichkeiten zersprengen« (Picard, Die Flucht vor Gott). Letzter Erfolg dieser Bewegung ist die »Hysterie des Expressionismus«, der in der ewig unbeantworteten Frage nach der Existenzweise des Seins sich selbst zerstört. Wer den »Steppenwolf« Hermann Hesses, diese Orgie wirklichkeitsloser Phantastik, kennt, wird diese Darstellung in allem bestätigen.

Im Naturalismus endlich ist der Mensch, die Seele, das Ich den Mächten der Welt ausgeliefert, und alles Streben, sich innerhalb dieser Kräfte zu behaupten, scheint zum Mißlingen verurteilt. Die Gestaltung wird der Seele genommen und in die Dinge gelegt. Der Naturalismus fühlt so besonders die Erdenschwere, die Not, den Zwang, das Leiden, aber er sieht nicht mehr den Sinn, die geistige Ursache und den erlösenden Halt aus sittlicher Kraft und freiem Willen. Da der Mensch in allen seinen Geschicken fast vollständig auf das Außen festgelegt ist, und da so trotz scheinbar größerer Wirklichkeitsnähe der gesamte Wirklichkeits-

bereich eingeschränkt ist, so muß sich der Naturalist damit begnügen, die Unangemessenheit zwischen Sein und Sinn, Wirklichkeit und Idee, Innen und Außen festzustellen.

Immerhin ist nicht zu verkennen, daß das 19. Jahrhundert sich irgendwie mit der Sinnlosigkeit der gottverlassenen Welt abzufinden und die Diskrepanz der Zeit tragbar zu machen suchte. Schließlich liegt auch im Feststellen des menschlichen Scheiterns und im Wissen um das Leiden am sinnlosen Leben noch ein Wert. Die ethische Problematik ist also doch noch mithandelnd und mittätig, auch wenn sie nicht in Beziehung gesetzt wird zu einer objektiven Weltordnung. Das wird anders mit dem 20. Jahrhundert, und vor allem in den ersten Jahren nach dem Krieg, in denen sich der Roman immer mehr nur mit der Psychologie und Physiologie des Privaten beschäftigt. Günther Müller charakterisiert daher diese Prosa der letzten Vergangenheit mit folgenden Worten: »Die erzählende Prosa war derart gefügt, daß innerseelische Entwicklungen in Auseinandersetzung mit kulturellen und sozialen Gebilden sowie mit der vegetativen Natur den Raum des »Geschehens« ausmachten. Die Begründungszusammenhänge spielten zwangsläufig in einem psychologischen Gewebe, das hermetisch abgeschlossen war gegen die erlebnisjenseitige, übernatürliche Wirklichkeit, das dagegen zunehmend für das Hereinwirken physiologischer Mächte geöffnet wurde« (Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart). So wurde das Werk im günstigsten Falle zu einer subjektiven Verkörperung der dichtenden Einzelperson, eine Deutung des Ichs ohne Bewegung auf das Ewige oder die Ordnung des Gemeinsamen, »Versuch einer geistigen Autobiographie« ohne denkerische und ethische Metamorphose der Praxis. Hinzu kam, daß dabei nur ein ganz besonderer und vor allem verpflichtungsloser Teil des Ichs beachtet wurde, und obwohl man mit der »Wahrheit« renommierte, ging es dabei, um ein Wort Richard Dehmels zu gebrauchen, »nicht um die Wahrheit, sondern – wie es seit Rousseau modern geworden ist, – um die Prahlerei mit interessanten Erlebnissen«.

Mit den rein literarisch-theoretischen Formkategorien der Vergangenheit ist diesem Roman nicht zu helfen. Hilfe ruht allein darin, daß er, um mit Leopold Ziegler zu reden, »mitten im scheinbaren Unsinn des Tages den unvergänglichen Sinn suchen und Ideen des Ewigen ohne Vorbehalt auf der schwankenden Waage des Zeitlichen zu erproben« lernt, d. h. in einer neuen und tieferen weltanschaulichen Ausrichtung. Der Roman muß, wie es Günther Müller von den Romanen der Gertrud von Le Fort preist, uns *den* Menschen zeigen, »der so als einzelner gegeben ist, daß er durch seine Natur hineingehört in die menschliche Gemeinschaft und mit dieser in die von Gott geschaffene und durchwaltete Menschenwelt«, er muß wieder »die Gegenwärtigkeit der Höhen- und Tiefendimension in der Fläche des irdisch-menschlichen Geschehens« verwirklichen und sich abkehren von einer »Raum- und Begründungsgestaltung, in deren Wirklichkeitssicht nur der Erdenkreis und die Autonomie der Innerlichkeit oder gar das Gewirr der Triebe fällt«. Während also der Roman durchaus die Zeichen der Zeit tragen soll, weil er »eine an die Empirie des geschichtlichen Augenblickes gebun-

dene Form ist«, halten wir es für seine Aufgabe, daß er darüber hinaus das ewig Neue: die Beziehung des Seins zur Transzendenz und die aus dieser quellende Ordnung, verkündet. Denn das bedeutet ja nicht nur keinen Verzicht auf die Aktualität der »vielfältigen Bedingtheit des zwischenmenschlichen Geschehens«, sondern die Erlösung des so oder so bedingten »Eingeengtseins« und der Angst in die »Hoffnung auf Licht« und den Willen zur Heimkehr.

Wir können es heute wagen, mit diesen Begriffen, Erkenntnissen und Forderungen an den Roman heranzugehen, weil im deutschen Leben die Worte: Ordnung, Gemeinschaft und Verantwortung wieder Klang und Wert bekommen haben, und weil der Dichter es nicht mehr nötig hat, in der dünnen Luft einer vielleicht prahlerischen, letzten Endes aber doch beziehungs=und gestaltlosen Einsamkeit zu weilen. Viele Dichter haben bereits wieder ihre Problematik unter die Verantwortung gegenüber der gottgeschaffenen Wirklichkeit gestellt. »Uns aber«, sagt einer von ihnen, »stehend in dieser Zeit, berufen, unsere Aufgaben und Pflichten in ihr zu erfüllen, ist es anheimgegeben, die ziellosen Mächte als lebendige, bewegende, formende Gewalten aufzurufen, daß sie die in uns selbst schlummernden zeitlosen Kräfte wecken.... Es sind Kräfte in uns, die auf den Ruf aus dem Zeitlosen her antworten, ... auf diese Kräfte kommt es an, daß sie uns nicht geraubt und zerstört werden von den hastenden Kräften des Augenblicks.« Dasselbe wird gemeint, wenn uns Grimm in seinen Werken und Vorträgen den Typ des »politischen Dichters« aufzuzeigen sucht, d. h. jenen, der sich und seine kleinen Interessen vor der Sorge für die umfassende Gemeinschaft des Volkes zurückgestellt. Und dasselbe ist es, was in der katholischen Erzählliteratur seit den Werken der Handel=Mazzetti gerade aus der volklichen Gemeinschaft die elementaren menschlichen Grundkräfte in die Verbindung mit dem noch umfassenderen Geheimnis der Übernatur führt, in die letzte Heimat der gesamten kreatürlichen Wirklichkeit.

Über die Bedeutung einer Weltanschauung für die Dichtung – das ist zum Schluß noch zu betonen – entscheidet nicht die literarische Leistung, sondern die Weltanschauung in ihrem Wert selbst. Hans Grimms »politische Dichtung« und die eben charakterisierte katholische Zielsetzung sind also doch nicht vollständig gleichzustellen. Denn auch beim Roman wird das Ziel erst dann völlig erreicht, wenn wir uns über den natürlichen Bereich hinauszuheben, über das »supponit« der Natur in das »perficit» der Gnade, wenn also die Transzendenz hier als lebendige Wirklichkeit geglaubt und gelebt wird. Denn erst dann kann der Roman seinen höchsten Wert erhalten, weil ihm erst dann die Möglichkeit gegeben ist, im Leben und im Werk, im Gestalten und in der Gestaltung die letzte und wahre Heimat des Seins zu erreichen, und weil sich dann »im Zeichen des künstlerischen Spiels des Menschen ein Abglanz der unendlichen Schöpferkraft Gottes, ein Abglanz seiner Weltordnung spiegelt, die nicht auf irdische Ziele beschränkt ist, sondern sich in die kosmische Weite seiner Ewigkeit verliert« (A. H. Berning, Zu Murons Roman »Die spanische Insel«, Das Wort in der Zeit III, 7). Der Bedeutung der Religion für das Leben muß ja analog ihre Bedeutung für das dichterische Schaffen ent=

sprechen, wenn dieses, wie gesagt, eine Realisierung der Welt und eine Heimkehr sein soll. Und so liegt hier ohne Zweifel der Grund dafür, daß sich die moderne katholische Literatur wohl als erste aus den falschen und fremden Bestrebungen und Formspielen der Vergangenheit lösen und zu jener künstlerischen Bedeutung emporsteigen konnte, die ihr heute ohne Zweifel zukommt.

Das Christentum gibt dem romantischen Typ die Kraft der Lebensbewältigung. Diese Kraft löst die passive Geisteshaltung auf und öffnet die Wirklichkeit als Betätigungsfeld aktiver Handlungen. Das kleine Ich wird aus dem Mittelpunkt weggenommen und von neuem »die große geistige Idee des Universums« in den Vordergrund gerückt, die sonst nur als Schatten einer Märchenwelt über dem Geschehen leuchtete. – Dem Naturalismus gibt das Christentum Halt in dem Bewußtsein der göttlichen Ordnung auch der diesseitigen Welt, in der Tilgung der Sünde und in der Erklärung des Leides. Der Naturalismus wird damit der Idee des Schicksalszwanges entkleidet. Die Natur, das Leben und das Schicksal sind Kräfte, durch die Gott die Menschen bilden will, und die der Mensch zu diesem Zwecke gebrauchen muß. Dann vernichtet die Welt den Menschen nicht, sondern sie baut ihn auf, weil er sich auf ihr und in ihrem Leid als erlöster Mensch bewähren kann. – Dem dritten Typus gibt das Christentum das eigentliche Ideal. Denn nicht mehr die konfliktlose Gesellschaft wird das Ziel, sondern die übernatürliche Ordnung, die das ganze Sein der Welt umfaßt, nicht mehr die Scheinheiligkeit, sondern die Heiligkeit.

Der Umfang der christlich-katholischen Gestaltung ist der ganz große kosmische Kreis, der Natur, Welt und Geschichte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Seele, Leib und Geist, Sünde, Gnade und Erlösung, die streitende, leidende und triumphierende Kirche, Hölle, Fegefeuer und Paradies umfaßt. Dazu kann der katholische Dichter in jedem Augenblick und in jedem Werk immer einen Schritt weitergehen als der achristliche, weil er nie die symbolische Gestaltungsmöglichkeit zu verlieren braucht und er in der Sicherheit seiner Weltanschauung stets Obdach und Heimat findet. Ihm ist der Sinn des Lebens gegeben und faßbar geworden in der menschlichen Person Christi, in dem das Ideal zur Idee und die Idee zum Leben wurde. Auch sein Werk wird allerdings erst dann die allerhöchste Stufe erreichen, wenn auch der geschichtliche Augenblick seines Schaffens die höchste Sinnhaftigkeit aufweist, wie es z. B. bei Dante und im Mittelalter der Fall war. Denn dann ist er im engsten Sinne Stellvertreter Gottes, dessen Wirken in der Natur, in der Zeit und in den menschlichen Gebilden er lediglich symbolhaft aufzeigt.

Der christlich-katholische Künstler vermag den menschlichen Gebilden wieder die richtige Sinnesnähe und Sinnesferne zu geben. Er löst sie aus der Notwendigkeit heraus und stellt sie dafür in den Dienst jener Ordnung, die Gott einst den Menschen unter Donner und Blitz zur Pflicht machte. Innerhalb dieser Ordnung ist aber das Erlebnis des Künstlers nicht ein einmaliges und rein persönliches, sondern die stellvertretende Offenbarung der christlichen Gesinnungsgemeinschaft. Und so sind Einsamkeit und Gemeinschaft, Dissonanz und Ordnung, Heimat-

losigkeit und Heimkehr die jeweils beiden Grenzpole des künstlerischen Erlebnisses und Zeugnis der verschiedenen Seelenlagen von der tiefsten Gottverlassenheit bis zur tiefsten Gotterfülltheit.

Schickfal, Schuld und Sünde

Zur Ethik der Deutschen Glaubensbewegung

Von Ludwig Faulhaber

Zwischen dem Gedanken der Deutschen Glaubensbewegung, daß dem deutschen Menschen die Sünde so wesensfremd ist wie der gesamte Orientkult, dessen Hauptbestandteil sie sein soll (Durchbruch 3. Dez. 1936) und dem bekannten Bibelwort, daß wir uns selbst betrügen und daß die Wahrheit nicht in uns ist, wenn wir keine Sünde zu haben behaupten (1 Joh. 1, 8), klafft ein Gegensatz, wie er schärfer wohl nicht ausgesprochen werden kann. Das Sündenerlebnis wird auf der einen Seite als etwas uns Artfremdes bezeichnet, und die Lehre von der Sünde im Sinne einer allgemeingültigen Wahrheit – als ob die Wahrheit nicht immer allgemeingültig wäre! – abgelehnt[1], und auf der andern Seite wird der Mangel des Bewußtseins der Sünde als unrichtig und unwahr gerügt. Die Indogermanen sollen den Begriff der Sünde überhaupt nicht gekannt haben[2], und die Bibel spricht davon, daß die Wahrheit nicht in dem Menschen ist, der seine Sündenfreiheit behauptet.

In dem System der Deutschen Glaubensbewegung selbst besteht für den ersten Blick ein Gegensatz zu diesem Gedanken der Sündenfreiheit des Menschen; denn man spricht doch in der Deutschen Glaubensbewegung davon, daß der Mensch verantwortlich sei für das Göttliche, welches er als das Weltgesetz für seinen eigenen Bereich durch seinen Willen vollbringt. Wenigstens dort, wo man die Dinge der menschlichen Lebensordnung laufen lassen und in Unordnung und Umsturz geraten lassen kann, und wo man aus Verantwortung sie gestalten und mit seinem Willen ordnen und die Ordnung aufrechterhalten und sich für die Ordnung und das Leben einer organischen Lebensgemeinschaft, Familie, Sippe und Volk, opfern kann. Man spricht in diesem Zusammenhange gewöhnlich von dem völkischen Gewissen, das man dem persönlichen Gewissen gegenüberstellt, und betont, daß deutscher Glaube dem Menschen Mitverantwortung an der Erhaltung der Rasse und an der Ordnung von Staat, Volk und Sippe zuweist[3]. Man spricht davon, daß zum Menschsein die Schuld und das Sich-schuldig-fühlen gehört, und daß auch der heldische Mensch unter dieser Ordnung steht[4], und man sollte meinen, daß es in solcher Gedankenreihe auch Schuld und Sünde als Möglichkeit geben müßte.

---

[1] W. Hauer, Deutsche Gottschau, Grundzüge eines Deutschen Glaubens S. 135.
[2] Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion, Ein Katechismus (Breslau 1934) 151.
[3] W. Schloz, Kampf und Ziel der Deutschen Glaubensbewegung (Durchbruchverlag Stuttgart) 30 f. [4] Hauer a. a. O. S. 136.

So ist das Problem von Schicksal, Schuld und Sünde in dem Kampf der beiden in Rede stehenden Welt- und Lebensauffassungen heute mehr denn je in den Brennpunkt gerückt. Wenn es eine Quelle alles Geschehens gibt, dann wird sie eben dieses Geschehen, auch wenn es zur Schuld für den Menschen werden sollte, zur unentrinnbaren Tatsache machen, die aufgefaßt werden muß als Verhängnis und Schicksal, dem der Mensch untersteht[5] und eben damit nicht mehr Schuld im Sinne der persönlichen Sünde sein kann – und doch soll der Mensch der Verantwortung unterstehen!

Welches ist der Zusammenhang von Schicksal und Schuld, von Schicksal und Sünde, von Schuld und Sünde? Diese Fragen bedürfen heute mehr denn je der klaren Stellung und der Klarstellung, soweit eine solche gegeben werden kann.

I. Sünde und Schuld

Bei Stellung der Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Schuld wird man naturgemäß zunächst an die Schuld in sittlichem Sinne denken, so daß man versucht ist, dieselbe mit der Sünde gleichzusetzen. Es ist aber zu beachten, daß wir das Wort Schuld nicht ausschließlich in dieser Bedeutung verwenden, sondern von der sittlichen Schuld eine rein rechtliche oder juridische Schuld zu unterscheiden pflegen. Ein Mensch kann dem andern etwas schuldig sein, ohne sich dadurch irgend eines sittlichen Fehlers schuldig gemacht zu haben. Von vorherein ist also an die Möglichkeit zu denken, daß die Antwort nach dem Verhältnis von Schicksal und Schuld verschieden ausfallen wird, je nachdem die sittliche oder rein rechtliche Schuld ins Auge gefaßt wird.

Soll eine sittliche Schuld durch das Schicksal gegeben sein oder auch nur mit demselben vereint werden können, so erfordert das als Voraussetzung die Vereinbarkeit von Schicksal und Freiheit. Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung im strengen Sinne, und wir alle unterscheiden deswegen wie von selbst in unserem Leben diejenigen Vorgänge, die ohne unsern Willen oder sogar gegen unsern Willen sich abwickeln, von den andern Handlungen, deren Setzung abhängig ist von unserem freien Willen. Den letzteren gegenüber haben wir ebenso das Bewußtsein der Verantwortung, wie wir hinsichtlich der ersteren die Verantwortung ablehnen[6]. Aus dieser Tatsache heraus ist es begreiflich, daß die Literatur der Deutschen Glaubensbewegung den Versuch unternimmt, Schicksal und Schuld miteinander zu vereinigen; denn bei ihrer Lehre von dem allbeherrschenden Schicksal müßte sie sonst darauf verzichten, von Schuld und Verantwortung der Menschen zu sprechen.

Nach der aus dem Durchbruch-Kreise stammenden Darstellung des Kampfzieles der Deutschen Glaubensbewegung wirken göttliche Lebenskräfte im Be-

---

[5] Hauer a. a. O. S. 144.

[6] Wenn die Anhänger des Determinismus, der die Willensfreiheit leugnet, trotzdem den Menschen zu verurteilen und zu bestrafen pflegen, so muß dem die Auffassung der Strafe als eines Mittels zur Abschreckung des Täters oder aber zur Befreiung der Gesellschaft von demselben zu Grunde liegen, nicht aber der Gedanke der eigentlichen »Strafe«, da mit der Willensfreiheit auch die Verantwortungsfähigkeit fehlt.

reiche des menschlichen Lebens durch das Leben und Weltgesetz, das auch den Menschen in seinen Lauf einbezieht, ja durch den Menschen besteht und in ihm ist, sogar in einem gewissen wohl nie abzugrenzenden Grad mit ihm gleichgesetzt werden muß. Für diesen Bereich ist der Mensch nach germanischem Denken verantwortlich, also überall da, wo er die Wahl hat und eben damit die Freiheit, die Dinge der menschlichen Lebensordnung laufen und in Unordnung geraten zu lassen, oder aber sich mit seinem Willen für die Schaffung und Aufrechterhaltung der Ordnung einzusetzen. »Nicht verantwortlich ist er für Schicksalsschläge, für den Lauf der großen Weltereignisse, für das ewige Stirb und Werde in den Welten und auf der Erde, das seinen Lauf nimmt nach den unabänderlichen Gesetzen. Und also betet er auch nicht darum, daß sie sich ändern oder nur ‚dieses eine Mal' abweichen möchten.«[7] Die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bereichen des Geschehens ist hier klar ausgesprochen: In einem der Bereiche herrscht das Schicksal ohne die Möglichkeit freier Eingriffe, während der andere Bereich unter die Verantwortung und eben damit unter die Möglichkeit freier Gestaltung durch den Menschen fällt. Das Schicksal ist demnach nicht nur gefaßt als mechanische und kausale Notwendigkeit, sondern gilt zugleich als Aufgabe, an der der Mensch mitzuarbeiten und mitzugestalten hat. »Schicksal und Freiheit, Vorbestimmung und eigene Gestaltung sind für den Glauben in diesem Bereich unbedingt zusammengehörige Wirklichkeiten, deren logische Verknüpfung zwar auf Schwierigkeiten stößt, deren letzthinniges Einssein aber durch das eine Allwaltende, in das der Mensch in seinem tiefsten Grund eingewurzelt ist, verbürgt wird.«[8] Die hier von dem geistigen Führer der Deutschen Glaubensbewegung angedeuteten logischen Schwierigkeiten werden in den literarischen Veröffentlichungen der Bewegung deutlich empfunden. Bei aller Anerkennung des Schicksals als einer der Tiefendimensionen der Wirklichkeit, die soweit geht, daß der Schicksalsgedanke als »die Quelle der heldischen Sage bei den Germanen« bezeichnet wird, »um in den Sagas den Gottglauben fast zu verdrängen«[9], will man doch im germanischen Menschen auch das Selbstgefühl des Lebens und Willens wider das Schicksal betonen, so daß nicht stumpfe Ergebung und Resignation, sondern eigene Aktivität und aktive Selbstkultur als arische Eigentümlichkeit bezeichnet wird. Der Willenskampf wider das Böse durch arisches Wesen ist geradezu der Gegensatz des germanischen Denkens zur morgenländischen Sünden- und Erlösungsdogmatik[10]. Der Wille fühlt sich selber als der Gestalter des eigenen Geschickes: Jeder ist seines Glückes Schmied.

Die mit dieser starken Betonung des Schicksals auf der einen und des Willens auf der andern Seite gegebene Spannung versucht man zu lösen durch die Einordnung des Schicksals in einen sog. positiven Wirklichkeitsglauben, indem man

---

[7] Schloz, Kampf und Ziel der Deutschen Glaubensbewegung S. 30 f.

[8] Hauer, Deutsche Gottschau S. 49.

[9] H. Mandel, Der nordische Mensch und das Schicksal, in: »Deutscher Glaube«, Zeitschrift für arteigene Lebensgestaltung und Frömmigkeit (1937) 350.

[10] Ebd. S. 351.

das Leben und den Willen, die sich wider das äußere Schicksal setzen, selber als Schicksal erkennt. Damit ist für den Menschen an die Stelle eines einfachen Müssens, das von außen her über den Menschen hinfährt, ein inneres Müssen gerückt: Der Mensch kann innerlich, von sich aus, gemäß seinem innersten Wesen, nicht anders[11]. Die damit bis zum äußersten gesteigerte Spannung läßt nur zwei Möglichkeiten offen: den Durchbruch in letzte Einheit und Sinnhaftigkeit, oder in den Zerfall und die Sinnlosigkeit eines endgültigen Pessimismus[12]. Weil die letzte Möglichkeit sich selbst als Unmöglichkeit erweist und damit ausschaltet, ist hier die Frage zu stellen, ob die erste Möglichkeit wirklich gegeben ist.

Wilhelm Hauer sieht diese Möglichkeit begründet in dem Gedanken, daß es nur eine Quelle alles Geschehens gibt, daß das Problem des Bösen nicht den Teufel angeht, sondern den Gott, weil von ihm allein die zwei Grundtatsachen stammen, aus denen sich das Schuldigwerden ergibt: einmal das Sein des Menschen, der aus seiner Unordnung zur Ordnung genesen soll, und dann der spannungsreiche Widerstreit der Wirklichkeitsbereiche[13]. Aus diesem Grunde wird das Böse nach Hauers Ansicht im Menschen nicht zur Sünde im Sinne der sittlichen Schuld mit dem Makel des Böswilligen und Gottwidrigen, sondern nur zur »Schuld«, welche die Ahnung von einem tiefen Gottverhängnis in allem mitbesagt[14]. Der Mensch deutschen Wesens empfindet tief die Unordnung vieler seiner Handlungen und den Mangel an Einklang mit den heiligen Gesetzen des Lebens, mit den Ordnungen ewigen Willens und entzieht sich nicht der Verantwortung. Weil er aber demjenigen Rede und Antwort stehen muß, der ihn in das Leben eingeführt und ihm seine Schicksale bestimmt hat, weil ihm Schicksal und Gott in eins zusammenfallen, wenn er auch dieses Einsein nicht rational zu erklären vermag, darum fürchtet er kein letztes Gericht, das über sein ewiges Schicksal entscheidet, und hat keine Reue im Sinne des Christentums. An deren Stelle beherrscht ihn der Einklang von Schmerz um verbrochene Gesetze und von stiller Sicherheit, daß auch dies Schuldigwerden und Sündigsein zum Ganzen seines Lebens gehört.

Die nämliche Lösung wird angestrebt von Mandel. Gerade darin offenbart sich nach seiner Ansicht die ganze Größe, Weite und Tiefe arischen Glaubens, daß der Mensch selbst in den unbegreiflichsten Schicksalen nicht irre wird an sinnhafter Gotteseinheit in der Tiefe der Wirklichkeit. Das Schicksal, das soeben den Willen und das Leben selbst von innen her umgriffen hatte, wird nun, statt selbst das Letzte, Größte zu sein, und alles Menschliche und Göttliche zu mechanischer Kausalität einzuebnen, seinerseits umgriffen von der Gottheit als der Sinneinheit der Welt[15].

Bei diesen Gedankengängen wird alles darauf ankommen, in welchem Sinne von Gott und vom Göttlichen gesprochen werden soll. Tatsächlich könnte auf

---

[11] Ebd. S. 354. [12] Ebd. S. 355.
[13] Hauer, Deutsche Gottschau S. 144.
[14] Ebd. S. 145.
[15] Deutscher Glaube (1937) 355 f.

dieſem Wege eine Löſung des in Frage ſtehenden Problems gefunden werden, wenn das Göttliche aufgefaßt wird als eine perſönliche und überweltliche Größe, in deren Hand die Lenkung des Schickſals für den Menſchen liegt. Das Schickſal wäre dann als Vorſehung zu deuten, nicht in dem Sinne, daß die Vorſehung nur den Zwecken und Wünſchen des einzelnen Menſchen dient und ein Hilfsbegriff für menſchliche Selbſtſucht und Ich-Betonung wird[16], nein, die Vorſehung lenkt und leitet die ganze Welt und beſtimmt die Geſchicke der Menſchen. Die chriſtliche Theologie ſpricht ja gleichzeitig von Vorſehung und Vorherbeſtimmung und betont, daß Gott das Geſchick der Menſchen lenkt, ſeine Gnaden austeilt und ſeine Strafen verhängt, weil er die freien Handlungen des Menſchen, die in dieſer Vorausſetzung möglich ſind, vorherſieht und berückſichtigt. Ein perſönlicher Gott ſteht ſelbſt nicht unter dem Zwang der Geſetze des Schickſals, ſondern iſt Herr dieſes Schickſals und läßt darum auch Raum für menſchliche Freiheit und eben damit auch für menſchliche Schuld.

Wenn aber, wie das in der Deutſchen Glaubensbewegung geſchieht, die Innerweltlichkeit Gottes als eine der Grundlehren angenommen wird, im Gegenſatz zu der vom Chriſtentum betonten Außer- und Überweltlichkeit Gottes[17], wenn die Welt-Gott-Eins-Lehre oder der Pantheismus als Weſensſtück der indogermaniſchen Glaubenswelt gilt[18], ſo daß Gott und die Welt nichts voneinander Verſchiedenes und Trennbares ſind[19], dann iſt der Löſungsverſuch, den die angeführten Autoren unternehmen, notwendig verfehlt. Die Grundfrage für die Auseinanderſetzung zwiſchen Chriſtentum und Deutſcher Glaubensbewegung wird immer die Frage nach der Weltauffaſſung ſein. Wo die Welt moniſtiſch gedacht wird, wird ſie trotz aller Betonung der Vereinbarkeit von Schickſal und Freiheit immer das Produkt einer notwendig ablaufenden Entwicklungsreihe werden. Mit Hauer ſelbſt iſt in dieſem Fall zu betonen, daß alles Gewordene organiſch erwachſen iſt aus dem Keime des Ewigen, daß eine Kraft in der Gottes- und Menſchenwelt, eine Keimkraft mit ewiger Entwicklung zu allem geworden iſt, daß die Welt durchdrungen iſt von dem einen ewigen Leben, dem Organismus, und nach feſtgefügten Geſetzen wächſt[20]. »An dieſem Punkt entdeckt der Menſch die Tatſache, daß er ſchuldig wird, als eine unentrinnbare«[21], und kann eben deshalb die Schuld nur anſprechen als Verhängnis und Schickſal. Oft kommt das Schuldigwerden des Menſchen aus den Mächten, die in ihm ſchon durch Vererbung wohnen und für die man ihn perſönlich nicht verantwortlich machen kann, ſo daß er in den dunklen Zuſammenhang hineingeſtellt iſt, ohne daß ſein perſönlicher Wille beteiligt geweſen wäre[22].

Wie von ſelbſt ſtellt ſich die Frage, ob durch ſolche Ausführungen nicht Schuld

---

16 H. Mandel, Der nordiſche Menſch und die Vorſehung, Deutſcher Glaube (1937) 358 ff.
17 Vgl. meinen Artikel in dieſer Zeitſchrift (132 [1937] 135 ff.): Zum Weltbild der Deutſchen Glaubensbewegung. – Hauer, Deutſche Gottſchau S. 67.
18 Bergmann, Katechismus S. 27.
19 F. Schöll, Unſterblichkeit oder Ewigkeit (Eiſenach 1935) 69.
20 Hauer, Deutſche Gottſchau S. 70.
21 Ebd. S. 137. 22 Ebd. S. 139.

und Schuldigwerden sofort wieder aufgehoben sind. Zweifellos ist diese Frage zu bejahen, wenn man unter Schuld eine sittliche Schuld verstehen will; denn eben in dem Maße, in welchem es über den Menschen stehende und im Menschen selbst vorhandene Mächte sind, die sein Tun beherrschen, beeinträchtigen diese die menschliche Freiheit. Und überall da, wo diese Herrschaft so stark wird, daß der persönliche Wille nicht mehr beteiligt ist, ist die Freiheit des Menschen vernichtet und damit weder eine Verantwortung – das gesteht Hauer selbst zu – noch auch eine Schuld möglich. Wenn man mit Mandel das Leben und den Willen selbst als Schicksal bezeichnet, so daß das Geschick nicht ein einfaches Müssen besagt, das von außen her zwingt, sondern ein inneres, das mit dem Menschen, seinem Wollen und Wesen eins ist[23], dann ist dies so wenig eine Antwort auf das in Frage stehende Problem, daß es vielmehr als eine Verschärfung desselben bezeichnet werden muß. Während mit dem äußeren Zwang innere Freiheit noch vereinbar wäre – »der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und wäre er in Ketten geboren«, – wird sie durch die innere Notwendigkeit vollständig vernichtet. Noch vollständiger als durch äußeren Zwang wird durch den inneren Zwang die persönliche und sittliche Schuld ausgeschlossen.

Will man zusammen von Schuld und Schicksal sprechen, dann kann man unter Schuld nur eine unpersönliche, rein juridische Schuld meinen, die dem Menschen zwar schaden, ihn aber nicht schänden kann. Eine solche Schuld wird nicht ohne weiteres zur Sünde. Man ist gewöhnt, bei der Bekämpfung der biblischen Lehre von der Erbschuld den Gedanken sehr stark zu betonen, daß anderer Sünde den Menschen nicht schändet. Wenn man bei der Ablehnung der sogenannten Sündendogmatik den Gedanken des Geschickes so stark bekämpft, um den Menschen nicht von andern Größen abhängig zu machen, dann sollte man den nämlichen Gedanken auch dort hervorheben, wo er zur Klärung eines Problems beitragen kann. Eine solche Schuld im Sinne eines Mangels beruht auf dem Gedanken der Gemeinschaft. Der Nachkomme muß büßen für seine Ahnen. Ganze Geschlechter haben Schulden abzutragen, in die ein Gesellschaftswesen durch frühere Geschlechter verwickelt worden ist. Das leuchtet jedem Menschen ein auf dem wirtschaftlichen Gebiet: Früher gemachte Schulden lasten auf den Menschen späterer Zeit, ohne daß man diesen Menschen daraus einen Vorwurf machen könnte. Ohne selbst schuldig zu sein in sittlichem Sinn, sind sie gleichwohl Schuldner im rechtlichen, juridischen Sinne geworden.

Es ist kein Zufall, daß zwar nicht die Mehrzahl, aber doch eine Anzahl der katholischen Theologen das Wesen in der Erbsünde in einer juridischen Verschuldung des Menschen erblicken wollte. Das Fehlen des übernatürlichen Lebens im einzelnen Menschen ist in ihm ein Mangel, der verschuldet ist durch die persönliche Sünde des ersten Menschen. Die Gemeinschaft aller Menschen hat in ihrem ersten Haupte gefehlt und ist schuldig. Aber diese Schuld ist nicht zu denken als eine persönliche Schuld und Sünde, so daß aus diesem Grunde auch keine

[23] Deutscher Glaube (1937) 354.

Reue und Zurücknahme derselben möglich ist: Darum wird die Erbschuld, im Gegensatz zur Tatsünde, als Erbsünde bezeichnet und besteht in einem »Mißverhältnis zur göttlichen Ordnung, Gesetzgebung, Gnade, Gerechtigkeit, Vorsehung, Zielbestimmung, sowie zum göttlichen Ideal von jedem Menschen in jedem Augenblick. Dieses Mißverhältnis birgt eine Befleckung und Strafverpflichtung in sich, Unfähigkeit und Knechtschaft. Soweit es persönlich war, blieb es in Adam allein; soweit es die gemeinsame Erhebung des Menschengeschlechtes in den Gnadenstand zu seinem Gegensatz hatte, ging es auf alle Nachkommen über.«[24] So offenbart, um mit H. Schell zu reden, das Dogma von der Erbsünde in Gottes Vorsehung das Gesetz der Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, während der endliche Geist die Versuchung erfährt, sich selbstgöttlich auf sich selbst zu stellen.... Der höchste Gedanke der Sittlichkeit ist nicht Selbstsucht, Vereinzelung, sondern Gemeinschaft[25].

II. Schicksal und Sünde

Weithin ist mit der Darlegung des Verhältnisses von Schicksal und Schuld auch schon der Zusammenhang von Schicksal und Sünde geklärt, denn der nächste Sinn, den wir in der Umgangssprache mit dem Wort »Schuld« verbinden, ist derjenige des persönlichen Verschuldens oder der Sünde. Bei monistischer Weltauffassung wird das Schicksal, das man in Gegensatz zu der Vorsehung stellt und das mit seinen unerbittlichen Gesetzen alle Entwicklungen und alles Geschehen zur Notwendigkeit werden läßt, die Freiheit des Menschen ausschließen. Darum ist mit dem Schicksalsglauben selbstverständlich die Verantwortung des Menschen im eigentlichen Sinn untergraben. Der Anhänger der Idee des Schicksals ist in philosophischer Hinsicht Determinist: es ist ihm schon alles voll und ganz gegeben und vorherbestimmt. So sehr er sich auch über die Vorherbestimmung des Menschen in manchen theologischen Systemen, beispielsweise bei Calvin, entsetzen mag[26], er macht sich bei konsequentem Denken den philosophischen Grundgedanken von der einen Quelle, aus der alles Geschehen stammt und aus der alles Geschehen auch schon bestimmt ist, notwendig zu eigen, wenn er auch nicht mit dieser Vorherbestimmung des Menschen die notwendige Verwerfung des Menschen zu verbinden braucht, weil er als Monist die persönliche Unsterblichkeit leugnet.

Damit ist es aber zugleich klar, daß das Schicksal als Zwang auch den Gedanken der Sünde verneint; denn sobald man der Sünde den Charakter des Freiwilligen vollständig nimmt, nimmt man ihr eben den Charakter des Sündhaften. Auch wenn man unter dem Schicksal eines Menschen die Summe seiner Erbanlagen und der bis zu einer bestimmten Zeit seiner Entwicklung dazu erworbenen Eigenschaften versteht, besteht dieser Glaube zu recht: Wenn diese Faktoren die Handlungen des Menschen in einer Weise beherrschen, daß er seines freien Willens

[24] Schell, Katholische Dogmatik III, S. 343.
[25] Ebd. S. 346.
[26] Vgl. Mandel, Deutscher Glaube (1937) 351.

nicht mehr mächtig ist, kann der Mensch nicht sündigen. Er ist dann mangels der Freiheit frei von der Sünde.

Wenn man aber schon einmal von Mächten spricht, die in dem Menschen durch Vererbung wohnen und für die man ihn persönlich nicht verantwortlich machen kann, dann ist damit die Möglichkeit gegeben, daß diese Mächte als Geschick und Anlage des Menschen bestimmte Sünden sowohl verringern als vergrößern können. Nicht immer werden diese Mächte so stark werden, daß sie die freie Wahl und Selbstbestimmung des Menschen vollständig ausschließen. Auf der andern Seite ist aber eine Beeinträchtigung menschlicher Freiheit durch solche Faktoren so wenig zu den Seltenheiten zu zählen, daß man diesen Fall sogar als den häufigen wird ansprechen können. Wenn dann die Erbanlagen eines Menschen zusammen mit bestimmten erworbenen Eigenschaften auch nicht zu bestimmten Handlungen *zwingen*, so können sie doch so stark nach einer Seite ziehen, daß der Widerstand nur unter alleräußersten Anstrengungen sich wird durchsetzen können, und daß eben damit die persönliche Schuld bei dem Fall des Menschen zwar nicht vollständig ausgeschlossen, immerhin aber stark vermindert wird.

Auch der umgekehrte Fall ist selbstverständlich denkbar. Das Schicksal als die Summe dessen, was dem Menschen gleichsam in die Wiege gelegt wurde, kann auch die persönliche Schuld vergrößern. Wenn jede Gabe zugleich eine Aufgabe ist – und diese Wahrheit läßt sich nicht leugnen –, dann sind besondere Gaben eines Menschen für ihn auch die Quelle besonderer Pflichten. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich sagen, daß, wenn zwei Menschen dasselbe tun, es nicht immer dasselbe sei, weil der eine vielleicht damit seine Pflicht erfüllen kann, während für den andern ein gütiges, aber darum nicht minder strenges Geschick mit seinen Gaben höhere Anforderungen stellt und ihn trotz gleichen äußeren Sachverhaltes der Pflichtvernachlässigung beschuldigt. Größeres Können und besseres Wissen eines Menschen kann die Sünde dieses Menschen vergrößern. Man denke daran, daß Christus die Tatsache der Bekehrung gleichsam als Quelle der Sünde für die Menschen seiner Umgebung bezeichnet hat: Weil denselben in ihm die große Gabe Gottes geschenkt war und sie diese Gabe mißachteten, haben sie keine Entschuldigung zu erwarten: »Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen geredet, so wären sie ohne Sünde. Nun aber haben sie diese gesehen und hassen dennoch mich und meinen Vater« (Joh. 15, 20 ff.).

III. Sünde und juridische Schuld

Lediglich als Ableitung aus den angeführten Gedanken erübrigt sich eine kurze Darlegung des Verhältnisses zwischen der persönlichen Schuld oder Sünde und der juridischen Schuld. Daß beide nicht gleichsinnig ausgesagt werden dürfen, wurde schon deutlich angemerkt. Gleichwohl sind sie sich nicht völlig fremd; denn es ist klar, daß die juridische Schuld in einer persönlichen Schuld wurzeln kann. Sie kann die Folge der Sünde eines Menschen sein, auch wenn sie auf einem andern Menschen lastet. In diesem Sinne wird in der Bibel von Gott ausgesagt, daß er langsam ist zum Zorn, reich an Huld, und Mißachtung und

Sünde verzeiht; daß er aber gleichwohl den Menschen nicht ganz ungestraft läßt und die Schuld der Väter noch an den Kindern im dritten und vierten Glied ahndet (Num. 14, 18). Eine frühere Generation trägt in der Geschichte die Verantwortung dafür, daß spätere Geschlechter noch Lasten aus dieser Verantwortung heraus zu tragen haben. Wenn die Vererbung Mächte an den Menschen weitergibt, die ihn in einen dunklen Zusammenhang stellen, ohne daß sein persönlicher Wille dabei beteiligt gewesen wäre, dann ist es möglich, daß eines der vererbenden Glieder diesen dunklen Zusammenhang aufgesucht und die Sünde begangen hat, deren Schulden auf dem Nachkommen ruhen. Es kann soweit kommen, daß ein Mensch aus der Gesellschaft ausgeschieden werden muß und vielleicht schuldig gesprochen wird, ohne innerlich schuldig zu sein, auf Grund der Sünden seiner Ahnen, weil die Menschen auch auf das sehen und sehen müssen, was sichtbar ist, und nur Gott die ganzen Sachverhalte im Leben völlig zu durchschauen vermag. Es ist eine Quelle größter Freude für Paulus und für alle Menschen, daß Gott es ist, der sie richtet, weil er allein die Schwächen kennt und von den Mängeln weiß, die in uns wohnen, und selber frei ist von den Schwächen und Mängeln, die so häufig das Gericht der Menschen über die Menschen hart und grausam erscheinen lassen[27].

Damit ist klar, daß die so gefaßte juridische Schuld nicht immer in dem Menschen, der ihr untersteht, ein ethischer Mangel zu sein braucht. Das Recht ist eben gebunden an die äußern Sachverhalte, während die Ethik die Gesinnung des Menschen und die äußern Handlungen als Zeugen dieser Gesinnung zum Gegenstand hat. Ebenso ergibt sich aber ohne weiteres, daß die persönliche Schuld des Menschen zum mindesten immer eine juridische Schuld im Gefolge hat und somit die Sünde immer eine Wurzel der »Schuld« ist, zum mindesten in dem Sinne, daß der Mensch seinen Mitmenschen und erst recht Gott gegenüber, wenn er unrecht gehandelt hat, die Pflicht der Verantwortung übernimmt für das, was er getan, und die Last tragen muß, die er durch die Sünde immer auf sich und manchmal auf die Gemeinschaft geladen hat, deren Glied er ist.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Spott über Heiliges. Heute wird in allen Ländern von vielen gegen Gottesglauben und Christentum in einem Tone gesprochen, der durchaus keine gründliche Kenntnis dieser wichtigsten Menschheitsfragen verrät und trotzdem an selbstgewisser Verhöhnung des religiösen Erbes selten überboten worden ist. Diesen zuversichtlichen Spöttern hat der französische Geschichtsforscher Joseph Aulneau in seinem fesselnden Buche »La Comtesse du Barry et la fin de l'ancien

[27] 1 Kor. 4, 3 f.

régime« (Paris 1937) einen Spiegel vorgehalten, in dem sie und wir mit Nutzen sehen können, daß die überlegenste Verachtung und sogar die geistreichste Ironie noch lange kein Grund zu dem Zweifel sind, ob die christliche Lehre nicht etwa wirklich unhaltbar geworden ist. Die Ablehnung des Christentums war damals geschlossener als jetzt, weil die leichten Formen des Rokoko die äußere und innere Kultur der adeligen und bürgerlichen Gesellschaft in niemals übertroffener Einheit beherrschten.

So braucht Aulneau keine nennenswerten Ausnahmen zu machen, wenn er (S. 28 f.) schildert, wie in allen Salons zwischen lächelnden Damen und witzigen Herrn ehrfurchtslose Bemerkungen über das Heiligste hin und her flogen. »Man spricht über die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, meist um beides zu bestreiten, denn Skeptizismus ist guter Ton. ‚Die Gottesleugner', stellte Walpole 1765 fest, ‚haben die Führung, wenn man sich unterhält, und sie äußern sich ebenso ungehemmt gegen die Könige wie gegen die Priester'. Aber sind denn ihre Zuhörer ebenfalls Gottesleugner, oder haben sie bloß keine Religion? Das ist zweifelhaft. Sie sind Freidenker und stimmen dem bei, was gerade modern ist. Sie sind schließlich nur Sklaven der Anschauungen ihrer Zeit, weil es sich nicht schickt, die katholische Kirche oder das Königtum zu verteidigen, aber deshalb sind sie noch keine ausgesprochenen Gegner oder Feinde dieser Einrichtungen. Sie sprechen mit so feierlichem Ernst! Nur über wichtige Fragen unterhalten sie sich. Geradezu gewissenhaft arbeiten sie in ihren goldstrahlenden Salons oder in ihren duftenden, blumengeschmückten Damenzimmern, gepudert, Schönheitspflästerchen im Gesicht, mit Edelsteinen behangen, an der Zerstörung ihrer Idole. Alle diese philosophierenden Frauen mit ihrem reizenden Lächeln und ihren sanften Augen, alle diese revolutionären Männer in Seide sprechen die gefährlichsten Sätze aus, wie wenn es sich um ein Idyll oder um ein Silbenrätsel handelte! Langsam, unmerklich spalten und zersetzen sie durch ihre Worte und ihr Leben die Grundlagen der religiösen und monarchischen Überzeugungen, und ihre weit ausgreifende Kritik dringt bis in die Massen.... Plötzlich wird der ganze Bau zusammenbrechen. Diese feine Kultur geht fast völlig unter, das Fallbeil des Schafotts durchschneidet alle Verbindungen mit der Vergangenheit.« – Das übermütig totgesagte Christentum aber entfaltete bald noch mächtiger als vorher seine unvergängliche Kraft in Europa wie jenseits der Meere. Es gewann seine Siege auf vielerlei Art, nur gewiß nicht durch Halbheit seiner Vertreter.

Anglikanische Schwankungen. In den ersten Wochen dieses Jahres veröffentlichte der bereits 1922 durch die Erzbischöfe von Canterbury und York eingesetzte Ausschuß zur Feststellung der in der anglikanischen Kirche vertretenen Glaubenslehren seinen Bericht. Geistliche und Laien fast aller theologischen Schattierungen haben daran mitgearbeitet, und obwohl das Ergebnis ihrer fünfzehnjährigen Bemühungen nur ein Vorschlag ist, der als Grundlage weiterer Verhandlungen über eine gemeinsame Kirchenlehre dienen soll, ist die englische Presse sofort in lebhafte Erörterungen eingetreten. Für den versöhnlichen, aber dogma-

tisch unklaren Geist, in dem die ganze Angelegenheit behandelt wurde, ist bemerkenswert, was die bekannte Religionsphilosophin Evelyn Underhill in der unabhängigen Wochenschrift »Time and Tide« (22. Januar 1938, S. 100 f.) schrieb. Anzuerkennen sei, daß man »besonders schwierige Punkte mit Güte, Ehrlichkeit und Duldsamkeit« erörtert habe. »Manchmal erinnern die großen Unterschiede zwischen christlich möglichen Erklärungen derselben Lehre an die Schneiderin, die ihrer Kundschaft zu sagen pflegte: ‚Gnädige Frau, diese Seide ist warm und kühl'; wer aber sorgfältig liest, überzeugt sich zuletzt, daß diese Dehnbarkeit nicht auf Minderung, sondern auf Bewahrung der alles beherrschenden Hauptlehren des Glaubens angelegt ist.«

Gerade von einer so unentschiedenen Geisteshaltung fällt Licht auf das Leben und Denken des einst nicht nur in England berühmten Modernisten, dem der konservativ-protestantische Theologe Dr. J. J. Stam seine holländisch geschriebene Doktorthese gewidmet hat (»George Tyrrell«, Utrecht 1938, H. Honig; fl 3,10). Sorgfältig hat Stam alle gedruckten Quellen herangezogen, das Wichtigste mit Tyrrells oder seiner Freunde englischen und französischen Worten wiedergegeben und auch manches Ungedruckte verwertet, das ihm Tyrrells Biographin, die in Sussex lebende und mit 75 Jahren noch sehr lebhafte und arbeitskräftige Miß Petre, freigebig zur Verfügung gestellt hat. Obwohl in Tyrrells Leben vieles unaufgeklärt bleibt (6), sieht man schon den Knaben zwischen dem Protestantismus seiner Familie, voller Religionslosigkeit und frommem Katholizismus unter allerlei Verirrungen hin und her schwanken. So wird der Siebzehnjährige nicht mit ganzer Seele katholisch, und als er die Überlegungen, ob er Benediktiner oder Weltpriester werden soll, durch Eintritt in den Jesuitenorden beendet, ist er nicht eigentlich zufrieden. Er wird auch kein selbständiger Fachgelehrter (317), kein systematischer Denker, sondern seine Entwicklung verläuft im Zickzack, und er selber sagt, er sei »in der Theologie ein wilder Irländer«, obwohl er übrigens nur mütterlicherseits irischer Abstammung ist. Von mangelhaft gelesenen Büchern und von den Ansichten zufällig getroffener Freunde, die seine Herzlichkeit gewinnt, ist er auffallend abhängig (9 f. 213 ff.). Im Kampf der Geister »kommt es ihm auf eine Lüge nicht an« (12). Wegen seiner Irrlehren, die großenteils mit dem übereinstimmen, was die liberalen Mitglieder des anglikanischen Kirchenausschusses als noch »christlich« zu retten suchen, wird er schließlich aus dem Orden entlassen und von der Kirche exkommuniziert. Schon mit 48 Jahren stirbt er, von dem katholischen Priester Dr. Dessoulavy aus dem Bistum Southwark, bei dem er auf dem Todesbette mühsam gebeichtet hatte, der aber wußte, daß der Schwerkranke nicht zu vollem Widerruf seiner von Rom verurteilten Behauptungen zu bringen war, nur bedingungsweise losgesprochen. Stam schließt seine vorsichtig prüfende Untersuchung mit dem Urteil, er zweifle, ob Tyrrell, wie er sich entwickelt hat, in der protestantischen Kirche seiner Jugend mehr Beifall gefunden hätte als in der katholischen Kirche (352).

Man muß sich nämlich vor dem häufigen Irrtum hüten, die Engländer sähen

ihre Abneigung gegen klare Entscheidungen ausnahmslos als Vorzug an. Evelyn Underhill gesteht in dem vorhin genannten Aufsatze die Mängel dieser Haltung offen zu und meint, Claudel habe nicht nur für die Katholiken recht, an die er sich zunächst wende, wenn er sagt, auf die Frage des Evangeliums, womit gesalzen werden solle, wenn das Salz schal geworden sei, ertöne einstimmig die Antwort: »Mit Zucker«. Auch der Schriftführer einer von der Hochkirche abweichenden protestantischen Gruppe in England wollte nicht loben, als er laut Mitteilung der freilich recht unkirchlichen Neuyorker Wochenschrift »Time« (24. Januar 1938, S. 30) erklärte: »Wer sich der Meinung des anglikanischen Ausschusses anschließt, kann denken, was er will, und doch ein Christ sein.«

Die Zahl der Katholiken. Natürlich darf ebensowenig Claudels Ironie verallgemeinert werden, wenn man die Lebenskraft der katholischen Kirche richtig einschätzen will. Zahlen sagen gerade hier gewiß nicht alles, aber sie vermögen doch manche Fehlschlüsse, die immer wieder gemacht werden, auch von Katholiken, allmählich zu verdrängen. In der Innsbrucker »Zeitschrift für katholische Theologie« (Jahrgang 1938, S. 92 ff., als Fortsetzung der Untersuchungen im Jahrgang 1934, S. 243 ff.) ist Ludwig Hertling S. J. durch kritische Berechnungen der Katholikenzahl des ersten Jahrtausends zu Ergebnissen gelangt, die auch außerhalb der Fachkreise bekannt zu werden verdienen. Die lateinische Kirche hatte zu Ende des 1. Jahrhunderts nur einige Tausende als Anhänger gewonnen, zu Ende des 2. Jahrhunderts zählte sie mehrere Zehntausende, zu Ende des dritten Jahrhunderts zwei Millionen. Bis gegen 400 sank die Bevölkerung des Abendlandes infolge der kriegerischen Wanderungen sehr stark, und die Kirche wuchs auf vier, vielleicht auf sechs Millionen an. Um 500 betrug die Katholikenzahl zwischen fünf und sieben Millionen, um 600 höchstens acht Millionen. Diese Zahl änderte sich bis 700 kaum, da die Katholiken des bereits volksarmen Nordafrikas infolge der arabischen Eroberung fast verschwanden, während die katholische Bevölkerung Galliens zunahm. Im 8. Jahrhundert verursachte die Besetzung Spaniens durch die Araber nur eine geringe Abnahme der dortigen Katholiken. Ungleich größer war der katholische Gewinn in Mittel- und Osteuropa, so daß die Gesamtzahl der lateinischen Katholiken um 900 auf mindestens zehn Millionen veranschlagt werden muß. Bis gegen 1000 stieg sie vielleicht auf fünfzehn Millionen, wobei nicht zu vergessen ist, daß Europa damals höchstens achtzehn Millionen Einwohner hatte. – Der nichtlateinische Osten des alten römischen Reiches war schon um 500 durch Schismen und Häresien bis auf wenige Millionen dem Katholizismus verloren gegangen, und bald sank dieser im Verhältnis zu den vorigen Jahrhunderten geringe Rest noch weiter.

Die gesamte katholische Kirche hatte also um das Jahr 1000 nicht wesentlich mehr als fünfzehn Millionen Gläubige, und geschlossen bekannten sich zu ihr nur die lateinischen Kulturgebiete Europas. Heute aber ist sie mit starken Gruppen in allen Erdteilen vertreten und schon seit Jahrzehnten die zahlreichste aller Religionen. Nach einer von dem auf diesem Gebiete lange tätigen Statistiker Hermann

A. Krose S.J. an die »Katholischen Missionen« (Januar 1938, S. 20) gesandten Mitteilung gibt es jetzt rund 400 Millionen Katholiken, während die zahlenmäßig nächstgrößte Religion, der Islam, ungefähr 306 Millionen Anhänger zählt. Die immer wieder überschätzte Zahl der Buddhisten beläuft sich in Wirklichkeit auf 221 Millionen. Die schismatischen Kirchen des Ostens haben 163 Millionen Anhänger, alle protestantischen Bekenntnisse zusammen 207 Millionen.

II.

Gewinnbeteiligung. Seit Jahrzehnten ist von katholischen und nichtkatholischen Soziologen die Beteiligung des Arbeitnehmers am Gewinn des Betriebes gefordert worden, und in mancherlei Formen hat man sie praktisch versucht. Sie entspricht durchaus den Lehren des päpstlichen Rundschreibens »Quadragesimo anno« wie dem 14. Punkte des Programms der Nationalsozialistischen Partei. Eine genauere Beurteilung ihrer Auswirkung und damit ihres ethischen Wertes ermöglicht ein Aufsatz von Karl Burhenne über die Gewinnbeteiligung in den Siemenswerken (»Soziale Praxis« [Berlin], 15. Januar 1938, S. 83 ff.). Nicht nur über Art und Umfang der Gewinnbeteiligung ist schon viel gestritten worden, auch die Sache an sich wurde oft ganz verschieden gewertet, selbst wo an Wohlwollen für die Arbeitnehmerschaft nicht zu zweifeln war. Alfred Krupp erklärte: »Wie ich den Verlust allein tragen muß, so ist auch der Gewinn mein von rechtswegen; denn ich habe ihn erworben mit meiner Kraft und meiner Sorge.« Aber haben bei dem Gewinne nicht auch Kraft und Sorge des Arbeiters mitgewirkt, und trägt nicht auch er mit an den Verlusten, wenn die Aufträge nachlassen und die Preise sinken? Daher schrieb Werner Siemens an seinen Bruder Karl: »Mir würde das verdiente Geld wie glühendes Eisen in der Hand brennen, wenn ich treuen Gehilfen nicht den erwarteten Anteil gäbe. Es wäre auch nicht klug von uns, sie leer ausgehen zu lassen im Augenblick großer neuer Unternehmungen.« Ähnlich dachte Ernst Abbe beim Aufbau der Zeißwerke in Jena.

Werner Siemens begann schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, den Arbeitern, die wenigstens ein halbes Jahr bei ihm beschäftigt gewesen waren, einen nach Maßgabe ihrer Leistung von ihm persönlich festgesetzten Gewinnanteil auszuzahlen. »Oftmals überraschte er als besonders tüchtig erkannte Mitarbeiter durch unerwartet hohe Prämien; doch scheute er sich auch nicht, die Prämien von Mitarbeitern, mit deren Leistungen er nicht zufrieden war, erheblich zu kürzen.« Als infolge der gewaltig angewachsenen Zahl der Beschäftigten die Einzelabstufung der Tüchtigkeit durch den Betriebsleiter nicht mehr möglich war, ging man von den Lohntarifen aus, in denen ja im allgemeinen die Leistung für das Werk sichtbar wird, und bemaß die Gewinnbeteiligung durch Abschlußprämien und andere Zuwendungen um so höher, je weiter das für die gewöhnlichen Aktien festgesetzte Mindestmaß der Dividenden überschritten wurde. Im Geschäftsjahr 1936/37 betrugen je nach der Tarifgruppe der Arbeiterschaft die gesamten Zuwendungen dieser Art zwischen 85 und 260 Mark auf den Kopf, zusammen rund ein Viertel des Reingewinnes und die Hälfte der Dividenden. Dabei sind die Auf-

wendungen des Werkes für Pensionskassen, Erholungsheime, Weihnachtsprämien und ähnliche Unterstützungen nicht mitgezählt. Stellt man alle freiwilligen Leistungen der Firma an ihre Gefolgschaft in Rechnung, so beliefen sie sich im vorigen Geschäftsjahr »auf etwa zwei Drittel des Reingewinnes und etwa 120 vom Hundert der ausgeschütteten Dividenden.« Einerlei, ob diese Art der Gewinnbeteiligung noch verbesserungsfähig erscheinen würde, wenn man die Festsetzung des Reingewinnes und der Dividenden strenger untersuchte, jedenfalls darf man mit Burhenne als Wirkung auf die Gefolgschaft erwarten, daß »ihr Gemeinschaftsgefühl und damit auch ihr Wille zur Mitarbeit an der Betriebsgemeinschaft gestärkt« – also die seelische Kluft zwischen Kapital und Arbeit leichter überbrückt wird.

Das Persönliche im christlichen Dienstverhältnis. Übrigens ist heute auch das ausgesprochene Streben nach christlicher Gestaltung der persönlichen Beziehungen zwischen Arbeitern oder Angestellten und ihren Vorgesetzten an Stellen zu finden, wo mancher es nicht vermutet. Wer hätte gedacht, daß in einem großen Bahnhofsbüro der Vorsteher seine Untergebenen bewußt nach den Grundsätzen des Dritten Ordens vom hl. Franziskus behandeln könne? Pio Perazzo, dessen Lebensgeschichte schon weit über seine Heimat hinausgedrungen ist, hat es in Turin getan. Und wer hat von dem radikalen Joseph Caillaux, dem Vorsitzenden der Finanzkommission des französischen Senates, in der Öffentlichkeit eine irgendwie religiöse Betrachtung sozialer Bewegungen erwartet? Wie aber »Peuple de France«, die volkstümliche Monatschrift der »Action Populaire« (März 1938, S. 5) mitteilte, schloß Caillaux eine Pariser Programmrede mit den Worten: »Die große Bewegung der Menschheit seit zwei Jahrtausenden, jene Bewegung, die es sich Jahrhunderte hat kosten lassen, die Sklaverei abzuschaffen, weitere Jahrhunderte, die Leibeigenschaft aufzuheben, und die schließlich auch die Lohnverhältnisse befriedigend regeln wird, kann ihr Ziel auf keinem andern Weg erreichen als durch Befolgung des Wortes Christi, daß wir einander lieben sollen.«

Wenn ferner in England Hilaire Belloc (»The Crisis of our Civilisation« [London 1937]) die einzige Rettung unserer Kultur in der Durchführung der sozialen Gerechtigkeit, in der ständischen Wirtschaftsform und im katholischen Glauben sieht, so nimmt das bei diesem Katholiken freilich nicht wunder, und bemerkenswert ist nur die ausführliche Begründung. Aber auch ein so kalter Verächter des Kirchentums wie Aldous Huxley ist auf dem Wege zu Gedanken christlicher Liebe, obgleich seine innere Umwandlung in »Ends and Means« (London 1937) von englischen Kritikern nicht für so auffallend gehalten wurde wie vom »Berliner Tageblatt« (23. Januar 1938, Große Ausgabe). Huxley findet in seiner Weltbetrachtung noch keinen Platz für einen persönlichen Gott und meint, die christlichen Mystiker hätten ebenso gedacht. Immerhin lehrt er jetzt, wer Gott so genau wie möglich erkennen wolle, müsse sich bemühen, so gütig wie möglich zu sein, und nur Fortschritt in der Nächstenliebe bringe die Menschheit wirklich voran.

Praktisch für den Alltag ausgewertet ist das nach englischer Art in der Forderung einer gelegentlichen Mitarbeiterin der Londoner »Times« (Nr. 47904, 28. Januar 1938), das Entgelt für die Leistung einer Hausangestellten dürfe man nicht bloß in dem vereinbarten Lohne sehen, sondern man müsse ihr das Haus wirklich heimisch machen. Und vor allem: »Hausfrauen sollten sich, wenn sie die von einer Hausangestellten verlangten Eigenschaften aufzählen, oft fragen, ob sie diese Vorzüge – früh aufstehen, pünktlich, reinlich, genau, ordentlich, willig und freundlich sein – auch selber besitzen.« Neben so lichtem Aufstieg zu echter Nächstenliebe wirkt aber um so düsterer, teilweise in denselben Ländern, immer noch ein Dienstverhältnis schmachvollster Ausbeutung.

Prostitutionskapital. Seit gegen Ende des Jahres 1936 der französische Minister für das Gesundheitswesen, Henri Sellier, einen neuen Kampf gegen die Bordelle begann, ist durch zahlreiche Veröffentlichungen die ungeheure Geldmacht enthüllt worden, die hinter diesen in Deutschland seit 1927 als Kuppelei verbotenen Betrieben steht und sie mit den verwerflichsten Mitteln zu schützen sucht. Wichtige Aufsätze zu dieser Frage waren schon kurz vorher in der jetzt durch »Le temps présent« ersetzten Wochenschrift »Sept« erschienen. Ein lebhafter Streit der Meinungen erhob sich in der großen Presse. Rasch veranstaltete ein gewisser Jean-José Frappa zu Gunsten der Bordelle eine Umfrage, die ein ganzes Buch füllte. Auch die genauen Nachweise, die ein Beamter in Buenos Aires, Julio M. Alfogaray, in seinem Buche über die argentinische Prostitution gegeben hatte, wurden in die Erörterung einbezogen.

Aus all diesen Unterlagen ergibt sich in der Tat eine Höhe des Kapitalumsatzes im Bordellgeschäft, die eine traurige Erklärung der Grausamkeit ist, mit der dort Unglück und Schande meist schmählich betrogener Mädchen für nichts geachtet werden. Die Bordelle zählen nach Tausenden, da sie sich in den Ländern, die sie noch dulden, auch in kleinen Orten finden. Um die Genehmigung zu erhalten und vor zu scharfer Aufsicht gesichert zu sein, geben z. B. die französischen Bordellwirte dem Bürgermeister unter üblicher Deckung 100000 Francs und mehr; ebensoviel stiften sie außerdem für Zwecke der öffentlichen Wohltätigkeit. Sie zahlen ferner ansehnliche Beträge an Umsatzsteuer, Luxussteuer und Gewerbesteuer, und sie wurden auch zur Kriegsgewinnsteuer herangezogen. Da die Kundschaft auf einen so häufigen Wechsel der Mädchen drängt, daß diese nach statistischen Erhebungen im selben Hause meist nur zwischen einer Woche und zwei Monaten bleiben, so ist zur Aufrechterhaltung so zahlreicher Bordelle ein weltumspannender Mädchenhandel nötig, dessen Unkosten sich auf viele Millionen belaufen. Daher kann es gar nicht anders sein, als daß der Bordellbetrieb Riesensummen abwirft. Eine der argentinischen Großunternehmungen, der gegen tausend Freudenhäuser gehören, nahm in einem Jahre 108 Millionen Pesos ein. Der Jahresumsatz eines französischen Bordellverbandes wurde auf fünf Milliarden Francs geschätzt. Wie jede große Handelsgesellschaft haben solche schändlichen Kartelle ihre Reklameabteilung, ihr internationales Nachrichtenblatt, General-

vertretungen in allen Erdteilen und Versicherungen gegen Warenverluste, nur daß die versicherte Ware hier Menschen sind.

III.

Selbstbildnis der neuen Türkei. Die »Generaldirektion der Presse« in Ankara hat bei Bruckmann in München unter dem Titel »Die Türkei im Bild« ein stolzes Album mit mehrsprachigem Text und einer kurzen Einleitung drucken lassen. Die französische Fassung entspricht dem ursprünglichen Sinn genauer als die englische und deutsche, weshalb ich für meine wörtlichen Anführungen den deutschen Text nicht verwende. Stark fällt der Gegensatz auf, daß die herrlichen Wiedergaben Istanbuls fast sämtlich in den Mittelpunkt Moscheen stellen, während Ankara, die Landschaften Kleinasiens und die wirtschaftliche und geistige Kultur des aufblühenden Reiches nur als Ausdruck eines völlig im Diesseits befangenen Denkens und Strebens erscheinen.

In der Tat bekennt denn auch die Einleitung ganz offen: »Vom ersten Tag an war der neue Staat entschlossen, seinen eigenen Platz in der Kultur des Abendlandes einzunehmen, aber erst nach Wegschaffung des geistlichen und weltlichen Schuttes der mohammedanischen Theokratie. Mehr als überall sonst herrscht heute in der Türkei der Laizismus, und er entwickelt sich dort in seiner ganzen Ausdehnung. Für die kemalistische Türkei bedeutet die Verbindung mit der europäischen Kultur etwas ganz anderes als unter der früheren Regierung. Der türkische Kulturwille ist nicht mehr eine sklavische und gedankenlose Nachahmung westlicher Bräuche. Der große Schöpfer der kemalistischen Türkei hat jenen Verzicht auf Persönlichkeit, der nur zu Scheinerfolgen führte, mit einem Blick durchschaut und verworfen. Er hat sofort sein junges Vaterland von den Bemühungen der theokratischen Reaktion und der unklaren Reformer früherer Zeit zu befreien verstanden. Unbarmherzig hat er die schwächlichen Versuche der einen und das Dunkelmännertum der andern in die Archive der Vergangenheit gewiesen. Der Kemalismus ist die ideologische Religion der türkischen Republik. Diese Lehre ist eine Zusammenfassung der nationalen Wiedergeburt der Türkei in der Geschichte, aber auch eine Kritik der europäischen Kultur in geschichtlichen Zeiten und Räumen.« Um diesen Grundanschauungen dauernden Ausdruck zu geben, hat die einzige politische Partei des Landes, die republikanische Volkspartei, auf ihrem letzten Kongreß beschlossen, in der Verfassung des Reiches den Satz festzulegen: »Das türkische Volk bekennt sich zur Republik, zum Nationalismus, zum Laizismus, zur Demokratie, zum Staatssozialismus und zur Revolution.«

Natürlich folgt aus dieser Haltung der Türkei, daß der Islam auch für die vorderasiatische Außenpolitik nicht mehr die frühere Bedeutung hat. Mit Recht bemerkte daher Ebbe Munck in seinem dritten Bericht über die unter dänischer Leitung mit Zehntausenden von Arbeitern unablässig vorgetriebenen iranischen Eisenbahnen (»Berlingske Tidende« Nr. 14, 14. Januar 1938): »Man hat die neue Machtgruppe (Vorderasiens) als mohammedanischen Staatenbund bezeichnet,

aber richtiger würde man sagen, daß die Türkei, Irak, der Iran und Afghanistan nicht durch die Religion, sondern durch gleichlaufende nationale Interessen einander nähergekommen sind.«

Mussolinis Kirchenpolitik. Völlig der türkischen Auffassung entgegengesetzt ist die Haltung des islamfreundlichen Italiens gegenüber der Religion. In der unter Leitung der faschistischen Berufsorganisation stehenden Monatschrift »Bibliografia Fascista« (Januar 1938, S. 13 ff.) erklärte M. G. Puglisi das Buch »La politica religiosa di Mussolini« (Rom 1937) von Rino Longhitani, einem bekannten Spezialisten in dieser Frage, für das Beste, das über die Tragweite der Lateranverträge erschienen ist. Obgleich man die kirchliche Auffassung anderswo suchen wird, ist es wertvoll, hier die faschistische zuverlässig kennenzulernen. Mussolini habe die Voraussetzung der Versöhnung zwischen dem italienischen Staat und der katholischen Kirche in der Tatsache gesehen, daß die besonderen Aufgaben der Kirche einerseits und des Staates anderseits »einander entgegenkommen«. Diese Erkenntnis gehe die ganze Welt an. Mehr als je seien der römische Staat und die römische Kirche darin einig, daß ihnen beiden, wenn auch in verschiedener Art, eine Sendung für Bestand und Kultur der gesamten Menschheit anvertraut sei.

»Der Kirche gibt der Faschismus«, sagen die Verfechter dieser Theorie ohne Einschränkung, »die Gewähr für Frieden und Heil der Völker und ihrer wesentlichen Grundlagen – der Familie und der Religion; dem Staate ist die Kirche das Sinnbild des Christentums, das neu aufblüht und die Staaten und Völker zusammenführt, die sich auf diese einzigartige geschichtliche Macht stützen. Am Horizont erscheinen wiederum Gefahren asiatischer Barbarei: Kirche und Faschismus sind die Bergfeste, von der aus nicht nur über Religion und Vaterland Wache gehalten wird, sondern auch über die Wahrheit, zu der die Gedanken des Abendlandes und seine menschlichen und bürgerlichen Ordnungen, die nach Jahrhunderten noch die Ordnungen Roms sind, Führung suchend zurückkehren.« – Gewiß ist die Kirche für jede Hilfe dankbar, die Geist und Macht Italiens ihr rechtmäßig leisten, aber gerade ihre von Italien anerkannten Aufgaben hindern sie, sich ausschließlich der römischen oder der abendländischen Gestaltung weltlicher Kulturbezirke zu bedienen, sondern nach der Lehre des Vatikanischen Konzils (Denzinger 1799) begrüßt und fördert sie die echten Werte jeder Kultur, da sie alle in den Dienst der sittlichen Veredelung des Menschen treten können und sollen.

Zwischenstaatliche Moral. Die sittlichen Grundsätze, denen alle Bestimmungen des Völkerrechts insofern entsprechen müssen, als das zwischenstaatliche Leben von freien, also dem Sittengesetz unterworfenen Willensentschlüssen geordnet wird, sind großenteils vorchristlichen Ursprunges. Denn sie ergeben sich mindestens in der Hauptsache aus den individualen und sozialen Entwicklungsnotwendigkeiten der menschlichen Natur. Sie können daher von menschlichen Meinungen ebensowenig geändert werden wie die Gesetze der Gesundheit. Da jedoch die christliche Offenbarung nach der Lehre des Vatikanischen Konzils (Den-

zinger 1786) der Menschheit auch den Gewinn gebracht hat, daß manche der natürlichen Vernunft an und für sich nicht unzugängliche Wahrheiten nun »von allen leicht, sicher und ohne Irrtum erkannt werden können«, so sind durch das Lehramt der katholischen Kirche und durch die theologische Wissenschaft viele Linien zwischen dem Völkerrecht und dem Naturgesetz im Lichte der göttlichen Offenbarung klarer gezogen worden. Führende Vertreter des Völkerrechts haben das gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder als ein hohes Verdienst um die Menschheit anerkannt. So gründete 1932 die Jahresversammlung des »Institut de Droit International« in Oslo auf Antrag des Generalsekretärs der Carnegie-Stiftung die »Association Internationale Vitoria-Suarez«, um die Lehren der beiden katholischen »Pioniere des Völkerrechts« kritisch zu durchforschen und weiterzuführen. Im Sinne dieser Ordenstheologen sind auch die Vorlesungen gehalten, zu denen der Internationale Gerichtshof im Haag den Pariser Professor Louis Le Fur eingeladen hat, und die dann unter dem Titel »Règles générales du droit de la paix« (Paris 1936) in Buchform erschienen sind. Denselben Geist atmet sein Buch »Précis de droit international public« (Paris 1937), in dem der Fragenkreis noch weiter gezogen ist.

Neben solchen fachwissenschaftlich gehaltenen Werken hat sich aber schon lange das Bedürfnis eines zuverlässigen gemeinverständlichen Buches für jeden geltend gemacht, der sich beim Urteil über internationale Fragen von einem richtigen Gewissen leiten lassen möchte, zumal da eine von Belgien aus veranstaltete Umfrage ergab, daß in einer ganzen Anzahl von Ländern schon die Lehrer mittlerer und niederer Schulen solche Dinge im Unterricht behandeln müssen. Deshalb hat die in Mecheln 1920 gegründete »Union Internationale d'Etudes Sociales« einen klaren, nicht zu ausführlichen und doch an keiner wichtigen Frage vorbeigehenden »Code de morale internationale« herausgegeben (Paris 1937, Editions Spes; Fr. 12.–). Er ist durch gemeinsame Arbeit des Mechelner Ausschusses entstanden, der sich aus europäischen und amerikanischen Theologen, Soziologen und Rechtsphilosophen zusammensetzt und deshalb vor der Gefahr, die Darlegung naturgesetzlicher und christlicher Lehren durch einseitige Wünsche zu trüben, eher geschützt ist. Denn obgleich dem Buche das kirchliche Imprimatur gegeben worden ist, und obgleich es reichlich aus dem anerkannten Erbgute der katholischen Scholastik und aus den päpstlichen Lehrschreiben schöpft, bemerkt der Löwener Professor Defourny als Sekretär des Mechelner Ausschusses in seiner Einleitung mit Recht: »In der internationalen Moral sind die Grundgedanken klar und sicher. Die sehr entfernten Schlußfolgerungen, die man daraus zieht, sind es weniger. Man muß da den Ausdruck vorsichtig abwägen, zuweilen auch einem Zweifel Raum gönnen und unter Umständen sich mit einer allgemeinen Fassung begnügen, innerhalb deren die Möglichkeit mehrerer abweichender Meinungen offenbleibt.« Solche Ehrlichkeit kann den Leser nur gewinnen, zumal da er bald gewahr wird, wieviel sichere Führung in der Ethik, ohne die das internationale Leben der Barbarei verfällt, die katholische Lehre auch für die heutigen Fragen vermittelt.

IV.

Zur Metaphysik des Historismus. Seit Jahren mahnen führende Denker zur Besonnenheit gegenüber irrationalen Zeitströmungen, aber eine durchschlagende Zurückweisung übereilter Anklagen gegen »Intellektualismus« und »Historismus« scheitert noch allzu oft an der Kluft, die man zwischen Wissen und Glauben aufgerissen hat. Das zeigten wieder zwei dem Historismus gewidmete Aufsätze der »Historischen Zeitschrift« (Bd. 157, S. 229 ff.). Reinhard Wittram unterstrich dort in seinem zu Riga gehaltenen Herder-Vortrag erfreulich scharf als das »für immer Bleibende des Historismus« (238) die Verfeinerung der Tatsachenkenntnis wie der Tatsachendeutung. »Sauberste Kritik, umfassende und redliche Verwertung der Quellen sind selbstverständliches Erfordernis geworden.« Ebenso sagte ein paar Seiten weiter (242) Erich Seeberg in seinen Gedanken zu Meineckes zwei Bänden »Die Entstehung des Historismus« (München 1936): Meinecke wolle »mit gutem Grund« den Historismus »nicht ohne weiteres dem Relativismus gleichsetzen«, sondern er betone, daß der Historismus das bisher »höchste ... Verständnis menschlicher Dinge erreicht« hat.

Die Art aber, wie dann Wittram und Seeberg auf eine verstandesmäßige Gewißheit der letzten Krönung historischer Erkenntnis verzichten, müßte die von ihnen soeben dem Historismus zugestandenen Verdienste wieder in Frage stellen, wenn der Verzicht berechtigt wäre. Wittram beruft sich (240) auf Luthers Wort von »Gottes Mummerey im Weltlauf«: wir wüßten von Gottes Hand in der Geschichte, ohne ihr Wirken deutlich verfolgen zu können. – Bis zur letzten Deutlichkeit können wir das gewiß nicht; aber folgt daraus, daß wir mit Wittram bloß gefühlvoll eine allgemeine »Ahnung seines eingreifenden Waltens hüten und forschen und lehren dürfen in der Gewißheit, daß sich über der blühenden und welkenden Erde, über Geburt und Grab, Zerstörung und getrostem Schaffen der ewige Himmel wölbt«? Dieses unbestimmte Vertrauen kann einem Denker, selbst einem religiösen Denker, so lange nicht genügen, als er nicht auch verstandesmäßig den Spuren Gottes soweit folgt, wie er nur irgend kann, und als er nicht zugleich erkennt, daß gegen das verstandesmäßig nicht voll Erhellbare und doch nach Einsicht in die Glaubwürdigkeit Festgehaltene der Verstand wenigstens keinen wesentlichen Einspruch erhebt.

Und wenn Seeberg (250) zu Rankes Ansicht von der Aufgabe der Geschichte bemerkt: »Niemand wird heute behaupten, er könne sagen, wie es wirklich gewesen ist«, so wird man trotz der Unmöglichkeit, das Geschehene restlos zu erkennen, niemals in dem Streben erlahmen dürfen, der vollen Erkenntnis immer näher zu kommen. Deshalb kann ein folgerichtiger Denker dem Bekenntnis Meineckes, bei den letzten Fragen der geschichtlichen Forschung verliere »der Intellekt seine Kompetenz an die Seele, die sich die Teilhaberschaft der eigenen begrenzten Individualität an einem sinnvollen Alleben nicht rauben lassen will«, durchaus nicht in dem Sinne zustimmen, wie Seeberg es (263 f.) mit den Worten tut, es sei eher ein Vorzug, daß dieses Bekenntnis »nicht logisch ist«; denn »wie jedes echte Be-

kenntnis« beruhe es »auf einem Willen und auf einer Setzung, die der Glaube vollzieht«. Wieder ist zu antworten, daß weder wissenschaftlich noch allgemein menschlich ein Glaube haltbar ist, der nicht auch das logische Denken wenigstens insofern zufriedenstellt, als er ihm nirgendwo widerspricht, sondern im Gegenteil von logisch faßbaren Gründen der Glaubwürdigkeit ausgeht. Erst wenn auf dieser Grundlage der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus ruht, kann man die Geschichtsphilosophie standfest aufbauen, in die Seeberg den zweiten Band seines Werkes über Luthers Theologie (»Christus. Wirklichkeit und Urbild« [Stuttgart 1937]) ausmünden läßt. Die von Seeberg dort beschriebene Ergriffenheit vor dem »Haupt voll Blut und Wunden« ist für sich allein nicht der Felsengrund, den Wissenschaft wie Glaube fordert. Daher lehrt das Vatikanische Konzil, daß »die Grundlagen des Glaubens durch richtiges Denken bewiesen werden« (Denzinger 1799), und die Dogmengeschichte ist dem Katholiken nicht eine hegelianisch anmutende Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, wie Walter Köhler sie geschrieben hat (Zürich 1938), sondern die Geschichte der erkannten und verkannten Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung.

Soweit Seebergs wohl überspitzte Behauptung in der »Historischen Zeitschrift« (241), »daß heute die Geschichte als Wissenschaft an Stelle der Philosophie das Zepter im Reich des Geistes übernommen hat«, tatsächlich zutrifft, bestätigt sie die der katholischen Fundamentaltheologie von jeher vertraute Haltung, die philosophische Durchdringung des Offenbarungsgutes zwar nicht zu vernachlässigen, aber das Hauptgewicht auf den Nachweis zu legen, daß die Glaubenslehren wirklich einer göttlichen Offenbarung entstammen. Keine philosophische Schau und kein Erleben können die philologische und historische Kritik in der Feststellung und Umgrenzung der Offenbarungstatsache wissenschaftlich ersetzen. In einem gründlichen Beitrag zur »Literarästhetik des Mittelalters« (»Zeitschrift für romanische Philologie«, Jahrg. 1938, S. 42) nannte Ernst Robert Curtius die Abkehr von der kritischen Forschungsmethode einen »periodisch wiederkehrenden Irrglauben«. Einem großen Teil des Wissenschaftsbetriebes der letzten Jahrzehnte gereicht es wahrlich nicht zum Ruhme, daß Curtius fortfahren konnte: »Es ist ein gnostischer Glaube, der durch Argumente nicht zu erschüttern ist. Er hat besonders in der Nachkriegszeit schon zahlreiche Opfer gefordert.« Mag der Widerstand gegen diese gnostische Welle Charakter verlangen – Charakter ist auch für den Forscher wesentlich.

Genie und Charakter. In vorsichtig ihren Gegenstand umkreisenden Gedanken über »die Menschenwelt in Stifters Werk» (»Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«, Jahrg. 1938, Heft 1) stellte Paul Hankamer fest, daß die Menschendichtung dieses einzigartigen Naturschilderers sich Schritt um Schritt zur Darstellung seines religiösen Glaubens an die göttliche Sittenordnung geläutert hat. Dabei ist von mehr als literaturwissenschaftlichem Werte die Umgrenzung des Verhältnisses der irgendwie großen Persönlichkeit zum Sittengesetze. Mit der objektiv moralischen Ordnung ist es Stifter so

ernst, sagt Hankamer (S. 110 f.), daß er sich verbietet, »eine dämonisch-ichsüchtige Tat auch nur tragisch zu nehmen – etwa die Napoleons, die doch das 19. Jahrhundert bestimmte. Nur Untat ist sie ihm. Wie tödlich er Verwirrung der Leidenschaft schaut, zeigt er in der Erzählung ‚Turmalin' aus den ‚Bunten Steinen': Schweigen über alles, was den Eindruck des Großen in der nur zerstörenden Leidenschaft erhöhen könnte, und Darstellung ihrer vernichtenden Wirkung aus der innigen Hingabe an den Schmerz, den sie schaffen mußte.... Welche Gefahr diese Idee des sittlichen Kosmos der Menschheit für Stifters Dichtung birgt, ist sofort einzusehen: die moralische Entwertung der großen Menschen. Es ist eine Gefahr, und er ist ihr auch wohl verfallen, bis er im ‚Nachsommer', im ‚Witiko' und dem letzten Fragment der ‚Mappe' ein Bild des hohen Menschen in den strengen und oft engen Grenzen des Sittlichen rein darstellt. Es zeigt sich, daß er den freien Spielraum der Persönlichkeit, wenn auch in den sittlichen Schranken der Nächstenliebe und Menschenehrfurcht, auf der Höhe seines Lebens (von 1852 ab) immer weiter zieht.... Auch in seiner Bildungsidee erscheint die Spannung zwischen Persönlichkeit und berechtigtem sittlichem Anspruch der Gemeinschaft gelöst durch die Erkenntnis, daß der frei seinem geistigen Trieb folgende Mensch seinem Volke, dem Staate und der Menschheit mehr gibt als der von vornherein die Persönlichkeit verlierende politische Fachmann und Massenmensch.«

Sifter wollte keineswegs behaupten, wer sich als politischer Fachmann ganz in den Dienst der Gemeinschaft stelle, verliere immer seine Persönlichkeit; er wollte, wie ein von Hankamer angeführter Satz aus dem »Nachsommer« beweist, nur sagen, Männer, die »ihren innersten Zug am weitesten ausgebildet« hätten, könnten für ihr Vaterland mehr tun als einseitige Sachkenner von geringwertiger Persönlichkeit. Aber eine notwendige Voraussetzung wird nicht selten übersehen: wie alle Triebe bedarf auch der geistige Trieb, dem die große Persönlichkeit nach Stifter frei folgen soll, der sittlichen Zügelung. Nicht einmal der Erkenntnisdrang der reinen Wissenschaft darf sich ungehemmt ausleben. Kein geringerer als Georges Claude, der berühmte Erfinder und Professor am Institut de France, sprach am Schlusse seines Vortrages auf dem letzten Pariser Kongreß für industrielle Chemie die von der Pariser kalvinischen Wochenschrift »Le christianisme au 20e siècle« (27. Januar 1938, S. 37) besonders hervorgehobenen Sätze: »Tragen nicht auch wir Naturforscher eine schwere Last der Verantwortung für das materielle und geistige Chaos, das über die Welt hereingebrochen ist?... Müssen wir angesichts eines unaufhaltsamen Fortschrittes, der jedem die schrecklichsten Waffen in die Hand gibt, nicht zittern und uns fragen, ob die Menschheit, die in der Kenntnis und der Beherrschung des Weltalls zu hoch hinaus will, nicht in Gefahr schwebt, den Zorn Gottes auf sich herabzuziehen und sich selber in die Luft zu sprengen? Davor kann sie sich nur retten, wenn sie die Moral und alle edlen Gefühle so entwickelt, daß die an sich schuldlose Naturwissenschaft von ihren Vertretern nicht mehr mißbraucht wird, sondern ganz im Dienste des Guten steht.«

– Wie in der Wissenschaft, begegnet man auch in der Kunst einem so ernsten Verantwortungsbewußtsein allzu selten.

Die Kirche und das Theater. Die »Revue des deux mondes« hob auf der zweiten Umschlagseite ihres Heftes vom 15. Februar als eine Tatsache,» die mehr als einen flüchtigen Blick verdient hätte«, die Zeitungsnachricht hervor, daß am 26. Januar 1938 Kardinal Verdier von Paris, der französische Nuntius Valerio Valeri, der Bischof Gosselin von Versailles, der Pariser Weihbischof Chaptal und der Erzdiakon Sudour von Saint-Denis in der Comédie-Française, also im berühmtesten Theater Frankreichs, der Aufführung von Racines »Esther« beiwohnten. Damit sei, meinte die »Revue des deux mondes«, »mit Glanz das Ende eines 400 Jahre alten Mißverständnisses und eine Aussöhnung bekundet worden, die nicht zu den geringsten Ereignissen unserer Zeit gehört«. Die Spannung zwischen Kirche und Theater sei im 17. und 18. Jahrhundert sehr schroff gewesen, habe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich abgenommen und sei nach dem Kriege in eine gegenseitige Annäherung übergegangen, so daß z. B. mehr als einmal jemand von der Bühne ins Kloster gegangen sei und eine stets wachsende Zahl von Schauspielern und Schauspielerinnen sich in einer Kapelle des Dominikanerordens zu religiösen Andachten versammle.

Wenn in der Comédie-Française und in den andern künstlerisch ernst zu nehmenden Theatern mindestens für gewöhnlich Stücke wie »Esther« gespielt worden wären, das Racine bekanntlich mit vornehmster Harmonie der Gestaltung für die adeligen Schülerinnen der von Madame de Maintenon fromm geleiteten Erziehungsanstalt Saint-Cyr geschaffen hat, wäre es niemals zu einer Spannung zwischen Kirche und Theater gekommen. Die Fehlgriffe Bossuets und seiner Gesinnungsgenossen sind Nebensachen gegenüber den eigentlichen Ursachen des Kampfes, den sie für Religion und Sitte gegen die damaligen Theater führen mußten, wie die beiden Historiker Urbain und Levesque in ihrem Buche »L'Eglise et le théâtre« (Paris 1930) gerade für die Gedankenwelt um Bossuets berühmte Streitschrift genau nachgewiesen haben. Daß die Theaterverhältnisse noch sehr viel später zu denselben Klagen Anlaß gaben, ist in dieser Zeitschrift seit 25 Jahren (Bd. 85, S. 263 ff.) mehrmals dargetan worden, und die »Revue des deux mondes« hat z. B. in ihren Jahrgängen 1866 und 1911 durch den liberalen Jean-Jacques Weiß und durch ihren erst vor kurzem gestorbenen Direktor René Doumic ebenfalls sehr starke Worte gegen die Ausschreitungen der Bühne gefunden. Es gibt heute vielleicht mehr als früher Theater, in denen manches besser geworden ist, und es hängt nur von den Stücken und der Spielweise ab, wo und wann Kardinäle und Bischöfe auch künftigen Vorstellungen beiwohnen können – womit nicht geleugnet werden soll, daß auch innerhalb der sittlichen Schranken, die für alle Zeiten unverletzlich sind, das Volksempfinden für das, was einem Geistlichen ansteht, sich teilweise gewandelt hat.

Christlich und skandinavisch. Das Zeitempfinden spricht auch in einer der schwierigsten pädagogischen Aufgaben mit, vor der dänische und schwedische

Schulmänner bei der Vermittlung der neuesten Literatur ihrer Völker an die Jugend der obersten Klassen höherer Lehranstalten stehen. So spät das Christentum in Dänemark und Norwegen, in Schweden und Finnland zu allgemeiner Geltung kam, es beherrscht heute die Gesamtkulturen dieser Länder sicher nicht weniger als in andern Staaten des nördlichen Europa. Aber die allen Skandinaviern, auch den rassisch abgesonderten Finnen, eigentümliche Neigung zum Grüblerischen und Ironischen, an deren Entstehung das rätselvolle Halbdunkel unter dem nordischen Himmel, in den Wäldern und Heiden, über den unzähligen Seen und dem Meere wohl großen Anteil hat, führte bereits in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts zu einer weltanschaulichen Zersplitterung gerade der geistig begabtesten Schichten. Seitdem sind auf den Höhen der Literatur vom gläubigen Katholizismus bis zum radikalsten Unglauben alle Richtungen vertreten.

Wer also die vor dem Abschluß des Gymnasiums stehende Jugend in das Verständnis der Gegenwartsliteratur einführen soll, von der Denken, Fühlen und Gestalten des religiösen Skandinaviers wesentlich abhängt, muß auf sehr vieles eingehen, was bald diese, bald jene Weltanschauungsgruppe der Schüler innerlich ablehnt und nach ihrem Gewissen abzulehnen verpflichtet ist. Die Katholiken sind bekanntlich in den skandinavischen Ländern eine geringe Minderheit, aber mit ihnen erwarten selbstverständlich alle andern ernsthaft christlichen Eltern, daß die Gefährdung von Religion und Sitte, der das moderne Leben mit seinem Chaos von Gedanken und Trieben ihre studierenden Kinder ohnehin aussetzt, durch die schulplanmäßige Beschäftigung mit der nationalen Literatur wenigstens nicht noch vermehrt werde. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Grenze des Zulässigen sich überall auf der Welt von Volk zu Volk verschiebt, weil Durchschnittsanlage und Erziehung zur Abwehr des Schädlichen, wie die Erfahrung beweist, durchaus nicht überall gleich sind.

Von diesen Gesichtspunkten aus bieten unter den jetzt auf den Oberstufen höherer Schulen gebrauchten und für jeden Freund nordischer Literaturen nützlichen Sammlungen charakteristischer Stücke in Vers und Prosa nach geschichtlicher Reihenfolge die Bücher von Mjöberg und Borup ein lehrreiches Beispiel skandinavischer Weitherzigkeit. Sowohl das dreibändige Werk des Schweden Josua Mjöberg: »Svensk Litteratur fran Bellman til vare dagar«, dessen dritter Teil (Lund 1937, Gleerup; geb. Kr 2,40) Texte aus dem 20. Jahrhundert enthält, wie die in zwei Bänden von der Edda bis zur Gegenwart reichende Sammlung »Dansk Litteratur i Udvalg« des Dänen Morten Borup (Kopenhagen 1933 f., J. H. Schultz; geb. Kr 12,50) zeigen ein taktvolles Bestreben, zwischen den, wie Borup (I 3) mit Recht bemerkt, »oft sich kreuzenden« künstlerischen und erzieherischen Rücksichten die Mitte zu halten und doch das für jeden Dichter Charakteristische hervortreten zu lassen. Mjöberg führt auch die Dichtung der in Finnland wohnenden Schweden vor, wo sie ja noch immer ein geistig und wirtschaftlich sehr einflußreiches Neuntel der Bevölkerung ausmachen. Ebenso läßt Borup die norwegischen Dichter zu Worte kommen, seit

Ibsen wenigstens soweit, wie sie sich des literarisch vorherrschenden Riksmal bedienen. Die von Mjöberg mitgeteilten Stücke zeigen unwiderleglich, daß die schwedisch dichtenden Finnländer nicht weniger heiß für ihr »Land der tausend Seen« fühlen als die Suomidichter, wie denn auch Hans Grellmann in seiner »Finnischen Literatur« (Breslau 1932, S. 68) daran erinnert, daß »der schönste vaterländische Hymnus, den die neuere finnische Literatur besitzt«, die 1927 entstandene Kantate »Isänmaan kasvot« von Koskenniemi, wohl nicht ohne Absicht Klänge aus dem seit Mai 1848 von den Finnen als Nationalhymne gesungenen Liede »Unser Land« verwertet, das kurz vorher Johann Ludwig Runeberg, der größte Dichter Finnlands, in schwedischer Sprache gedichtet hatte.

So vernimmt der Leser aus diesen Bänden, obwohl sie selbstverständlich keine Suomitexte enthalten können, einen treuen und oft entzückend schönen Widerhall des nationalen Denkens und Fühlens aller vier skandinavischen Völker, aber auch aller weltanschaulichen Strömungen, die dort durcheinanderwirbeln. Die kecken Unbekümmertheiten des freidenkerischen und genießerischen Fröding oder des immerhin wurzelfesteren Karlfeldt fehlen bei Mjöberg sowenig wie Ossiannilssons Friedensgebet in der Kirche oder Böös liberales Bemühen, Tegnér zu einem Christen mit gläubigem Herzen, skeptischem Verstand und heidnischen Sinnen zu machen. Und wenn Borup die haltlose Erotik Holger Drachmanns und das bedenkliche Liebesgetändel Sophus Claussens nicht verbergen kann, so zeigt er ebenso ehrlich den Streit zwischen Viggo Stuckenberg und Johannes Jörgensen um katholische Seelenhaltung. Neben den Zweifeln Ibsens leuchtet der katholische Glaube der Sigrid Undset. Aus Henrik Pontoppidans bitterem »Lykke-Per« bekommen wir zu hören, wie die Zerstörung der Jenseitshoffnung das übermütigste Glück des Diesseits unterwühlt, und Helge Rode sagt in einem 1928 gedruckten, aber schon 1913 bei einem Treffen der skandinavischen Jugend gehaltenen Vortrag, Nietzsche habe der Gegenwart unbeschadet seiner Verwerfung des Christentums einen Auftrieb zu ungeheuchelter Religion und somit eine Stärkung wirklichen Christentums gegeben. Was religiös, moralisch und ästhetisch zu all diesen Dingen zu sagen wäre, wird von den kurzen Kommentaren, die beiden Werken beigegeben sind, absichtlich umgangen und den Erörterungen zwischen Lehrern und Schülern überlassen. Wie die skandinavischen Schulen einmal geworden sind, blieb wohl nur dieser Weg; religiöse Klarheit und sittliche Kraft muß ihrer Jugend anderswo gewonnen und gesichert werden.

Umschau

Thomismus im Norden

Zu einem Buche des dänischen Theologen Dr. theol. K. E. Skydsgaard.

Es hat wohl in keinem Lande die religiöse Umwälzung des 16. Jahrhunderts die lebendige Verbindung mit dem geistigen Erbgut des Mittelalters oder überhaupt mit katholischer Geisteshaltung so radikal und unvermittelt abgebrochen wie in den skandinavischen Ländern. Eine beachtenswerte Wandlung trat erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts ein, als eingehende historische Studien zum ersten

Male den Blick öffneten für die große katholische Vergangenheit der nordischen Länder. Die bekannte Legende vom dunklen Mittelalter fand damit ein rasches Ende. Im engen Zusammenhang damit mußten Studien über das mittelalterliche Geistesleben und die weitreichenden Beziehungen des Nordens zu den mittelalterlichen Universitäten, und da besonders zur Pariser Universität, nach und nach zu einer ganz andern Einschätzung und Würdigung der übel beleumundeten Scholastik führen. Bislang waren die Auffassungen über die eigenartige Gedankenwelt der Scholastik noch allzu sehr getrübt von dem Werturteil eines protestantischen Humanismus und der Aufklärungsphilosophie oder dem modernen Freidenkertum. Das wurde anders, als man entdeckte, daß auch der Norden seinen wenn auch bescheidenen Beitrag zum scholastischen Schrifttum des Mittelalters geliefert hatte. Mit dem Interesse für diesen literarischen Nachlaß aus katholischer Vergangenheit wuchs auch das Verständnis für dessen Inhalt. Von kleineren Arbeiten ganz abgesehen, hat die mittelalterliche Scholastik im Norden die bisher beste und ausführlichste Behandlung und Würdigung erfahren in einem Buche des dänischen Universitätsprofessors William Norvin über die Geschichte der Kopenhagener Universität im Mittelalter (Kopenhagen 1929). Hier kommt u. a. eine Auffassung zum Ausdruck, daß sich das wissenschaftliche Studium im Zeitalter der Scholastik mit einer Fruchtbarkeit und Intensität entfaltet habe, wie sie größer wohl in keiner andern Periode der Menschheitsgeschichte gewesen sei. Im Vergleich damit hat es wenig zu bedeuten und kann es höchstens als atavistische Erscheinung aufgefaßt werden, wenn ein dänischer Philosophieprofessor (Jörgen Jörgensen) noch im Jahre 1927 meinte, er könne in einem philosophischen Lehrbuch von 568 Seiten die ganze Scholastik auf drei inhaltsschwachen Seiten abtun. Außerhalb Skandinaviens hat neuerdings P. Lehmann in einer Untersuchung über »Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters« (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos. Abt. [1936] 2) auf die Beziehungen des Nordens zur Scholastik hingewiesen.

Während bisher die stärkere Beachtung der Scholastik im Norden hauptsächlich geistesgeschichtlichen oder philologischen Interessen entsprang, ist nun in allerjüngster Zeit von theologischer Seite aus ein bemerkenswerter Versuch unternommen worden, der wohl geeignet sein dürfte, die noch heute gültigen Kernfragen der Scholastik in den Mittelpunkt auch des theologischen Interesses zu rücken. In seinem Buche: »Metaphysik und Glaube. – Eine dogmatische Studie über den Neuthomismus«[1], hat sich der dänische Theologe Dr. K. E. Skydsgaard die für einen Protestanten schwierige Aufgabe gestellt zu untersuchen, wie die theologische Grundfrage von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der näheren Formulierung: Offenbarung und Erkenntnis, Natur und Gnade, Glaube und Vernunft, durch die klassische katholische Theologie der Gegenwart, und damit meint er Thomismus im weiteren Sinne, beantwortet wird. In der Beantwortung dieser Frage sieht Skydsgaard den prinzipiellen Standpunkt, von dem das ganze theologische Denken geformt wird, und zugleich die einzige Möglichkeit für eine fruchtbringende theologische Auseinandersetzung in der Gegenwart im Gegensatz zu einer unaufrichtigen und streitsüchtigen Kontroverstheologie der Vergangenheit. Von protestantischer Seite aus sei eine solche Auseinandersetzung wieder möglich geworden durch die dialektische Theologie, und da besonders durch K. Barth, da hier allein im Gegensatz zum Neuprotestantismus die ursprüngliche Frage Luthers und Calvins an die katholische Kirche wieder aufgegriffen sei. Für den protestantischen Theologen, der heutzutage um einer theologischen Auseinandersetzung willen diese Frage an die katholische Kirche der Gegenwart richtet, stellt Skydsgaard die wichtige Forderung auf, daß er sich dabei nicht mit einer bloßen noch so gründlichen Kenntnis der offiziellen Lehrentscheidungen der Kirche begnügen könne, mit »gebundenem Marschweg«, etwa mit Denzinger-Bannwarts Enchiridion Symbolorum. »Die kirchlichen Lehrsätze sind keine theologischen Erwägungen, sondern Glaubensentscheidungen. Es sind gleichsam leuchtende Fackeln, die den Weg angeben oder viel-

[1] K. E. Skydsgaard: Metafysik og Tro. En dogmatisk Studie i nyere Thomisme, Nyt nordisk Forlag (Kopenhagen 1937) 311 S.

leicht noch häufiger zeigen, wo der Weg nicht hinführt. Sie sind ein Ausdruck für die notwendige Selbstbesinnung der Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Nicht alles, was die Kirche über die verschiedenen Lehrpunkte zu sagen hätte, sagt sie in diesen Dokumenten, sondern das, was sie in dieser ganz bestimmten historischen Situation sagen will« (S. 18–19). Der einzig gangbare Weg zum Verständnis dieser Lehrentscheidungen oder überhaupt zur Einsicht in die katholische Gedankenwelt müsse notwendigerweise auch für einen protestantischen Theologen der Weg der katholischen Theologie sein, und zwar die Theologie des hl. Thomas, da die Kirche selbst in den letzten fünfzig Jahren mit aller Deutlichkeit diesen Weg angegeben habe. Damit ist auch der Weg der vorliegenden Arbeit vorgezeichnet, die eine dogmatische Studie sein will über die neuthomistische Beantwortung der theologischen Grundfrage von dem Verhältnis von Metaphysik und Glaube in katholischer Sicht. Der Ausdruck Neuthomismus soll hier in weitestem Sinne verstanden werden als Ausdruck für die moderne katholische Theologie, die sich vornehmlich an Thomas von Aquin orientiert und als deren typische und allgemein bekannte Vertreter u. a. Gardeil O. Pr. († 1931), Garrigou-Lagrange O. Pr. und Jacques Maritain angesehen werden können.

Die Art und Weise seiner Untersuchung hat Skydsgaard selbst angegeben, wenn er schreibt: »Es ist in dieser Arbeit keine Rede von Polemik, sondern von einem Versuch theologischer Feinhörigkeit. Es handelt sich also nicht um eine Art von Widerlegung, sondern um einen Versuch, die thomistische Dimension möglichst rein darzustellen und zu durchdenken. Es ist eigentlich nichts anderes als ein Ausschnitt thomistischer, aber von einem protestantischen Theologen durchdachter Theologie. Es ist deswegen ganz natürlich, daß seine besondere Einstellung sich in der Darstellung geltend macht, daß der Akzent auf Stellen fällt, wo er für einen katholischen Theologen nicht liegt. Das ist unvermeidbar und zugleich notwendig. Es handelt sich eben nicht um ein katholisches Durchdenken des Stoffes. Deswegen wird auch der Gegensatz zum reformatorischen Denken ganz von selbst eine Rolle spielen, nicht im Vordergrund der Untersuchung und als Hauptthema, aber sozusagen zwischen den Zeilen« (S. 26). Unter dem Wortpaar Metaphysik und Glaube versteht Skydsgaard das Problem vom Verhältnis zwischen Natur und Gnade in der Erkenntnisebene. Die Antwort des Thomismus auf die theologische Grundfrage sei gleichsam wie in einer Nußschale in dem berühmten Axiom gegeben: Gratia non tollit, sed supponit et perficit naturam. Wie findet dieses Axiom seine Anwendung und Ausformung in der Erkenntnisebene? Auf welche Weise vervollkommnet der Glaube die Metaphysik, und in welchem Sinne ist der Glaube von der Metaphysik aus bestimmt? »In katholischer Glaubensauffassung ist ein ständiges Wechselspiel zwischen dem konkret-heilsgeschichtlichen und dem abstrakt-philosophischen Naturbegriff.... Metaphysisch will sagen, daß Glaube und Glaubenswissenschaft ihre Voraussetzung in einem metaphysischen Naturbegriff haben, der zwar nicht im rein abstrakt philosophischen Raum gewonnen ist, aber doch den Menschen begreifen will in seinem reinen Wesen als geschaffene Seinsform« (S. 29). Hier tritt ein entscheidender Unterschied zwischen Katholizismus und reformatorischer Auffassung zutage. »Es handelt sich nicht um den Unterschied in einem vereinzelten Lehrpunkt, sondern um einen durchgreifenden Unterschied in der Ganzheit, einen Unterschied in der Auffassung von der Offenbarung selbst, der zusammenhängt mit einer grundverschiedenen Auffassung vom Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Wir können es ganz kurz so ausdrücken, daß das Wort Sünde in der Reformation einen ganz andern Klang erhalten hat als in der katholischen Theologie. Im Gegensatz zur katholischen Auffassung, wo alles seine indirekte Bedeutung aus einem metaphysischen Vorausverständnis erhält, wird in reformatorischer Theologie alles verstanden aus einem radikalen Verständnis des Sündenfalles. Reformatorische Theologie ist Sündenfallstheologie. Und der Unterschied kann ganz kurz so ausgedrückt werden, daß da, wo sich reformatorische Theologie genötigt sieht, Metaphysik *oder* Glaube zu sagen, der Thomismus Metaphysik *und* Glaube sagt. . . . Wo die Reformatoren Nachlaß der Sünden meinen zur Aufrichtung des Sünders, meint der Katholizismus Erhöhung des natürlichen, metaphysisch zu Gott hingerichteten Menschen« (S. 30 f.).

Nach diesen einleitenden Erwägungen behandelt Skydsgaard ausführlich in drei Hauptabschnitten die thomistische Lehre von der metaphysischen Seinserkenntnis, Natur und Gnade, Offenbarung und Erkenntnis und das Wesen des Glaubens. Ausgehend von den Werken des hl. Thomas und mit besonderer Berücksichtigung der neuesten thomistischen Literatur gibt er eine durchaus zuverlässige und für einen Protestanten geradezu vorbildliche Einführung in die metaphysische und theologische Gedankenwelt des hl. Thomas und seiner modernen Schüler. Es ist bezeichnend für das ehrliche Wollen des Verfassers und seine Grundeinstellung, daß er sich nicht begnügt hat mit einer bloßen Kenntnis der einschlägigen Fachliteratur. Ein längerer Studienaufenthalt in der Benediktinerabtei St. Maurice in Clervaux (Luxemburg) und an der Universität Freiburg i. d. Schweiz sowie persönliche Aussprachen mit katholischen Theologen haben es ihm ermöglicht, in ein wahrheitsgetreues Verhältnis zu der vorgefaßten Aufgabe zu kommen. Wertvolle Anregungen verdankt er vor allem Dr. Oscar Bauhofer.

Skydsgaards Buch ist ein seltenes und schönes Beispiel wissenschaftlicher Aufrichtigkeit. Ein ehrlicher Wille, die »andere Seite« verstehen zu wollen, hat hier zum ersten Mal in der theologischen Literatur des Nordens das Unmögliche möglich gemacht, daß ein protestantischer Theologe vorurteilsfrei und leidenschaftslos, unbeengt von seinem eigenen Bekenntnis, wichtige Fragen katholischer Theologie abhandelt und darstellt. Dies wurde auch von protestantischen Kollegen des Verfassers in anerkennenswerter Weise hervorgehoben. Und der für seine Kierkegaardsstudien bekannte dänische Theologieprofessor Edvard Geismar äußerte sich sogar dahin, daß dieser Arbeit für eine notwendige theologische Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus kirchengeschichtliche Bedeutung zukomme. In jedem Falle kann man dem Buche wünschen, daß es seine Mission in weitesten Ausmaßen erfüllt, die ihm der Verfasser selbst gegeben hat: eine Aufforderung an den protestantischen Theologen, »in den Katholizismus sich so hineinzudenken, wie er sich selbst versteht«.

Alfred Otto S. J.

Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom?

Wiederholt haben wir im letzten Jahr von Angriffen gegnerischer (vgl. diese Zeitschrift 132 [1937] 220) und auch »katholischer« Kreise (vgl. Bd. 133 [1938] 394) auf die Lehre der Kirche über die Gegenwart des Herrn in der heiligen Eucharistie zu berichten gehabt. Da mag ein Buch[1], wie es von nichtkatholischem Verfasser zu der Frage Stellung nimmt, eines besonderen Hinweises wert sein.

»Der Verfasser dieses Buches ist protestantischer Pfarrer. Auf Grund ernster Forscherarbeit ist er zu einer Auffassung des Abendmahles gekommen, die im Wesentlichen mit der römischen Lehre übereinstimmt.« (Nachwort des Verlags.) Drei Jahrzehnte hindurch vertrat er in unangefochtener Befriedigung die calvinische Erkenntnisform des Abendmahls, wurde dann aber durch das Studium der Kirchenväter in der scheinbaren Festigkeit seiner Position erschüttert. Deshalb vermute man in seinem Buche aber nicht etwa schon die »Konversionsschrift« eines zur Mutterkirche Heimgekehrten. Angesichts der grundverschiedenen Auffassungen (Zwinglis, Calvins, Luthers, Roms) – mit denen auch das heutige kirchliche Leben wie zur Zeit der Reformation die Christenheit vor aller Welt bloßstellt und beschämt, wie Verfasser aus christlichstem Ethos es tief beklagt – blieb ihm nichts anderes übrig, als auf dem geschichtlichen Wege die dargebotenen Standpunkte zu überprüfen. Vom Gang dieser seiner Untersuchung sowie deren Ergebnis berichtet nun seine Schrift. Seine Überprüfung, die ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, sollte zunächst nur seiner persönlichen Klärung dienen. Wer wollte einem derartigen Versuch die geziemende Ehrfurcht versagen? Ist er doch sachlich, ehrlich, vornehm, fern aller Polemik und voller Sehnsucht nach Einheit und Gemeinschaft in Christo. Daß er geeignet ist, gewisse »Sichere und Be-

[1] Mysterium Sanctum Magnum – Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? Historisch-philosophische Studie von Richard Heman. 8° (170 S.) Luzern und Leipzig 1937, Verlag Räber & Cie. Kart. M 3.50.

friedigte« in ihrer Überzeugung zu erschüttern, soll nicht bezweifelt werden.

Methodisch treten zwei Teilaufgaben in die Erscheinung: 1. Auf dem Wege geschichtlicher Erforschung soll festgestellt werden, welche Deutung des Einsetzungswortes (Matth. 26, 26–28; Mark. 14, 22 bis 24; Luk. 22, 19–20) jeweils in Geltung stand, um so herauszubringen, welchen Sinn der Stifter selber seinen Worten beigelegt hat; die rückläufigen Etappen sind: die vorreformatorische Zeit; die Epoche der Kirchenväter; der Glaube der alten Christenheit; die Lehre der Apostel; und als Endstation die Lehre des Stifters selber. 2. Weshalb wir gerade auf diesen Weg, den der geschichtlichen Erforschung, angewiesen sind?

Grundsätzlich ist gegen eine solche historische Untersuchung nichts einzuwenden; im Gegenteil; wird sie doch auch in unsern dogmatischen Lehrbüchern (vgl. Pohle III[9] S. 209–221) angewandt und ausgewertet. Bei seiner patristischen Untersuchung legt der Verfasser den Schwerpunkt auf die Revision gerade jener Vätertexte, die Ursinus im Jahre 1575 in seiner Abhandlung »Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg« als Zeugnisse wider die römische, zu Gunsten der reformierten Auffassung des Abendmahls vorgelegt hatte. (Ursinus war einer der Verfasser des Heidelberger Katechismus, der sich als Hauptbekenntnisschrift der Reformierten gibt und sich heute wieder mehr als je hohes Ansehen errungen hat; »Ursinus' Name hat einen guten Klang unter dem gegenwärtigen Theologengeschlecht«). Nach Heman wird dessen Zeugenaufruf (Justin, Tertullian, Gregor von Naz., Ambrosius, Augustin) aber zu einem Gericht wider ihn. Und Heman selber übernimmt, von jenen Zeugen weitergeleitet, die katholische Auffassung. – Bei der Begründung der Notwendigkeit des geschichtlichen Weges spricht Heman dagegen eine uns nicht geläufige Sprache. Wir hören des öfteren von der exegetischen Ebenbürtigkeit der vier Erklärungsversuche am Einsetzungswort, ja von einer Unmöglichkeit des Wahrheitserweises aus der Exegese, so daß nur der Weg der geschichtlichen Erforschung allein übrig bleibe. Wenn Verfasser bittet, sich nicht daran zu stoßen, daß er allen vier zur Diskussion gestellten Auffassungen, als exegetisch, einwandfrei, logisch und vernünftig, eine gewisse Gleichberechtigkeit zubillige, so wird man ihm darin nicht vollends willfahren können. Gewiß will er daran festhalten, »daß die absolute Wahrheit nur immer eine sei; daß infolgedessen schließlich drei Positionen auszuscheiden seien«; »aber er weiß auch, was theologisch, d. h. im Gesichtsfeld der Offenbarung durchaus falsch sein kann, braucht philosophisch, d. h. im Lichte der rein natürlichen Vernunft, nicht auch falsch zu sein, sondern kann durchaus wahr und richtig sein«. Diese Sätze sind dem Mißverständnis ausgesetzt. Verfasser will damit wohl nur sagen: ein Abendmahlvollzug nach jeder der vier Deutungen sei metaphysisch nicht unmöglich; dann aber hören wir wieder: der alleinige Gebrauch der bloßen Exegese habe keine Fähigkeit zum Verständnisziel der Einsetzungsworte hinzuleiten, sie erziele bei aller Gründlichkeit kein eindeutiges Resultat. Ob wir das ohne weiteres bejahen können? Die Frage ist doch zunächst, wie der Herr selber tatsächlich verstanden werden wollte, und dann, ob eine gesunde skripturistische Exegese d. h. eine Exegese, die sich an den Wortlaut der Heiligen Schrift haltend zunächst einmal von dem Zeugnis der andern Quelle des Glaubens, der Tradition, absieht, allein nicht den eindeutigen Sinn des Herrenwortes ausfindig machen kann. Das Tridentinum lehrt jedenfalls im ersten Kapitel seines Decretum de Eucharistia (Denzinger, Enchiridon Symbolorum etc. n. 874): (Christus) post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est; quat verba a sanctis Evangelistis commemorata et a Divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt[1]....

[1] Wir geben die Übersetzung nach dem soeben unter dem Titel »Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung« erscheinenden Buch von J. Neuner S. J. und H. Roos S. J. (Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit, Dortmund), das eine lang ersehnte Verdeutschung der wichtigsten kirchlichen Entscheidungen bietet. Wir kommen noch auf diese wichtige Veröffentlichung zurück. »Zu Beginn lehrt die heilige Kirchenversammlung, und sie

Katholische skripturistische Exegese sieht sich in Treue zu den immanenten Gesetzen ihrer Wissenschaft, ohne erst dogmatisch werden zu müssen, schon verpflichtet, dem Herrenwort eine solche Eindeutigkeit zuzuerkennen, der zufolge andere Interpretationen als dem Sinne des Herrn zuwider und damit als unrichtig ohne weiteres ausscheiden müssen. Sie nimmt des Gottmenschen Satz in concreto mit der überwältigenden Macht des Wortlautes an sich und mit den näheren Umständen der Einsetzung in seinem weiteren Kontext (vgl. Pohle a. a. O. S. 194 ff. u. 236). Dementsprechend vermag katholische Glaubenslehre von einem evidenten Nachweis der Notwendigkeit der wörtlichen Auslegung (Pohle S. 194) zu sprechen; einen Schrifterweis für ihre Transsubstantiationslehre (Pohle S. 235) darzulegen. So sieht sie denn schließlich ihren Abendmahlsglauben begründet sowohl in der Schrift als in der Tradition.

Zeitgeschichtlich bemerkenswert ist Hemans Frage, ob es der heutigen lutherischen Kirche unmöglich sei, zur Lehre der Transsubstantiation zurückzukehren. »Aber weder die Einzigartigkeit noch das Ungeheure, noch das Unbegreifliche des religiösen Phänomens, das sich im Abendmahl freilich nur dem verborgenen Organ des innern Glaubensauges erschließt, sind für einen Menschen, der Gottes Allmacht nicht auf das Werk der Schöpfung beschränkt und das Offenbarungsbuch der Bibel nicht zu einer Märchensammlung degradiert, ein Hindernis, das ihn nicht zur Anerkennung der Transsubstantiation gelangen ließe.«

Joseph Gummersbach S.J.

---

bekennt offen und ohne Rückhalt, daß in dem erhabenen Sakrament der heiligen Eucharistie nach der Weihe (Konsekration) von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge gegenwärtig ist.... Unser Erlöser hat dieses wunderbare Sakrament beim letzten Abendmahl eingesetzt, als er nach der Segnung von Brot und Wein mit klaren und durchsichtigen Worten bezeugte, er gebe ihnen seinen eigenen Leib und sein Blut. Diese Worte, die von den Evangelisten angeführt und dann vom heiligen Paulus wiederholt wurden, enthalten doch klar jene eigentliche und offenkundige Bedeutung, in der sie von den Vätern verstanden wurden....« (A. a. O. S. 271/271 Nr. 483/484.)

Neue und alte Philosophie

Franz Böhms »Anti-Cartesianismus«[1] als »Grundlegung der im Werden begriffenen neuen deutschen Philosophie« (wie der Prospekt sagt) scheint zunächst jene Position zu teilen, die sowohl Hans Heyse (als dem Initiator eines neuen Kantianismus) wie dem neuen radikalen Positivismus der Logistik (Schlick, Carnap usw.) gemeinsam ist: radikale Ablehnung alles Über, radikale Einzigkeit des In: »Ideale sind für uns nicht über, sondern in der Wirklichkeit« (5). »Indem die Wirklichkeit für uns als Maß und Gesetz offenbar geworden ist, entleeren sich für uns die Ideale der abendländischen Welt« (ebd.). Aber dann kennzeichnet sich diese »abendländische Welt«, gegen die sich »die deutsche Philosophie im Widerstand richtet« (wie der Untertitel des Buches sagt), als die Welt einer »irdisch-göttlichen Selbstentfaltung der Idee« (38) in »Aristoteles, Thomas und Descartes« als den »drei Denkern des abendländischen Universalismus« (ebd.), entscheidend in Descartes als dem »entleerten Universalismus« (45) einer »Hohlform mittelalterlicher Substanz« (55), vollendet aber in Hegels »Dämonie des begriffenen Geheimnisses« (27) als dem »Symbol einer jahrhundertelangen, überholten Vergangenheit« (35). Das heißt, Böhm sichtet nicht von der »Substanz« in Aristoteles und Thomas zur »Hohlform« in Descartes und zur »Dämonie« und »Lähmung« (26) in Hegel, sondern umgekehrt: so daß die »Substanz« von der »bloßen Formalität des Logischen« (83) her gesehen wird (in Descartes) und von der »Dämonie des begriffenen Geheimnisses« her (in Hegel). Der »Universalismus« ist für Böhm einzig die »irdisch-göttliche Selbstentfaltung der Idee«, d. h. Hegelianismus von Descartes her (der Hegelianismus in der Sicht Richard Kro-

[1] Franz Böhm, Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand (VIII und 284 S.) Leipzig 1938, Felix Meiner. M 6.50.

ners)[2]. Aber eben diese Blick-Umkehrung wird zum Heil. Böhms »Gegenfront des Cartesianismus« trägt zuerst den Namen Lagarde (V), gewinnt aber dann überwiegend ihre Substanz aus Goethe, stellt symbolisch gegen das »schroffe Nein« des Kampfes Lagardes die Durchdenkung aller Gegensätze in Leibniz (155), um schließlich als endgültigen Namen der neuen Philosophie »einer lebendigen Dynamik und einer unaufhebbaren Polarität der Lebensganzheit« (187) in der »doppelseitigen Auslegung der verspannten Polarität« (179) die Polarität zwischen der »substantiellen Weltbildlichkeit« Alberts des Großen (182) und der »Intensität« Meister Eckharts (184) zu statuieren. »Beide« gehören »zusammen wie Mitte und Kreis« (184). »Innerhalb der gemeinsamen Polarität ist nur die Bewegungsrichtung verschieden, die das eine Mal vom Umkreis in die Mitte, das andere Mal aus der Mitte in den Umkreis verweist« (186). Die erste Bewegungsrichtung ist durch Albert bezeichnet: von ihm hin »zu Paracelsus, Jakob Böhme, Goethe, Hölderlin, Schelling, Schleiermacher und Nietzsche« (187). Die zweite Bewegungsrichtung heißt Eckhart: hin »zum Cusaner, zu Luther, Leibniz, Kant, Hamann, Fichte, Jacobi, Lagarde« (ebd.). Zu beiden Richtungen gehören aber auch außerdeutsche Denker, »wie Pascal, Vico, Hemsterhuis, Shaftesbury« (111).

Lagarde, auf den die Religionslehre Böhms sich baut (275 ff.), wird von ihm gewiß benutzt zur Grundlage der Einheit eines Monotheismus des »Gottes der Geschichte« als »Schicksals« mit einem Polytheismus der »Götter des Ursprungs« (279 ff.), – gegen das Entweder-Oder der »leeren Transzendenz« eines »starren Monotheismus« zwischen »dem begrifflichen Gott der Metaphysik« und dem »paradoxen Gott eines weltflüchtigen Glaubens« (273). Aber Böhm kann nicht hindern, daß Lagardes »Gegenwart Gottes und des Göttlichen«, auf die er sich stützt (276), gegen allen Protestantismus (Schriften I 16 usw.), vom katholischen »Meßopfer« her orientiert ist (ebd. 73), wie überhaupt für ihn aller Ausgangspunkt liegt »im Christentum, d. h. in der katholischen Kirche« (ebd. 270), freilich hinein in eine völlig »neue Weltanschauung« (ebd. II 278). – Goethe als Genius eines »Erkennens in und aus der Wirklichkeit heraus« und also eines »erschließenden Denkens, das die Wirklichkeit öffnet« (121), in Symbolen als »Sinnbildern, in die ein Dynamisches eingeschlossen ist, das im Nachvollzug des Sinnes frei und gleichsam aktiv werden soll« (126), eben dieser Goethe der »Umgriffenheit des Erkennenden durch die Wirklichkeit« (132) ist der Goethe, den Hermann Bahr seiner Zeit mit glücklichem Blick als echte Erneuerung der Denkart Thomas von Aquins ersichtete, die in der Tat genau das ist, was Böhm möchte, »bewußter Mitvollzug dieser Wirklichkeit«, nämlich Denken als »Gleichung mit der Realität« (adaequatio ad rem) und selber in der letzten Tiefe als Seinsakt (Aktuierung einer Potenz). – In Bezug auf Leibniz aber ist es gerade Lagarde, der betont, »daß Leibniz ... doch wohl kaum auf etwas anderes aus war als auf eine Neugründung des Christentums ..., daß er dem Protestantismus durchaus entfremdet war« (Schriften I 56): »Ich leugne rund heraus, daß Lessing, Goethe, Herder, Kant, Winckelmann vom protestantischen System und der protestantischen Kirche irgend wesentlich beeinflußt sind« (ebd.). Leibnizens Monade aber als »Durchdringungseinheit von Mitte und Kreis«, in der Böhm das Zentrale sieht (171), ist gradlinige Tradition von Nikolaus von Cues und Thomas her: als Lehre von

[2] Der Terminus »Universalismus« weist auf den eigentlich konkreten Gegner: Othmar Spann. Erst und allein Spann ist es, der eine antik-abendländische Tradition in Hegel erfüllt sieht (wobei die Antike von Hegel orientiert wird, und die eigentlich klassische Scholastik an Hegel gemessen und eben darum auch in bestimmten Punkten verlassen wird. Diese Einheit nennt erst Spann »Universalismus« und stellt sie gegen Individualismus und Liberalismus. Da das »Universale« hierbei die ideative und aprioriſche Ganzheit des »Geistes« ist, während die Ganzheit für Böhm in der lebendigen »Wirklichkeit« liegt und also im »Volk«, – so ist der Kampf gegen den »Universalismus« in seinem eigentlichen geschichtlichen Sinn derselbe, wie der Kampf eines romantisch gedeuteten Hegel gegen einen idealistisch gedeuteten Hegel des »Volksgeistes« gegen Hegel des »Weltgeistes«, – und also Hegel in der Sicht Bäumler-Schröters gegen Hegel in der Sicht Richard Kroners.

der zyklisch sich aufbauenden Mitte, vom Menschen als Mitte zum Geist als Mitte zu Gott als Mitte (vgl. unsere ‚Analogia entis' I 141 ff.). So bleibt für die Ur-Polarität zwischen Albert dem Großen und Meister Eckhart, in denen dieses Verhältnis zwischen Mitte und Kreis wurzeln soll (gegen die »Begrifflichkeit der Scholastik«: 187), folgerichtig nichts übrig als was die Forschung über beide längst herausgestellt hat: ihr wesentliches Wurzeln in der klassischen Tradition. Die Linie von Lagarde zu Goethe zu Leibniz zu Albert-Eckhart durchgedacht heißt gewiß »Anti-Cartesianismus«, aber als Anti gegen den Descartes, in dem die klassische Tradition zur »Hohlform« (55) einer »bloßen Formalität des Logischen« ward (83)[3], – daß auch das Anti vor einem ruhig Positiven verschwinde: der »Wiedergeburt« der wirklich klassischen Tradition (wie gerade Lagarde »Wiedergeburt« wollte).

So scheiden sich bei Böhm Dynamismus und Dynamismus. Der eine, den er gegen Descartes und Hegel meint, »stammt aus der Bewegung der Wirklichkeit« selbst (162) als »eingeborene Unruhe der Wirklichkeit« (163), und er ist, gerade in diesen Ausdrücken Tradition von Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas her: das Werdehaft-Bewegte echter Geschöpflichkeit, in dem die Unendlichkeit des Göttlichen Seins sich offenbart und die souveräne Unbedingtheit des göttlichen schaffenden Willens erklingt: »der kämpferische, agonale Zug im griechischen Philosophieren« (21), der erst voll sich entfaltet in der echten Christlichkeit der Bewegtheit zwischen dem So-sehr des wachsenden Nahens zu Gott und dem Je-immer-mehr Seines Über-hinaus. Aber durch diesen gemeinten Dynamismus schneidet ein formulierter, der gegen die »schaubare Welt« eines »griechischen Weltbildes« und einer »christlichen Weltbildlichkeit« (239) den Dynamismus einer »dauernden und unaufhebbaren Krisis« setzt, »in der die Macht des Augenblicks über den Bestand der ewigen Kräfte entscheidet« (267): bis dazu, daß Monotheismus und Schicksal schließlich anthropologisiert erscheinen in den »immer gleichen Ernst der Entscheidung«, wie Polytheismus der »Götter des Ursprungs« und »mythischen Kräfte« in den »Reichtum der Kräfte« und die »geschenkte Fülle des Lebens« (278–282). In diesem formulierten Dynamismus aber erscheint dann das Gesicht Oswald Spenglers, wie es gerade die nachgelassenen »Reden und Aufsätze« zeichnen[4]. Vor dem »Untergang des Abendlands« ist 1904 das Zeichen Heraklits aufgerichtet: „die Form als Bedingung der Bewegung« (40); »der hellenische Glaube, der das Schicksal unbedingt an die Spitze stellt« (46). Nach dem »Untergang des Abendlands« (wie auch nach Böhm »die Ideale der abendländischen Welt« sich »entleeren«: 5) kennzeichnet das Nachwort »Pessimismus?« (1921) als »eigentliches Ziel meiner Arbeit«: »ein Weltbild, in dem man leben, und nicht ein Weltsystem, in dem man grübeln

[3] Böhm konfrontiert zuletzt die Meditation bei Descartes mit der Meditation in den Exerzitien des hl. Ignatius, um einerseits in den Exerzitien den letzten Ursprung des Cartesianismus zu suchen, anderseits aber doch die Meditation der Exerzitien als »rationalistische Zauberpraxis« zur Erzeugung einer verlorenen Wirklichkeit zu bezeichnen, die Meditation Descartes' aber als »ehrliche Ernüchterung in der wirklichkeitslosen Situation der Zeit« (69 ff.). Hier hat er sich genau so wie bei der Zeichnung eines »Universalismus« durch Gegenwarts-Kontroversen leiten lassen. Der gegenwartswirkliche »Universalismus« reiht sich in die Versuche, einen katholisch gedeuteten deutschen Idealismus gegen die klassische Tradition von Aristoteles und Thomas zu stellen. Bei Böhm werden Aristoteles und Thomas selber Begründer dieses »Universalismus«. Ebenso ist die Parallele Descartes-Ignatius das letzte Glied des innerkatholischen Versuchs (in Eschweiler u. a.), die gesamte Neuzeit aus der »Barock-Scholastik« des Molinismus herzuleiten, um ihr als wahre, katholische Philosophie einen Thomismus gegenüberzustellen, der in Wahrheit in der katholischen Romantik des 19. Jahrhunderts seinen Ursprung hat. Die wahren Zusammenhänge sah Nietzsche, da er den »agonalen Menschen« der Antike in der Neuzeit allein im Erziehungsideal der Jesuiten und des »preußischen Soldaten« verwirklicht sah (Ges. Werke, München 1922 ff., II 374 f. 383) und darum in einem Brief an Peter Gast (5. Oktober 1879) schließlich Ignatius von Loyola gegen Luther stellte.

[4] Oswald Spengler, Reden und Aufsätze. Eingeleitet von H. Kornhardt (XI, 295 S.) München 1937, C. H. Beck. M 6.–

kann« (64). Es geht um den »mächtigen Strom des Denkens von Leibniz über Goethe und Hegel der Zukunft zu« (65). »Leibniz ist der große Lehrmeister Goethes« (ebd.), in dessen Zeichen Spengler seine »Morphologie« in einer Polarität der lebendigen Gegensätze kündete. Gegen die reinen »Wahrheiten« treten die »Tatsachen« (70, 73), gegen ein »Ziel der Menschheit« (in Bezug auf das allein Spengler sich als »gründlichen und entschiedenen Pessimisten« bezeichnet) bestehen einzig die »greifbaren historischen Ziele« (73 f.). So »richtet sich«, wie ein Aufsatz von 1934 sagt, der »Sinn der geschichtlichen Forschung . . . darauf, das Schicksal der Menschen bildhaft darzustellen, soweit es sich in Taten und Persönlichkeiten vollzog« (148). »Verschmelzung der Seele des Schauenden mit der Seele der Welt« ist »die große Geschichtsschreibung« (160); denn »im Leben . . ., und sei es das geringste, liegt die ganze Metaphysik der wirklichen Welt« (161), – so formuliert dann endlich die letzte Arbeit Spenglers über »das zweite, vorchristliche Jahrhundert« (1935). Und so erscheint zuletzt, in derselben Arbeit, auch noch Böhms »Spannung« zwischen monotheistischem »Schicksal« und polytheistischem »Mythus«. Es ist bei Spengler »der abgrundtiefe Unterschied zweier jahrtausendealten Weltanschauungen: der nordischen, die in der Natur unpersönliche, gestaltlose, ungreifbare, unerbittliche Mächte wirken fühlt, und der des Westens, die menschen- und tiergestaltige Götterwesen sieht und als Handelnde zu gewinnen oder abzuwehren sucht. Es ist der letzte Gegensatz zwischen Pantheismus und Polytheismus, von namenlosem Schicksal und benanntem Einzelgott« (218).

Dieser Dynamismus beleuchtet sich am besten an dem Bild, das Werner Jaeger vom Anfang seines Schaffens an bis zum Höhepunkt in seiner »Paideia« (1934) vom echten Geist der in der Antike gründenden klassischen Tradition entworfen hat. Die neu gesammelten »Humanistischen Reden und Vorträge«[5] zeigen die Einheit dieser wahren Sicht in besonderer Weise, da sie sich von 1914 bis 1932 erstrecken, also von der Zeit des ersten Werkes Jaegers über »Nemesios von Emesa« (1914) bis zwei Jahre vor der »Paideia«. »Nemesios von Emesa« sichtet bereits die thomistische und kantische Idee vom Menschen als einem »All in sich« in der griechischen Antike (99–120) und ebenso das zugeordnete Prinzip der »Einheit der Gegensätze« (106–120): »Poseidonios . . . zuerst hat trotz der Schroffheit der argen Gegensätze, die diese Welt zerklüften und die des Menschen Innerstes zerreißen, ja aus der Schroffheit der Gegensätze den Mut geschöpft, ihre ewige Einheit zu behaupten und um sie die Fessel seiner Gedanken zu schlingen. Diese Fessel ist Heraklits All-Logos, die Harmonie der Pythagoräer«, und hierdurch ist er »der wahre Vater des Neu-Platonismus« (119), der also so wenig mit der Elends-Philosophie, zu der ihn Böhm stempeln möchte (49), zu tun hat, daß er vielmehr die sublime Spitze des Dynamismus darstellt, den Böhm gegen ihn stellt (21). So schreiten denn auch nun die »Reden und Vorträge« der folgenden Jahre (bis zum »Aristoteles« 1923) dazu weiter, aus diesen Einsichten ein Programm zu gestalten. »Das Planetensystem der europäischen Volksgeister« ist »immer wieder helleno-zentrisch gerichtet« (26), und »Antike und Christentum sind die beiden welthistorischen Mächte, die sich auf dem Boden unseres Volkstums zu einem Ganzen verbunden haben« (69). So geht es, »im ununterbrochenen Prozeß der Tradition« (21), um eine »höchste Verlebendigung und Veranschaulichung der Überlieferung und ihrer ideellen Werte« (14), in einer» verehrenden Kraft«, die es versteht, »die Reste der Überlieferung zu verbinden und immer neu zu verstehen« (17), »bestimmt von den beiden Kräften der Tradition und der Produktion« (22), in »Tradition und Erlebnis«, – im Gegensatz sowohl zu den »Irrlehren Spenglerscher Geschichtsphilosophie« (27) wie zu »dem bequemen Schema dessen, was die bürgerliche Historie in ihrer Sprache den Fortschritt nennt« (32). So formen sich, gerade in Wahrung und Verlebendigung der Tradition, die Grundsätze, die auch Böhm als Grundsätze der von ihm erstrebten Philosophie sieht: »Kultur als System der Paideia« (49) und »Es gibt kein Wissen des Sinns ohne Wissen des Seins« (91). Eben diese Philosophie sichtet dann das Hauptwerk Jaegers, der »Aristoteles« (1923), in dem Denker als erfüllt, in dem Böhm den Begrün-

[5] Werner Jaeger, Humanistische Reden und Vorträge (VII u. 217 S.) Berlin 1937, Walter de Gruyter & Co. M 6.–

der des bekämpften »Universalismus« sieht. Es ist vielmehr die Eigenart des jungen Aristoteles, unter dem Einfluß des Platonismus »so schnell wie möglich aus dem Reich des Werdens ... in das unsichtbare Sein zurückzugelangen« (47), während für den reifen Aristoteles an die Stelle des »intelligiblen Kosmos« tritt »der Kosmos selbst als die sichtbare Einheit der Welt« (143). Gerade Aristoteles »lebt ... nicht von dem Ideal, sondern in der Spannung zwischen Idee und Erfahrungswelt« (426). Gerade Aristoteles setzt darum »an die Stelle der Ideenwelt ... die ins Religiöse gesteigerte, das Wunder der Formen und Ordnungen schauende Betrachtung des Kosmos« (168). Gerade die »größte schöpferische Kraft des Aristoteles« liegt in seinem »konkreten Formensinn« und in der »Fähigkeit, im wechselvoll Lebendigen das bewegte Eidos zu sehen« (306) und »die transzendente allgemeine Idee des Guten« zu ersetzen durch »Analyse der positiv sittlichen Typen« einer »lebenssatten Humanität« (254). So ist Aristoteles, gerade im Gegensatz zu einem »ionischen Weltbeschauer« (wie Böhm ihn sieht) »der bezwingende Organisator der Wirklichkeit und der Wissenschaft« (434, Schluß).

Die »Reden und Vorträge« zur »Paideia« hin (1924/32) entwerfen nun diese in Aristoteles erfüllte Antike als »eine geschichtlich-geistige Einheit, eine organisch entfaltete, in sich vollkommene Bildungswelt, einen Stufenbau der menschlichen Werte« (171) zur »geistigen Formwerdung der Idee Mensch« (138): »die deutsche Seele ist von keiner geschichtlichen Idee tiefer gepackt, ja hingerissen worden als von der der antiken Menschenerziehung« (122). Der »agonale Mensch« der griechischen Frühzeit, der für Böhm (Nietzsche folgend) das Ideal ist (21), hat seine Höhe im »großgesinnten« Menschen (μεγαλόψυχος) des Aristoteles: »in der vergeistigten Gestalt dieses philosophischen Denkens erlebt die ... aristokratische Menschenidee der griechischen Frühzeit ihre Auferstehung als rein menschliches Ideal« (207). Diese »Ewige Antike« ist einerseits geschichtlich getragen sowohl vom katholisch »kirchlich-lateinischen Humanismus« (182) wie vom Protestantismus, insofern die katholische Kirche »Hüterin der klassischen Tradition« ist, die Reformation aber »in der Welt zur Urform des europäischen Geistes, zum griechischen Kulturgedanken« zurückging und zugleich eine »Wiederentdeckung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem natürlichen Menschentum der Griechen und dem überweltlichen Gottesreich« bedeutet (183). Anderseits aber ist dieselbe »Ewige Antike« in der Entwicklungs-Linie eigentlich deutschen Denkens der Gegenwart lebendig: denn die »Linie der Entwicklung unseres Verhältnisses zum Altertum heißt in Deutschland: Winckelmann – Goethe – Hölderlin – Nietzsche« (179). So gibt es folgerichtig »für die modernen Nationen keine andere geistige Solidarität als den Menschheitsgedanken der Antike und das Christentum« (173).

So kommt das abschließende Bild der »Paideia« (1934) zustande, das in der Tat als wahre Erfüllung Aug' in Aug' zu dem steht, was Böhm in seiner Grundlegung eigentlich will. Paideia, die Erziehung des Menschen in der geschichtlichen Gemeinschaft, ist »griechische Geschichte selbst in der konkreten Wirklichkeit des erlebten Schicksals« (5). Sie wurzelt »im Begriff der Arete« als der »Bezeichnung des höchsten, ritterlichen Mannesideals mit seiner Verbindung von höfisch vornehmer Sitte und kriegerischem Heldentum« (25). Sie gipfelt im Symbol der »Staatsschöpfung des Perikles«, die »bewußt die konstruktive Brücke« schlägt »zwischen dem strengen Gemeinschaftsaufbau des spartanischen Heerlagers und dem ionischen Prinzip der freien wirtschaftlichen und geistigen Aktivität des einzelnen« (512). In diesem Symbol ist die »Synthese Heraklits« (248) verwirklicht: »der Staat ist eine Art heraklitischer Harmonie grundständiger und naturnotwendiger Gegensätze, und er behauptet sein Dasein in ihrer Spannung und in ihrem Gleichgewicht« (512). Und ebenso erfüllt sich »der aristokratische Charakter des griechischen Bildungsideals« (35) in der aristotelischen »Großgesinntheit« als dem »höchsten Schmuck« aller Tugenden (34). Diese Antike steht dann im besondern Zeichen des »Prometheus« und tritt in ihm Aug' in Aug' zum christlichen »Ecce homo«[6]: »es war dem Griechentum

[6] Eben hier ist der wahre Ort der Exerzitien (gegenüber der Verzeichnung Böhms): das aristokratische »Großgesinnt« als Bedingung des »Eintritts« in sie (entrar ... con grande animo: n. 5), daß eben so »alles Wünschen und die Freiheit«

vorbehalten, dieses Symbol des leidend ringenden Heroismus alles menschlichen Schöpfertums als höchsten Ausdruck der Tragik seines eigenen Wesens hervorzubringen. Nur das Ecce homo, das mit seinem Leiden an der Sünde der Welt aus einem völlig andern Geist entsprungen ist, hat ein neues eigenes Sinnbild der Menschheit von ewiger Gültigkeit zu schaffen vermocht, ohne der Wahrheit des andern etwas zu nehmen« 337). So ist es Philosophie« nicht aus »der reinen Vernunft«, sondern als »begrifflich sublimierte Form der geschichtlich gewachsenen Bildung und Gesittung« (151). Erich Przywara S. J.

(ebd.) übergeben werde in das Geheimnis der Großgesinntheit Gottes (Phil. 2; 7–11) im Geheimnis des Kreuzes (in der sog. »Dritten Weise der Demut«: n. 167).

Besprechungen

Geschichte

Royalismus und Revolution. Von Louis Madelin, Professor an der Sorbonne, Mitglied der Académie Française. 8° (352 S.) Basel 1938, Schwabe. Geb. M 7.50.

Der Titel des französischen Originals »La contrerévolution sous la révolution 1789–1815« gibt klarer das Thema dieser glänzend geschriebenen Arbeit an. Die üblichen Darstellungen der Französischen Revolution gehen der Entwicklung der revolutionären Ideen und ihrer furchtbaren Auswirkung in der Schreckensherrschaft nach und verweilen dann bei dem großartigen Aufstieg Napoleons. Die bekannten Ereignisse werden durch den Verfasser von einem neuen und überraschenden Gesichtspunkt aus erfaßt. Er deckt einmal vollständig die gegenrevolutionären Kräfte auf, die unter und mit der ganzen Entwicklung von 1789 bis 1815 lebendig waren. Es handelt sich dabei nicht nur um die reaktionären Bestrebungen des Adels, der aus alter Tradition an das bourbonische Haus gefesselt war. Wichtiger, weil positiver, war daneben die geistige Reaktion gegen die aufklärerische »Philosophie«, verkörpert vor allem in der Universität unter Leitung von Fontane und in der Person Chateaubriands. Die kirchlichen Kreise mußten schon durch den Raub des Kirchengutes und durch die Greueltaten der Revolution ihr zu Feinden werden. Aber auch der Großteil der Nutznießer der Umwälzung, vor allem jene zahlreichen Bauern, die sich Adels- oder Kirchengut angeeignet hatten, waren mit der Anarchie und der Schreckensherrschaft keineswegs einverstanden. Sie wollten ihren Neubesitz ebensowenig durch eine Revolution in Permanenz wie durch eine bourbonische Restauration gefährdet wissen. Die Entwicklung all dieser Strömungen und Interessen unter den äußern Ereignissen schildert der Verfasser aus umfassender Sachkenntnis anschaulich und spannend. Napoleons Verdienst war es, daß er bewußt das große Ziel anstrebte, alle Kräfte des Volkes miteinander auszusöhnen und zu einen, ohne dabei die wesentlichen positiven Ergebnisse der Revolution, vor allem den Grundsatz der Gleichheit vor Steuer und Recht, zu opfern. Gegen Ende seiner Regierung war dieses Ziel weitgehend erreicht. Selbst der alte Adel hatte sich infolge der weitherzigen Politik des Kaisers, erst vereinzelt und zögernd, dann in großer Zahl, ihm angeschlossen. Beim Zusammenbruch verhielten sich die Offiziere aus dem Adel loyaler und treuer als die Generäle aus der Zeit der Revolution. Um 1812 waren alle Kräfte des Volkes unter Napoleons Führung geeint im Dienste der Nation. Der Verfasser sieht den Zusammenbruch des napoleonischen Reiches als ein Verhängnis für Frankreich an. »Das große Befriedungswerk war im wesentlichen vollendet: nach April 1814 lebten die alten Streitigkeiten mit der gleichen Leidenschaft wie früher wieder auf; wir leiden noch heute darunter.« Man trifft nicht oft auf geschichtliche Darstellungen von solcher Lebendigkeit und Zeitnähe. Th. van Haag S. J.

München im Mittelalter. Von Dr. Fridolin Solleder. Lex. 8° (XVI u. 592 S. mit 12 Tafeln u. 63 Abbildungen im Text). München 1938, R. Oldenbourg. Geb. M 18.50.

Ein prachtvoller Band, dem man es schon äußerlich ansieht, daß er nur durch Zuschuß öffentlicher Mittel um so verhältnismäßig geringen Preis käuflich ist. Der Verfasser bietet schon durch seine früheren

landesgeschichtlichen Forschungen Gewähr für gründliche Arbeit. In der Tat hat er hier ein Werk geschaffen, das für stadtgeschichtliche Bücher vorbildlich ist. Er war mutig genug, gerade den schwierigsten Teil der Münchener Geschichte in Angriff zu nehmen, das Mittelalter. Die Mühe hat sich reichlich gelohnt. Wenn ihm auch nur der eine Nachweis gelungen wäre, daß das mittelalterliche München eine sehr bedeutsame Stadt war – bisher hatten selbst Historiker das Gegenteil behauptet –, so wäre sein Mühen nicht fruchtlos geblieben. Wir erfahren aber auf Grund überreicher urkundlicher Belege zahllose und fesselnde Einzelheiten, die von den Lebensäußerungen einer modernen Stadt oft so grundverschieden sind. Obwohl nun das Werk ein streng wissenschaftliches ist, so wird auch der Nichtwissenschaftler reichen Gewinn aus der Lesung ziehen. Die Unterschrift unter Tafel XII wird zu verbessern sein. Denn im »München im Jahre 1570« stand noch nicht das Jesuitenkolleg mit der Michaelskirche. Der gelehrte Verfasser möge uns nun aber auch die Fortsetzung schenken: das München der Neuzeit. J. Kreitmaier S. J.

Kaiserin Eugenie. Von Octave Aubry. 8° (430 S. u. 16 Bildtafeln) Erlenbach-Zürich u. Leipzig 1937, Eugen Rentsch. M 5.80, geb. M 7.50.

Aubry, der bereits eine Reihe von Büchern über die Familie Napoleons auf Grund der zahlreichen Privataufzeichnungen jener Zeit verfaßt hat, versucht im vorliegenden Werk die Gestalt der Gemahlin Napoleons III., Eugenie, auf dem zeitgenössischen Hintergrund zu zeichnen. An dem Urteil, das die Geschichte über Eugenie gefällt hat, wird das Werk wohl wenig ändern, aber gewisse Schatten ihres Lebens werden doch aufgehellt. So die Art ihrer Religiosität (S. 150 230 260), die, obschon sie etwas südländisch äußerlich war, doch in allen Schicksalsschlägen sie aufrecht hielt und praktisch sich auch in ihrer Treue gegen den Papst zeigte. Auch ihre Beziehungen zu Bismarck (S. 316 322 326) nach der Niederlage von Sedan zeigen uns, wie Bismarck auf jede Weise den Krieg abkürzen und die Opfer, die eine Belagerung von Paris erforderte, sich sparen wollte. Merkwürdig ist das Urteil des Verfassers über Maximilian, den Kaiser von Mexiko, das in dieser Schärfe sicherlich nicht berechtigt ist. S. 207 heißt es: »Und Maximilian, ganz dem Wein und den Weibern hingegeben, schrieb nur (oder ließ Charlotte schreiben), um sich zu beschweren oder flehentlich um Truppen und Geld zu bitten.«

Für die alte Exkaiserin war natürlich der Ausgang des Weltkrieges eine tiefe Genugtuung und der 11. November 1918 ein Tag des Triumphes, von dem sie sagte: »Ich danke Gott auf den Knieen, daß ich diesen Tag erleben durfte! ... Dieser Tag entschädigt mich für alles, löscht alles aus, macht alles, was ich gelitten habe, gut und erlaubt mir, mit erhobenem Haupte und in Frieden mit Frankreich zu sterben. ... Ich bin vielleicht die unglücklichste aller Frauen gewesen. Aber eine solche Wendung läßt alles vergessen. Wenn ich sterben werde – denn ich werde bald sterben, ich habe nichts mehr zu tun –, wenn ich sterben werde, wie werden sie mich dort oben als Überbringerin dieser Nachricht empfangen! Sie hatten mich allein auf der Erde zurückgelassen. Ich wußte lange nicht, warum. Ich sollte auf den Sieg warten. Wissen Sie, der Tag des Waffenstillstandes ist mein erster Tag im Paradies« (S. 413 bis 414).

Als man ihr den Siegesjubel in Paris schilderte, bemerkte sie bezeichnenderweise: »Aber Herr Clémenceau hat eine Dummheit gemacht. Er hätte dem Tedeum in Notre-Dame beiwohnen sollen. Auf diese Weise hätte er den Zusammenschluß aller französischen Parteien bewerkstelligt und ein Beispiel von Eintracht und Mäßigung gegeben« (S. 145). Als Clémenceau diese Worte erfuhr, sagte er nur brummig: »Was mischt sich die Alte ein?« ... Aber am 8. Dezember wohnte er im Straßburger Münster dem Tedeum bei und wertete bald in der Kammer die Gedanken der Alten – auf seine Weise geschickt aus. »Die Tage von Straßburg haben sich tief in mein Herz eingeprägt. Mitten in der Menge stand mit gesenkten Lidern eine Schwester in ihrer Nonnenhaube, sie sang mit sanfter Stimme die Marseillaise mit. Was für ein Beispiel von Eintracht und Mäßigung, meine Herren!« (S. 416.)

Als die Exkaiserin im Juli 1920 verschied, endete ein Frauenschicksal, das die Höhen und Tiefen des Lebens bis zur Neige ausgekostet hatte wie wenige andere, doch zuletzt im Frieden mit sich, mit der Wahlheimat und mit Gott.

Für den Historiker hat das Buch nur bedingten Wert, da es meistens auf Aufzeichnungen fußt, die eben von französischen Zeitgenossen stammen, welche selbst alles nur vom französischen Standpunkt sehen und beurteilen. G. Hahn S. J.

Haig. Ein Mann und eine Epoche. Von Duff Cooper. 8° (438 S., 20 Abb. u. 6 Karten) Berlin 1937, Vorhut-Verlag Otto Schlegel. Kart. M 8.50, geb. M 10.50.

Kommt man in London in Madame Tussauds Panoptikum, so findet man dort die Figuren aller berühmten Generäle des Empire, die im Weltkrieg sich ausgezeichnet haben, zu einer Gruppe zusammengestellt. Etwas abseits von ihnen steht die Figur eines ganz verdreckten Tommy, wie er gerade aus dem Schützengraben kommt. Unter dieser Figur steht die Aufschrift: »Der Sieger im Weltkrieg«. Zweifellos eine dankbare Geste des britischen Volkes seinen Tommys gegenüber. Liest man aber das vorliegende Werk, bekommt man doch den Eindruck, daß es vor allem der stählerne Geist der Führer, besonders des einen war, der alle diese einfachen Soldaten zum Durchhalten zwang.

Gewaltigen Staub hat das Buch aufgewirbelt, da es als Ehrenrettung des Feldmarschalls Haig seinen politischen Gegnern gegenüber angesehen wurde. Uns, die wir jetzt nach zwanzig Jahren den Krieg mit seinen Auswirkungen ruhig und sachlich betrachten können, berührt es wenig, ob Lloyd George, Haig oder Foch der eigentliche Sieger im Weltkrieg gewesen ist. Dafür aber bietet das Buch soviel anderes Lehrreiche, daß es unmöglich ist, in einigen Zeilen auch nur das Wichtigste jedem anzudeuten. Zunächst aber wird es jedem Unbefangenen völlig klar, welche Hindernisse ein Heerführer zu überwinden hat, der einer demokratisch-parlamentarischen Regierung unterstellt ist, die ständig Rücksicht nehmen muß auf ihre Wähler, auf die Parteipresse und die so wandelbare öffentliche Meinung. Oft geradezu dramatisch ist das Ringen des Soldaten dargestellt, der nur ein Ziel kennt, die Niederringung des Gegners und den Endsieg, mit dem Parteipolitiker Lloyd George, der, schillernd in Wort und Tat, ewig wechselnd in seinen Plänen, immer schielend nach der Volksgunst, sich in alles hineinmischt, in alles hineinredet, ohne die nötige Sachkenntnis zu besitzen. Dann aber bedrückt den deutschen Leser besonders das Gefühl, wie viele Gelegenheiten deutscherseits verpaßt wurden, da unser Nachrichtendienst im entscheidenden Augenblick versagte, wie z. B. bei der Meuterei der französischen Divisionen im Frühjahr 1917, über die Stimmung im feindlichen Hauptquartier, über die Ansichten der führenden englischen Politiker u. a. Deutlich zeigt sich auch, daß jede Äußerung der Friedensneigung der Deutschen nur ein weiterer Ansporn für den Feind war, jetzt erst recht durchzuhalten. Sehr groß ist die Achtung und das Lob, das in diesem Werke deutscher Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit überall gespendet wird, so daß selbst nach dem Rückzug von 1918 das Frontheer der Deutschen hätte einen anständigen Frieden erzwingen können, wenn nicht die innerpolitischen Geschehnisse dem Feinde alles preisgegeben hätten. Denn das gefürchtete amerikanische Heer war selbst in den Augen der Alliierten 1918 nicht das Heer, das uns gebrochen hätte.

Zugleich aber zeigt sich, daß der eigentliche Sieger der 76jährige Clémenceau, der in Haig einen Gesinnungsgenossen von unerschütterlichem Siegeswillen fand, und der so vaterlandsliebend war, daß er den sogenannten Pfaffengeneral Foch, der ihm als Ungläubigem und Freimaurer äußerst unsympathisch war, ohne Rücksicht auf Partei und Weltanschauung wegen seiner Befähigung und seines zielbewußten Willens zum Generalissimus machte. Fiel doch selbst dem religiösen Schotten Haig der General Foch mitunter auf die Nerven, der sogar im Hauptquartier sich am Freitag von Fleischspeisen enthielt, wie es sich Haig als etwas Besonderes in sein Tagebuch aufzeichnete. Mit den andern katholischen Generälen Pétain und De Castelnau verstand sich der Schotte gut. Gerade in seiner religiösen Einstellung erinnert Haig oft an seinen Gegenspieler Hindenburg. Es war echtes, tief religiöses Empfinden, das beim Soldaten äußerlich nur manchmal sichtbar wird, aber das doch die Grundlage seines ganzen Charakters ist. Als er als Sieger in die Heimat zurückkehrte, hatte er nur zwei große Sorgen. Die eine war, die kirchliche Zersplitterung in England zu beseitigen und aus der Kirche einen Schutzwall gegen den Bolschewismus zu schaffen, also von innen heraus diese so drohende Gefahr abzuwehren (S. 471). »Meiner Meinung nach«, sagte er,

»müssen Kirche und Staat gemeinsam vorgehen und gegen jene revolutionären Kräfte zusammenhalten, die den Staat zu zerstören drohen.« Diese Worte stammen von einem Schotten, dessen ganze Tradition sonst nicht für die anglikanische Staatskirche war.

Doch dachte er nicht nur an die geistigen Abwehrkräfte gegen den Bolschewismus, sondern auch an die wirtschaftlichen, die seinen entlassenen Offizieren und Soldaten eine entsprechende Existenz verschaffen sollten, damit sie nicht durch die Versprechungen des Kommunismus betrogen, bei ihm das Brot suchten, das ihnen das Vaterland nicht gab. Bis zum letzten Augenblick seines Lebens arbeitete er für die sozialen Rechte seiner Soldaten, und der letzte Brief, den er schrieb, war erfüllt mit dieser Sorge, ein Charakterzug, wie wir es in der Sorge eines Lettow-Vorbeck für seine treuen Askaris erlebten. Das Werk ist für den Soldaten und Menschen Haig ein würdiges Denkmal. G. Hahn S. J.

Bildende Kunst

Die polnische Kunst von 1800 bis zur Gegenwart. Von Alfred Kuhn. 8° (212 S. mit 155 Abb. und einer Literaturübersicht.) 2. Auflage. Berlin 1937, Klinckhard & Biermann. M 7.50

1930 war die erste Auflage dieses Buches erschienen und war bald vergriffen. Die lebhafte Nachfrage machte eine Neuauflage notwendig. Man merkt fast auf jeder Seite die verbessernde Hand des Verfassers, der einer der gründlichsten Kenner polnischer Kunst und Literatur ist. Vor 1800 lag die Kunstpflege in Polen hauptsächlich in den Händen ausländischer Künstler, und zwar westlicher. Russisches Kunstempfinden war den Polen schon aus politischer Abneigung stets fremd geblieben. Im 19. Jahrhundert sind dann nationalpolnische Künstler an die Stelle der ausländischen getreten. Obwohl auch diese Künstler im weitesten Ausmaß vom Westen beeinflußt sind und alle dortigen Kunstrichtungen, Klassizismus, Romantik, Naturalismus, Symbolismus, Impressionismus, Expressionismus, neue Sachlichkeit, widerspiegeln – sie hatten zumeist in den Kunstzentren Rom, Paris, Wien, München studiert –, so ist doch nicht nur in den Themen, sondern vor allem im Temperament der nationale Einschlag unverkennbar. Es könnte gerade bei einem Werk über polnische Kunst auffallen, daß die religiöse Kunst so spärlich vertreten ist. Vermutlich ist der Grund, daß eben auch in Polen, wie überall, die religiöse Kunst zumeist Kunst aus zweiter Hand ist.

J. Kreitmaier S. J.

Ägyptische Kunst. Von Dr. Helmut Brunner. (Die Kunst dem Volke, Nr. 85). 4° (36 S. m. 70 Abb.) München 1937, Allgemeine Vereinigung »Die Kunst dem Volke«. Geh. M 1.10.

Man wird nicht leicht die Meisterwerke ägyptischer Baukunst, Bildhauerei und Malerei in so gediegener fachkundiger Auswahl und so vortrefflicher Wiedergabe zusammenfinden wie in diesem Heft der rühmlich bekannten Sammlung, zu dem ein Kenner den knappen, aber auf der heutigen Höhe stehenden Text geschrieben hat. Ein gewaltiger, imponierender Geist lebt in diesen Bau- und Bildwerken, aber auch ein durch und durch religiöser Geist, der sich seine Symbole zu schaffen wußte. Wie weit ab liegt diese Kunst von jeglichem Naturalismus, obwohl auch sie durchaus von der Natur ausgeht. Ja wir müssen staunen, wie weit bisweilen das Naturgewachsene sich vorwagen darf, ohne den Stilgesetzen zu widerstreiten (z. B. die weibliche Figur auf Abbildung 43). Daß der Verfasser auch den einzelnen Bildern erklärende Bemerkungen beigefügt hat, ist sehr dankenswert.

J. Kreitmaier S. J.

Erwin Hensler. Ein Cicerone deutscher Kunst. Von Karl Hoeber. 8° (154 S. mit 3 Bildtafeln.) Berlin u. Bonn 1936, F. Dümmler. M 2.80, geb. M 3.60.

Hensler hatte sich nach umfassenden Studien in erster Linie praktischer Museumstätigkeit gewidmet. Da seine zahlreichen Veröffentlichungen meist in Zeitungen und Zeitschriften verstreut sind, dürfte er weiteren Kreisen wenig bekannt geworden sein. An sie wendet sich Hoebers Buch in erster Linie. Es schildert ausführlich und mit der warmen Hingabe des persönlichen Freundes Werdegang und Leistungen des 1935 im Alter von 53 Jahren dahingegangenen »gütigen, treuen, hochgemuten und für alles Schöne, Gute und Heilige innerlich erfüllten Menschen«. Wenn der Verfasser sagt, Hensler habe bei all seinem Denken und Handeln nur ein Ziel gehabt: Vaterland und Heimat, so gilt das für den irdischen Bereich. Denn das höchste Ziel

dieses vorbildlichen Katholiken war zeitlebens die Ewigkeit.

J. Kreitmaier S. J.

Felix Timmermans, Dichter und Zeichner seines Volkes. Von Adolf Hatzfeld u. Felix Timmermans. 4° (108 S. mit 75 Abb.) Berlin 1936, Rembrandtverlag. Kart. M 4.50, geb. M 6.- u. M. 6.50.

Der Dichter Timmermans ist auch in Deutschland bekannt. Weniger der Maler. Diesen lehrt uns das Buch kennen. Schon ein erster Blick auf die Bilder zeigt uns, daß sie nichts anderes sind als eine Fortsetzung seiner Dichtungen mit andern Mitteln. Eigentlich müßte man den Satz umkehren, denn das Primäre in seinem Künstlertum war die Malerei. Salonästhetische Maßstäbe dürfen wir da nicht anlegen, denn Timmermans ist trotz ausgebildeter Technik ein Bauernmaler geblieben, und zwar ein flämischer. Das eigene Volkstum ist ebenso Wurzel all seines Schaffens wie des von ihm begeistert verehrten Breughel, dessen Geduld in der Ausführung er allerdings nicht besitzt. Und da das flämische Volkstum ganz vom katholischen Glauben durchblutet ist, ist auch seine Kunst zum großen Teil katholisch durchblutete Volkskunst, die selbst die Lebensgeschichte des Heilandes nicht in Palästina, sondern in Flandern sich abspielen läßt. Zeitweise geriet der Künstler in die Verstrickungen eines Aftermystizismus, wovon jedoch die hier gezeigten Bilder keine Spur aufweisen. Im Grunde war er ja schon in seiner derben äußern Erscheinung eine viel zu gesunde Natur, um sich im Theosophentempel auf die Dauer heimisch zu fühlen. Sein Ideenreichtum ist erstaunlich. In hundert Jahren, so meint er selbst, wäre er noch nicht erschöpft. So dürfen wir vom Künstler Timmermans, nicht minder wie vom Dichter, auch in Zukunft noch viele Kunstgaben erwarten; er steht ja in den besten Jahren. J. Kreitmaier S. J.

Vom wahren Dasein. Ein Weihnachtsbuch von Leo Holl. Mit Bildern von W. Haller und Liedern. gr. 8° (64 S. mit 8 ganzseitigen farbigen Bildern.) München 1936, Ars sacra. M 3.50.

Das Volkstümlichste an diesem Buch sind die Bilder. Zwar sind sie nicht von der süßen Herbheit eines Schiestl und um viele Grade weicher, aber wie da das Geheimnis der Menschwerdung verdeutscht ist, wird in der Seele unseres Volkes Widerhall finden. Diesen Volkston treffen die Texte im allgemeinen weniger. Aber der Gedankenreichtum und die Sprachfülle stellen sie hoch über das bei Weihnachtsbüchern übliche Mittelmaß.

J. Kreitmaier S. J.

Literatur

Die christliche Dichtung des deutschen Volkes. Ausgewählt und eingeleitet von Heinrich Lützeler. (295 S.) Paderborn 1937, Bonifatius-Druckerei. Kart. M 4.50, geb. M 5.40.

Im allerknappsten Rahmen bietet Lützeler die großen Etappen der Geschichte christlicher Dichtung in Deutschland: »Begegnung« von Christus und deutschem Volk in althochdeutscher Poesie, »Volk im Reich« in den großen dichterischen Synthesen des Mittelalters, »Die Entfaltung der Seele« als die Blüte der deutschen Mystik, »Der Mensch in der Spannung« in Reformation und Barock, »Der Kampf um die christliche Dichtung« in Aufklärung, Klassik, Romantik, Moderne. Lützeler hat dabei den Begriff Dichtung in durchaus zulässiger Weise auf all das erweitert, was im deutschen Raum wesentlich sprachschöpferisch wirkte; es zeigt sich, daß diese fruchtbaren Augenblicke auch alle, in wechselnder Weise, religiös und christlich bestimmt waren. Lützeler verschließt aber die Augen nicht davor, daß Klassik das Christliche als Stein unter andere Bausteine einordnet, Romantik es ästhetisch zu isolieren neigt, die Moderne es schließlich immer radikaler verwirft, daß anderseits keine neuere christliche Dichtung der ungeheuren Aufgabe einer Bewältigung der heutigen Weltlage entfernt mehr gewachsen ist. Der Hinweis auf die überzeitliche »Gegenwart« der vergangenen Stufen vermag darüber nicht zu beruhigen. Aber dies ist nicht des Herausgebers Schuld, der vielmehr alles tat, um in der gedrängten Auswahl einen möglichst unmittelbaren, kernigen und lebendigen Eindruck jeder Periode zu geben. H. U. v. Balthasar S. J.

Rainer Maria Rilke: Briefe aus den Jahren 1914-1921. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. 8° (421 S.) Leipzig 1937, Insel-Verlag. Geb. M 7.-

Dieser letzte Briefband, der die Lücke zwischen den Vorkriegs- und den Muzot-

briefen schließt, ist gleichzeitig, weil er die einzigen Dokumente der langen Schweige- und Leidenszeit Rilkes enthält, der aufschlußreichste. Wir verfolgen darin den kurzen Aufschwung der dichterischen Begeisterung zu Kriegsbeginn, dann jene immer furchtbarere Enttäuschung und Vereinsamung, welche den Dichter zu jenen »reinen Wohlgerüchen des Herzens« läuterten, »die nur der kennen lernt, der durch ein völliges Armsein gegangen ist«. Er verliert seine Pariser Habe, Freunde sterben ihm weg, aber radikaler als alle äußere Heimatlosigkeit ist das Abhandenkommen seiner eigenen Seele: »stumpf und undurchsichtig« (137) ist er. »Sich selber fremd und leer« (150), in einem »Zustand innerer Vereisung«. Aus diesem Erleben wandelt sich im Tiefsten seine Kunst. Das Prometheische seiner Demut, das in stummer Spannung die »Neuen Gedichte« gebaut, sinkt in sich zusammen, die Unaufarbeitbarkeit der Welt wird begriffen und damit der Dienst als »Rühmen«.

H. U. v. Balthasar S. J.

Iwan Schmeljow, Leben und Schaffen des großen russischen Schriftstellers. Von M. Aschenbrenner. (Schriften der Albertus-Universität, Bd. 9.) Königsberg 1937, Ost-Europa-Verlag, Kart. M. 5.80.

Im vorliegenden Buche gibt uns M. Aschenbrenner einen lehrreichen Überblick über das wechselvolle Leben und die Schriften J. Schmeljows. Von einem Anhänger der russischen Revolution von 1905 hat er sich zu einem entschiedenen Feinde der kommunistischen Revolution von 1917 entwickelt. Inhalt und Richtung seiner Schriften, welche Aschenbrenner einzeln in einer etwas trockenen chronologischen Reihenfolge behandelt, zeigen diese Entwicklung auf. In der Verbannung, fern der Heimat, tauchen die frühen Kindheitserinnerungen wieder auf und der Dichter schreibt Bücher, welche das alte russische fromme Volksleben lebendig darstellen, so: »Das heilige Jahr«, »Die Wallfahrt« oder erst 1938: »Das alte Valaam«. Diese letzteren verdienten auch eine Übersetzung ins Deutsche. J. M. Ammann S. J.

Heiteres Darüberstehen. Familienbriefe. Neue Folge. Von Theodor Fontane. 8° (XXIV u. 277 S.) Berlin 1937, G. Grote. Geh. M 6.-, Leinen M 7.-

Hanns Martin Elster zeichnet das Fontanebild für unsere Zeit in den knappen Zügen einer Einführung zu dieser neuen Sammlung von Familienbriefen Fontanes aus der Zeit von 1844–1898. Es kann sich gewiß aus dieser Auslese von bisher noch nicht veröffentlichten Briefen, die der letzte, noch lebende Sohn des Dichters herausgab, kein vollständiges Bild des Mannes und der Zeit ergeben. Zunächst und bei dem größeren Teil der Briefe mag man nicht recht an die Richtigkeit des als Titel gewählten Wortes glauben. Aber es stammt von Theodor Fontane selbst, nachdem er sich durch harten Lebenskampf zu dieser Höhe und Ruhe durchgerungen hatte. Meistens sind es Briefe an die Gattin und die Kinder oder nähere Verwandte über die Dinge des Berufes, von den großen Reisen und über die Menschen seiner Umgebung. Aber auch manche Lebensweisheit ist mit eingestreut.

»Das Wichtigste für den Menschen ist der Mensch«, schreibt der Vater seinem Sohn Theo. Und in einem Brief an seine Gattin steht der Satz: »Drei Leser, wenn man ein Buch geschrieben hat, und drei Tränen, wenn man stirbt.« H. Fischer S. J.

Der Teufel in Münster. Von Kaethe Lübbers-Griese. Eine Erzählung aus dem Jahre 1535. 8° (251 S.) Berlin 1937, G. Grote. M 4.60.

Einer der lebendigsten Wiedertäuferromane, der im Gegensatz zur neulich hervorgetretenen naturalistisch-amoralischen Bearbeitung Gerhard Hauptmanns die religiöse Hybris Jan van Leydens schildert und seine innern Kämpfe zwischen Unsicherheit und Verwegenheit zu verstehen sucht. Das ganze aus der Perspektive des tragischen Schicksals einer seiner Frauen gesehen, die an dem Bezauberer zerbricht.

H. U. v. Balthasar S. J.

Der Siegelring. Von Ruth Schaumann. Gedichte. 8° (98 S.) Berlin 1937, G. Grote. Kart. M 2.-

Der Siegelring ist der Ehering: es sind die Gedichte der Gattentreue, der Mutterliebe und der Todesahnung inmitten der Liebe. So ist es die Reife und schwebende Klarheit des Lebensnachmittages, die auch die Form dieser Verse bestimmen. Ganz vollkommen sind jene, in denen diese Resignation ins unaufhaltsam sich vollziehende Geopfertwerden reiner Zustand geworden

ist (»Bei fallendem Nachttau zu singen« – »Mitten der Nacht« – »Ritornell vom Tode und der Frau« – »Ist dies der Tod«? – »Liebe und Tod«). Aber es ist vielleicht schon ein Ausdruck dieser Situation, daß in einer großen Zahl von Gedichten die Reflexion unmerklich über die Gestalt hinausgeht, daß die letzte Strophe oder die letzte Zeile blaß oder abstrakt wirkt oder das Entscheidende zu deutlich sagt. Die »Gladiolensiziliane« spräche demnach aus, wo diese Verse stehen: »O Stengel Welt, dem Gärtner anempfohlen – Die untre Blüte stirbt, die obern prangen.«

H. U. v. Balthasar S. J.

Chinesische Legenden. Aus dem Chinesischen von Lin Tsiu-Sen. Mit vier Farbenlichtdrucken nach chinesischen Gemälden aus dem 17. Jahrhundert. Berlin 1937, Verlag Alfred Metzner. M 24.–

»Liang Yü wuchs herrlich heran, schön an Körper, reich an Seele und Geist. Man fand eine solche Harmonie von Körper und Geist nicht wieder in der Welt. Ohne Unterricht blies sie die schwere Scheng (Syrinx).... Beim zweiten Satz der Tai-Hua-Melodie senkten sich aus den vier Himmelsrichtungen farbige Wolken hernieder, und die Menschen sahen bei dem Klang der Musik wunderbare Farben; aber bei dem dritten Satz tanzten die Kraniche in der Luft einen rhythmischen Tanz, Pfauen setzten sich paarweise nieder, Tausende von Vögeln belebten die Zweige, und ihr Gesang war von vollendeter Harmonie.«

Von jeher verband sich für die Tiefe chinesischen Empfindens die bunte Schönheit der Natur und der Kunst mit dem Ideal reinster Sittlichkeit. In den Ursprung dieses Zusammenhanges führen die fünf Legenden, die hier in hervorragender Ausstattung und feiner Übersetzung vorgelegt werden. Den Zugang zu ihrem Grundthema erschließen uns auch, nun von ganz anderer Seite her, die beiliegenden wundervollen Farbenlichtdrucke mit ihrer gedämpften Pracht leuchtender Schmetterlinge und Blumen: Schönheit und Sittlichkeit werden eins in der Idee der Harmonie.

In immer neuen Gestalten kehrt dieser Inhalt wieder. Bald steht die Harmonie der Schönheit, bald die der Sittlichkeit im Vordergrunde. Und wenn auch hier und da einzelne Züge von andern Vorstellungskreisen her bestimmt sind, ihr innerster Gehalt bleibt doch die Harmonie des Tiän (Himmel) und des Dau (Tao, Norm, Naturgesetz). Sie legt der sittlichen Aufgabe des Menschen den Grund und findet ihren Ausdruck in Symphonien von Farben und Tönen.

So bietet sich uns in diesen köstlichen chinesischen Legenden – Tiän und Dau sind im wesentlichen ja nur die Überhöhung irdischen Zusammenklangs – immanente Vollendung, ohne Gegensatz zu einer Transzendenz, in ihrer höchsten Stufe dar: eine goldene Fassung, die noch der Einfügung des wertvollsten Edelsteines bedarf, der die Harmonie aus der Tiefe her erst eigentlich begründet und ihr den Halt gibt: der Hinordnung auf den transzendent-persönlichen Gott, der die Fülle aller Harmonie in sich trägt.

G. Krämer S. J.

Tragödie einer Liebe. Roman der Ehe Leo Tolstois. Von Alexandra Rachmanowa. 8° (576 S.) Salzburg 1937, O. Müller. Geb. M 7.20.

Was an Rachmanowa das Größte ist, nämlich die überzeugende, erschütternde Gestaltung lebendigen Menschenschicksals, gibt auch ihrem Tolstojroman sein besonderes Gepräge. Damit zeigt sich ihr Können auf einer neuen Stufe seiner Entfaltung, weil es über das irgendwie Selbsterlebte hinaus- und zur Meisterung fremden Stoffes vordringt. Die Ehe, deren Bild unter Verwertung erster Quellen, packend und psychologisch fein gezeichnet wird, bietet eine wirkliche Tragödie. Die beiden Menschen lieben sich bis zuletzt mit solcher Innigkeit, daß sie ohneeinander nicht leben können, daß ihnen, mehr als sonst etwas, das Ansehen-müssen der Leiden des andern, das Zusammensein unerträglich macht. Trotzdem wird ihre lange Ehe in steigendem Maße tief unglücklich. Wenn man fragt, wer daran schuld ist, so lautet die Antwort wie bei jeder echten Tragödie: »Es gibt keinen Schuldigen«; dies ist der zuerst geplante, noch am Fuße der Seiten aufscheinende Titel des Buches. Rachmanowa, die als mitfühlende Frau schreibt, wirbt in erster Linie um Verständnis für die bisher so mißverstandene Sonja und ihren schweren Weg; man begreift gut, wie diese zärtliche, gescheite, tatkräftige, sich für die Ihren bis zum äußersten opfernde und der

Kunst ihres Mannes hingebungsvoll dienende Frau in scharfen Gegensatz zu ihm und schließlich in eine gewisse Verhärtung hineingeraten mußte. Daneben wird die Gestalt von Lew Nikolajewitsch Tolstoj, dessen Genie zwar überall in seiner gewaltigen Kraft aufleuchtet, doch merklich dunkler schattiert; neben dem Ernst seiner sittlichen Ideale, seinem echten Mitleiden mit der Not des Volkes und andern schönen Seiten stehen eine unheimliche Verstiegenheit und Maßlosigkeit, ein Zug, der als eine oft bis zur Grausamkeit sich steigernde Selbstsucht erscheint, zugleich aber etwas anderes ist, eine merkwürdig triebhafte Auffassung des ehelichen Lebens, die ihn von einem Extrem in das andere wirft (vgl. die Kreutzersonate); man begreift, daß ein solcher Mann seiner Frau gegenüber immer gereizter werden mußte, ebenso daß diese Frau fast notwendig daran scheitern mußte, ihrem Manne gerecht zu werden. Ob das Rachmanowa ganz gelungen ist? Dazu ist sie wohl zuviel Frau. – Die eigenartige, schneidende Zwiespältigkeit der Charaktere macht die ganze Tragödie zu einer echt russischen. In eins damit aber ist sie echt menschlich. Und zwar geht es nicht allein um das Hinauswachsen eines Genies über seine Familie und eine nicht im selben Sinne geniale Frau. Dahinter steht vielmehr die Aufgabe jedes Menschen, vorab in der Ehe, die Spannungen, die sich aus Veranlagung, Berufung und andern Umständen ergeben, zu meistern. Wenn die Menschen, deren Tragödie sich hier vor unsern Augen entrollt, ihrer Aufgabe zum großen Teil erliegen, so kommt das gewiß von einer außergewöhnlich schwierigen Situation, aber auch von einem letzten Versagen beider. Damit enthüllt sich der christliche Grund dieser Tragödie, die nicht in einem blinden Verhängnis, sondern in Schuld (die freilich nicht Lew und Sonja allein trifft) ihre Wurzel hat. Deshalb stand auch für sie die erlösende Gnade bereit, allerdings nicht in dem wohl etwas konventionellen Christentum Sonjas, nicht in dem subjektivistisch verfälschten Christentum Lews, sondern einzig in der lebendigen Fülle wahrhaft christlichen Lebens.

J. B. Lotz S. J.

Religiöses Leben

Christlicher Edelmut zur Ungeborgenheit. Buch der liturgischen Opfer und Gefahrenweihe. Von Linus Bopp. 8° (174 S.) Freiburg 1937, Herder. Kart. M 2.60.

Das Buch mit seinem hohen geistigen Niveau greift mutig die Fragen um Stellung des Christen in der Welt auf und führt Gedanken der früheren Schriften des Verfassers: »In liturgischer Geborgenheit« und »Liturgie und Lebensstil«, weiter. Die übernatürliche Geborgenheit in Gott gibt dem Christen Sendung und Kraft, die Ungeborgenheit in der Erfüllung innerweltlicher Aufgaben auf sich zu nehmen. Das Christentum als Religion des Mutes zur opferbereiten Arbeit für Gott, zu Gefahr und Selbstpreisgabe um höherer Werte willen hat ein positives, verpflichtendes Verhältnis zu Welt und Zeit. Die Kirche kann und darf nicht – wie die Reformatoren – darauf verzichten, die Welt zu konsekrieren. »Die Schöpfung hat ja ihren einzigen, letzten Sinn in Gott, die Zeit ihr Ziel in der Ewigkeit, die Natur in der Gnade« (S. 52). »Der Christ soll allen Lebensbezirken, allem irdischen Tun« das Siegel des Kreuzes aufprägen und es so verewigen, wie Christus der ganzen Weltkugel das Kreuz aufstecken muß, um sie so als zeitlich und räumlich umfassendes Königreich dem ewigen Vater zu übergeben« (S. 18).

Schon die Überschriften einzelner Abschnitte: »Der Edelmut zu innerweltlichem Selbsteinsatz in Beruf und Arbeit«, »Der Edelmut zur Mutterschaft«, »Der Edelmut zur Verantwortungsfreude und Gefolgschaftswilligkeit«, »Der Edelmut zu technischer und sportlicher Kühnheit«, »Der Edelmut zu Waffendienst und Kampfgefahr«, lassen u. a. die zeitnahe Fragestellung der Schrift erkennen. Dem Buche darf der Wille zu einem neuen, zeitgebundenen, christlichen Lebensstil zugesprochen werden.

Der ungewohnte Titel läßt nicht ahnen, welch einen Reichtum an reifen urkatholischen Gedanken und zeitgemäßen Anregungen und Forderungen der Verfasser aus dem Leben und Beten der Kirche heraushebt. Er macht den Christen mutiger, froher und tiefer christlich. O. Pies S. J.

Entscheidung für Christus. Von Alfons Erb. 8° (211 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. M 3,20.

Der Verfasser der »Zeugen Gottes« zeigt sich auch in seinem neuen Buche als Ken-

ner der Zeit mit ihren Aufgaben und als lebendigen Christen, dem es ums Ganze geht. Er will die überragende Bedeutung Christi beglückend und dringend zum Bewußtsein bringen, will zur Entscheidung für Christus, zu einem unverfälschten und kompromißlosen Christenleben aufrufen. Das Wort des hl. Bernhard hat es ihm angetan: »Glaubst du an das Reich Gottes, dann mußt du unruhig werden.« Und das Buch weckt eine heilige Unruhe der Verantwortung, der Verpflichtung. Die Gedanken über Nächstenliebe, Kreuz, Solidarität usw. zwingen zu ernster Erforschung. Die einzelnen Kapitel des Buches sind ohne innern Aufbau lose aneinander gereiht, wie Sonntagsartikel in einer gut geleiteten religiösen Zeitschrift, innerlich verbunden durch das Bemühen, »eine neue Art des Verständnisses zu finden, eine neue Art, sich Christi ewiges Wahrheitswort anzueignen und es zu verwirklichen«. Die Sprache ist kernig, mehr oratorisch als darlegend, zeugt von großer Belesenheit, die den Wunsch nach mehr dogmatischer Tiefe nicht störend aufkommen läßt.

O. Pies S. J.

Selig seid ihr. Gedanken zur Bergpredigt. Von Josef Thomé. 8° (92 S.) Regensburg 1937, Pustet. Kart. M 1.60.

Es ist schon recht, daß wir heute mehr als in ruhigen Zeiten der betenden, betrachtenden Besinnlichkeit bedürfen, damit wir nicht bei allem tapferen Stehen in der Zeit in ihre Schicksale verstrickt werden, damit nicht Scheinlichter uns die Augen blenden. Solcher Besinnung sollen nach Absichten und Worten des Verfassers diese kurzen Darlegungen einen ganz kleinen Dienst leisten. Sie schließen sich an einige Worte aus der frohen Botschaft Jesu aus der Bergpredigt an. Grundlegend ist für die Betrachtung die erste Seligpreisung. »Es gibt ja nichts, was die Seele mehr verschließt vor dem Einströmen göttlicher Worte als das Gefühl der Geborgenheit in irdischen Gütern.«

Die folgenden Seligpreisungen erscheinen als innere Voraussetzung für einen Menschen, der die Frohe Botschaft Jesu ergreifen und die beseligende Gnade an sich erfahren soll, oder als Lebensäußerungen eines Menschen, der schon im Strom des neuen Lebens steht und das Himmelreich in sich trägt. Der Hauptgedanke der Bergpredigt, die Verkündigung und Verheißung des »ganz Anderen«, des Übernatürlichen, des Reiches Gottes ist in der ersten Seligpreisung gut herausgearbeitet.

Leider gibt der Verfasser nur »Gedanken zur Bergpredigt«, nicht die Gedanken der Bergpredigt. Zur Sprache Jesu will es nicht passen, wenn einleitend unser Wissen um das Evangelium Jesu als »abgedroschen« bezeichnet, als »Schlafpulver« angesehen wird, das durch das Büchlein zum »Sprengpulver«, zu Dynamit werden soll. Unsere Exegeten werden wohl den Kopf schütteln, wenn erst Matthäus gegenüber Lukas bzw. Jesus selbst den wahren Sinn, den tieferen, ewigen Sinn des Heilandswortes herausgestellt haben soll, indem er, losgelöst vom Augenblick, eine Erläuterung hinzufügt, indem er, nicht Jesus, formuliert: »Selig die Armen im Geiste.«

O. Pies S. J.

Thomas von Kempen. Das Rosengärtlein. Vom guten Wort. Briefe. Geistliche Lieder. Übertragen von F. Braun. Kl. 8° (107 S.) Graz 1937, Styria. Geb. M 3.–

Thomas liebt die freie Spruchweise, wie wir sie aus der »Nachfolge Christi« kennen. Seine Sprüche sind lose Münzen, aber von edlem Gehalt und edler Prägung. Der Titel »Rosengärtlein« ist ziemlich willkürlich. Es ist nicht Romantik, noch auch ruhendes Geschehenlassen, was Thomas ausführt, vielmehr echteste Tatfrömmigkeit (Aszese). »Wer sich nicht für die Tugend müht, wird nicht von ihrer Süßigkeit satt.« Über den Weg des Abscheidens geht es freilich in die geschehnisreife Begegnung mit Gott, wie in seine Stille. Die Übersetzung ist sorgfältig.

S. Nachbaur S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Ancel, A., Marxisme et famille. kl. 8° (95 S.) Paris 1938, Fédération Nationale Catholique. 4.50 Fr.

Antz, J., Die volksdeutsche Arbeit im Verlag Herder. 8° (60 S. mit 30 Abb.) Freiburg 1938, Herder.

Banse, E., Deutschland. Mensch, Landschaft, Kultur und Wirtschaft. 8° (352 S. u. 24 Tafeln u. 9 Karten) Leipzig 1938, Brandstetter. 4.75 M.; geb. 5.75 M.

Bartmann, B., Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum. kl. 8° (94 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.50 M.

Ben-Chorin, Sch., Kritik des Estherbuches. Eine theologische Streitschrift. gr. 8° (16 S.) Jerusalem 1938, Heatid Salingré & Co.

Bergengruen, W., Der Starost. Roman. 8° (250 S.) Hamburg 1938, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 4.80 M.

Brandenburg, H., Goethe und wir. 8° (50 S.) Weimar 1937, Böhlau. 1.50 M.

Brunner, E., Das Wort Gottes und der moderne Mensch. 8° (109 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag. Kart. 2 M.

Clauß, L., Rasse und Charakter. I. Teil: Das lebendige Antlitz. 2. Aufl. gr. 8° (120 S. mit 55 Abb.) Frankfurt 1938, Diesterweg. Kart. 3.30 M.; geb. 4.80 M.

Coquelle-Viance, G., Un ordre corporatif français. kl. 8° (112 S.) Paris 1937, Fédération Nationale Catholique. 6 Fr.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgesellschaft.) 4° Stuttgart 1938, Kohlhammer.

Die lateinischen Werke. III. Bd., 2. Liefg. (80 S.) Subskr. 2 M.

Eickstedt, E. v., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 2. Aufl. I. Bd., 3. Liefg. gr. 8° (96 S. mit 47 Abb.) Stuttgart 1938, Enke. 6.60 M.

Fellerer, K., Der Gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte. kl. 8° (92 S.) Regensburg 1936, Pustet. Kart. 2 M.

Franke, H., Österlicher Frühling. Von der Ostererwartung der Kirche. 2. Aufl. kl. 8° (96 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. 2.40 M.

Gilson, E., u. Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie. gr. 8° Paderborn 1937, Schöningh.

III. (Schluß-) Bd.: Die Geschichte der Hoch- und Spätscholastik. (648 S.) 5 M.

Goes, A., Über das Gespräch. kl. 8° (46 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. 0.80 M.

Häberlin, P., Minderwertigkeitsgefühle. Wesen, Entstehung, Verhütung, Überwindung. 4. Aufl. 8° (60 S.) Zürich 1936, Schweizer-Spiegel-Verlag.

Haemmerling, K., Der Mann, der Shakespeare hieß. Roman. 8° (445 S.) Berlin 1938, Deutscher Verlag. 5.80 M.; geb. 7 M.

Herland, L., Gesicht und Charakter. Handbuch der praktischen Charakterdeutung. 8° (338 S. u. 16 Tafeln) Zürich 1938, Rascher. Kart. 5.20 M.

Hilty, C., Vom Sinn dieser Zeit im Licht der Ewigkeit. kl. 8° (45 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. 0.80 M.

Jaspers, K., Existenzphilosophie. 8° (89 S.) Berlin 1938, de Gruyter. Kart. 3.60 M.

Johner, D., O.S.B., Große Choralschule. 7., erweiterte Aufl. der Neuen Schule des gregorianischen Choralgesanges. 8° (426 S.) Regensburg 1937, Pustet. Geb. 6.80 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Liefg. 138—143. 4° (Je 32 S. mit Abb.) Potsdam 1938, Athenaion. Je 2.40 M.

Koch, W., Briefe deutscher Romantiker. kl. 8° (598 S. u. 16 Tafeln) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 4.80 M.

Krämer, Ph., Lob des Lesens und der Bücher. kl. 8° (46 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. 0.80 M.

Kühn, W., u. H. Lebede, Von Musikern und Musik. Von der Meistersingerzeit bis zu Richard Strauß. 8° (492 S. u. 12 Tafeln) Berlin 1938, Freytag. Geb. 8.80 M.

Lindner, W., So zwingst Du das Leben. Handbuch der Lebenstechnik. 8° (376 S.) Leipzig 1938, Lindner. Kart. 3.80 M.

Mathäser, W., O.S.B., Bonifaz Wimmer O.S.B. und König Ludwig I. von Bayern. gr. 8° (200 S.) München 1938, Pfeiffer. Kart. 3 M.

Meßsingbuch. Deutsche Gesänge für die Betsingmesse. (Hrsg. von P. Parsch.) 12° (287 S.) Klosterneuburg 1937, Volksliturg. Apostolat. Geb. 2.50 S. (1.50 M.)

Miltner, F., Germanische Köpfe der Antike. 8° (138 S. u. 8 Tafeln) Potsdam 1938, Athenaion. Geb. 3.30 M.

Müller, J., S.J., St. Augustinus der geniale Kronzeuge der Kirche Christi. kl. 8° (102 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.65 M.

Nebe, O.H., Bürger oder Soldaten. kl. 8° (45 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. 0.80 M.

Neipperg, A. v., O.S.B., Benedikt, Lehrmeister christlichen Lebens. kl. 8° (80 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappband 1.50 M.

Neuwinger, R., Die Philosophie Ernst Bergmanns. 8° (154 S.) Stuttgart 1938, Truckenmüller. Kart. 2.80 M.

Le Paysan russe sous le régime des Soviets. Vingt ans durant 1917—1937. Paris 1937, Fédération Nationale Catholique. 1.50 Fr.

Priester und Mission. (Hrsg. von J. van der Velden.) 21. Jahrg. 1937. 8° (144 S. u. 6 Tafeln) Aachen, Unio cleri, Hermannstr. 14.

Rosenfeld, H., Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. gr. 8° (572 S. u. 5 Tafeln) Leipzig 1937, Harrassowitz. 13 M.

Schick, E., Der Christ im Leiden. Ein Buch evangelischen Trostes. 8° (253 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag. Kart. 3.80 M.

— Begegnungen mit dem Vorbild. Von Lebenskrisen und Lebenswende. 8° (136 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 2.40 M.

Schreiber, G., Deutsche Mirakelbücher zur Quellenkunde und Sinngebung. gr. 8° (170 S. u. 4 Abb.) Düsseldorf 1938, Schwann. Kart. 8 M.

Schröder, Chr., Antwort an Hauer. 8° (30 S.) Elsfleth a. W. 1938, Bargmann. 0.60 M.

Sternberger, D., Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert. 8° (238 S.) Hamburg 1938, Goverts. Geb. 7.50 M.

Theresia von Jesus — Die Seelenburg der hl. Theresia von Jesus. [Sämtliche Schriften Bd. V.] Übersetzt von A. Alkofer O.C.D. 8° (346 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 6.80 M.

Union Internationale d'Etudes sociales. Code de morale internationale. 12° (224 S.) Paris 1937, Editions Spes. 12 Fr.

Van der Lugt, J., L'action religieuse de Ferdinand Brunetière (1895—1906). 8° (248 S.) Paris 1936, Desclée De Brouwer et Cie.

Waitz, S., Erzbischof, Paulus. Bd. 6: Seelsorge in der Gefangenschaft. 8° (406 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. 9.50 S. (5.50 M.)

Wenzl, A., Metaphysik der Biologie von heute. [Wissenschaft und Zeitgeist 9.] 8° (58 S.) Leipzig 1938, Meiner. Kart. 1.80 M.

Wild, K., Hieronymus Jägen. [Große Männergestalten.] 8° (212 S.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. 3.50 M.

Anzeigen

Das Buch für den Maimonat!

Franz Michel Willam

Das Leben Marias

der Mutter Jesu

16.—27. Tausend. Mit vielen Bildern
Oktav. 598 Seiten. In Leinen 6.40 Mark

*

„Auf Grund derselben Vorstudien wie zum ‚Leben Jesu im Lande und Volke Israel' hat uns Willam ‚Das Leben Marias' geschenkt. Er schildert uns das Leben der Gottesmutter inmitten der Enge und Armseligkeit des kleinbürgerlichen Judenvolkes und zeigt uns, wie sich ihre gnadenhafte Auserwählung auswirkt in der nüchternen Erdenhaftigkeit der Umwelt. Er führt uns dadurch zu einer konkreteren Erfassung ihres geschichtlichen Lebens und darüber hinaus auch zu einem tieferen Verstehen der ganzen Mariologie."
(Das innere Leben, Februar 1937, Nr. 5.)

*

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Zwei zeitnahe Neuerscheinungen!

B. Bartmann

Der Glaubensgegensatz

zwischen *Judentum und Christentum.*
96 Seiten. Oktav. Kartoniert 1.50 Mark.

Der bekannte Dogmatiker, der wohl über den Verdacht eines Tendenzschriftstellers hoch erhaben ist, zieht in dieser Broschüre einen klaren Trennungsstrich zwischen jüdischem und christlichem Glaubensbewußtsein. Bartmann legt seinen Ausführungen jüdische Selbstzeugnisse zu Grunde!

Reform-Katholizismus?

Herausgegeben von Bartmann, Brinktrine, Simon, Moock u. a. 116 Seiten. Großoktav. Fein kartoniert 2.— Mark.

Sieben anerkannte katholische Theologen geben hier eine Antwort auf das von anonymen katholischen Theologen und Laien verfaßte und von dem Bonner protestantischen Professor Mensching herausgegebene Buch: „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde." Wer Menschings Werk kennt, wird auch für diese Antwort interessiert sein!

Verlangen Sie die Bücher in Ihrer Buchhandlung!

Beide Werke erschienen im

Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn

Heinrich Lützeler

FÜHRER ZUR KUNST

Mit 304 Abbildungen, darunter viele ganzseitige, sowie drei farbigen Tafeln. Großoktav. 240 Seiten. In Leinen geb. 7 Mark

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder • Freiburg im Breisgau

Astor-Qualitäts-Meß-Weine

Probekiste: 10 Fl. Mosel **oder** Rhein mit Wachstum einschl. Glas und 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**

Auf die diesem Hefte beiliegenden Prospekte des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.**, über Werke von **Peter Lippert** und **Ludwig Kösters** weisen wir besonders hin.

Der Verlag.

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. 1. Vj. 1938: 6594 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 3. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. Druck: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

Katholische Moraltheologie heute

Von Ivo Zeiger S. J.

Die Frage nach dem Ort der katholischen Moraltheologie im geistigen Raum von heute wird immer öfter und dringlicher gestellt. Es geht dabei nicht so sehr um ihren Lehrgehalt, ob er wohl noch ein zeitgemäßes Menschenbild zu prägen vermöge; denn die Bedenken, die in jüngster Zeit dagegen erhoben wurden, verdanken ihr Dasein nicht sachlichen Einsichten, sondern dem Gezänke eines kurzlebigen Augenblicksschrifttums, und können daher ohne Schaden übersehen werden. Es sind vielmehr zwei andere Gesichtspunkte, die in das Feld der Auseinandersetzung gerückt wurden: Die Methode der Moraltheologie, die aus den Fesseln einer ungesunden Kasuistik[1], juristischen Veräußerlichung und scholastischen Begriffsklitterung gelöst und der echt theologischen, alle Weiten der Offenbarungswelt umspannenden Schau zugeführt werden soll; dann ihr Theologiecharakter, dem die katholische Sittenlehre es schulde, mehr und mehr von einer bloß natürlichen Pflichtenlehre des Aufklärungszeitalters abzurücken und im Anschluß an neueste dogmatisch-liturgische Bewegungen alle katholische Sittlichkeit kraftvoll auszurichten nach dem Evangelium der Übernatur, nach dem Christusbild der Liturgie und dem Christenbild gnadenvoller Gotteskindschaft.

Damit ist die heutige Bewegtheit der moraltheologischen Wissenschaft als eine Wende bezeichnet; und wie jedes Heute nur der fließende Übergang vom Gestern zum Morgen ist, so wird man auch diese Bewegung nur dann begreifen, wenn man prüft, aus welcher Vergangenheit die katholische Moraltheologie kommt (ihr geschichtliches Woher), und in welche Zukunft sie weist (ihr geistiges Wohin).

I.

Die Moraltheologie als Wissenschaft – und um sie geht es zunächst – ist verhältnismäßig jung. Als sie um die Wende zum 16. Jahrhundert in den Reigen ihrer älteren Schwestern trat, der dogmatischen und kanonistischen Fächer, sah sie deren Lebensfrühling und ersten Sommer bereits verblüht. Aber sie machte auch noch eine andere, wenig angenehme Entdeckung, daß nämlich das Familiengut schon unter die älteren Geschwister verteilt war. Dogmatik und Kirchenrecht hatten längst jene Stoffgebiete für sich beschlagnahmt, die der Moraltheologie zustanden. Wenn diese nicht gleich in den ersten Tagen ihres jungen Lebens verkümmern wollte, mußte sie sich einen Lebens- und Arbeitsraum ertrotzen. Sie tat es, nicht ohne Klugheit – es scheint, daß diese Tugend ihr

[1] Vgl. diese Zeitschrift 133 (1938) 205–216.

schon als Morgengabe in die Wiege gelegt worden war –, indem sie sich an der Grenzmark zwischen Dogmatik und Kanonistik festsetzte, von hier aus vorgehend bald von der einen, bald von der anderen einen Gau sich angliederte, bis sie schließlich zwischen beiden ihr neues Reich gebaut hatte. So wurde sie im echten Sinn des Wortes ein Reich der Mitte, eine Wissenschaft, in der sich Dogmatik und Kirchenrecht, Aszese und Pastoral, Offenbarung und Gesetz, Lehre und Leben trafen. Das bedeutet gewiß einen einzigartigen Reichtum von Forschungsgegenständen, aber auch eine übergroße Fülle innerer Gegensätze und Spannungen.

Wollte sie dogmatische Wissenschaft sein, so mußte sie vor allem auf der Offenbarung aufbauen, die ganze Weite und edle Höhe christlicher Sittenlehre darstellen, so wie sie ohne Abstriche und Vorbehalte von Christus verkündet ward. Auch scheinbar fernliegende Wahrheiten des Offenbarungsgutes mußten durchforscht und herangezogen werden, weil ja alle Gotteswahrheit in etwa auch ein Lebensgesetz ausspricht. Wenn sie dagegen sich mehr der kirchenrechtlichen Arbeitsweise zuwandte, so traten notwendig juristische Unterscheidungen, nüchterne Nützlichkeitserwägungen, Grundsätze einer natürlichen Pflichtenlehre und der verschiedenen weltlichen Rechtsordnungen in den Vordergrund. Wollte sie Wissenschaft sein, so bedurfte sie des Rüstzeuges wissenschaftlicher Forschung und Darstellung: Klare, trockene Begriffe, metaphysische Begründung, abstrakte Grundregeln, einheitlichen Aufbau. Dann konnte, ja mußte es in etwa dienlich sein, die bewegte Fülle des christlichen Sittenlebens in ein System von Pflichten und diese wieder in das strenggeordnete Gebäude von Tugenden einzufangen; dann war es wichtig, mit letzter Klarheit die objektive Welt der metaphysischen Seinsordnung herauszustellen, selbst wenn dabei die Dynamik der sittlichen Wertordnung an Eindruckskraft verlor. Man hat aber von der Moraltheologie immer wieder auch verlangt, daß sie der Verkündigung der christlichen Sittenlehre diene, daß sie »Verkündigungstheologie« sei[2]. Als solche muß sie Christi Gesetz lebenswahr vor die Augen der Menschen stellen, muß ein packendes, Herz und Gemüt ansprechendes Hochbild edlen Christentums zeichnen; das wird sie jedoch nur in dem Maße leisten können, in dem sie die abstrakte Begriffswelt eines Tugendgerüstes verläßt und die christlichen Sittengesetze wieder in die lebensvolle und lebenswarme Einheit der Person Christi heimholt. Wenn man endlich von der Moraltheologie die sachgemäße Ausbildung der Beichtväter erwartete – und dies galt allezeit als ihre vordringlichste Aufgabe –, so mußte sich ihre Arbeitsweise nun erst recht grundlegend verschieben. Zweckmäßigkeitserwägungen legten es dann nahe, anstatt des aristotelischen Tugendschemas den Gebotedekalog zu Grunde zu legen; Gegenstand des Bußgerichtes ist nicht die Tugend, sondern die Sünde; sie festzustellen, nach allen Seiten hin abzugrenzen und in kluger Kasuistik nach den unabdingbaren Forderungen des Evangeliums wie nach den gängigen

[2] Zu diesem Begriff vgl. Zeitschrift für kath. Theologie 62 (1938) 1–36.

Rechtsregeln staatlicher Gesetze zu beurteilen, dazu muß der spätere Beichtvater gebildet werden.

All diese Richtungen ergänzen sich nicht, sondern streben gar leicht auseinander; sie in eine geordnete Einheit zu zwingen, ist die geschichtliche Aufgabe der moraltheologischen Wissenschaft geworden; freilich, gelungen ist sie nur zum Teil. Die Erfordernisse der Seelsorgsarbeit haben alle anderweitigen, lehrhaften Erwägungen zurückgedrängt und jene Form der katholischen Morallehrbücher erzeugt, die heute dem Klerus ebenso unentbehrlich sind, wie sie von Theoretikern bemängelt werden. Es wird nicht ohne Nutzen sein, den geschichtlichen Werdegang etwas näher zu betrachten.

Die alte Kirche, die ihre wissenschaftlichen Kräfte durch den Kampf um die Dogmen der Dreifaltigkeit und Menschwerdung gebunden sah, mußte den Ausbau der christlichen Sittenlehre fast ausschließlich der »Verkündigungstheologie«, d. i. der Katechese und Predigt überlassen. Hier flossen freilich, z. B. bei Johannes Chrysostomus, Augustin, Gregor d. Gr., die Quellen in so reicher und köstlicher Fülle, daß die Folgezeit bis auf unsere Tage daraus schöpfen konnte. In ihren Schriften steht noch alles ungeschieden, in lebendiger Einheit verbunden: natürliche Ethik und Christi Bergpredigt, Sündenmoral und die zu höchsten Zielen aufrufende Aszese. Daß es daneben Handbücher kasuistischen Inhaltes für die Verwaltung des Bußgerichtes gegeben habe, ist nicht zu erweisen. Sie traten unseres Wissens zum ersten Mal im Frühmittelalter auf in der Form der irisch-schottischen Bußbücher. Hier waren für den Gebrauch der Beichtpriester eingehende Verzeichnisse von Sünden mit der jeweils genau abgestuften Bußauflage zusammengestellt. Durch die keltische Mission des frühen Mittelalters und infolge der seelsorglichen Brauchbarkeit fanden die libri poenitentiales bald in alle abendländischen Kirchen Zugang und wurden schließlich in die meisten Kirchenrechtssammlungen übernommen. Damit gerieten sie aber nun in die Zuständigkeit der Kanonisten. Die ersten Moralhandbücher – wenn man sie so nennen will – waren also zur weiteren Pflege dem Kirchenrecht übergeben. Daß dies nicht ohne Bedeutung bleiben konnte, sollte sich bald offenbaren. So kannten z. B. die Bußbücher keine lehrhafte Darstellung über die Natur und die Voraussetzungen der Sünde, über sittliche Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit; aber tatsächlich hatten sie ihren Entscheidungen doch eine ganz bestimmte Auffassung zu Grunde gelegt, die sogenannte Erfolgshaftung, die stillschweigend und unbesehen aus der keltisch-germanischen Rechtsüberlieferung übernommen war. Sie mit der christlichen Willenshaftung in Einklang gesetzt zu haben, gehört zu den schwierigsten und wertvollsten Leistungen der Frühkanonistik[3]. Wiederum aber war das bedeutsame Ergebnis dies, daß die Ausbildung gerade des grundlegenden Abschnittes der Moral durch das Kirchenrecht, folglich mit seinen Mitteln und aus seiner Vorstellungswelt geschah.

[3] Vgl. dazu das wertvolle Werk von St. Kuttner, Kanonistische Schuldlehre. Città del Vaticano 1935.

Als im 13. Jahrhundert die Bettelmönche, voran die Franziskaner und Dominikaner, ihre ausgedehnte und neuartige Seelsorgsarbeit begannen, stellte sich für sie sofort das Bedürfnis ein nach zeitgemäßen Moralbüchern; praktische Brauchbarkeit im Beichtstuhl war dabei erstes Erfordernis; daraus erklärt es sich, daß die nun entstehenden Summae confessariorum im Grunde wieder nur Sünden- und Bußkataloge waren, die von Kanonisten auf den augenblicklichen Stand der Gesetzgebung gebracht wurden. Aber schon hatte sich eine tiefgehende Neubelebung wissenschaftlicher Moral vom Dogma her angebahnt. Die Hochscholastik des 13. und 14. Jahrhunderts behandelte in ihren Summen aus überlegener Geistesschau die ganze Fülle christlicher Wahrheit und Sitte. Dabei hatte sie sich gerade für den gedanklichen Aufbau der Pflichtenlehre von der wiederentdeckten Ethik der Griechen, besonders vom aristotelischen System der sittlichen Tugenden anregen lassen. Das Ergebnis war für die spekulative Moraltheologie deshalb so bedeutend, weil die vorwiegend juristische Betrachtungsweise nun durch eine philosophisch-theologische ergänzt und die verwirrende Vielfalt sittlicher Sollvorschriften in den Gesamtaufbau der Offenbarung eingeordnet wurde: Dogma und Moral erwiesen sich als zusammenklingende Einheit.

An dieser Stelle der geschichtlichen Entwicklung machte sich die Moraltheologie als Wissenschaft selbständig. Während nämlich im 15. Jahrhundert die Dogmatik zu großer Kraftentfaltung weder von außen gezwungen noch von innen gedrängt wurde, sah sich die Moraltheologie vor eine Reihe brennender Fragen gestellt. Der Humanismus machte die Gebildeten mit den Schriften, Sittlichkeitsanschauungen und mit der Sittenverderbnis der antiken Welt wieder bekannt und kündete ein neues Menschenbild. Die mittelalterlich-christliche Wertung des Natürlichen, der Sinnenfreude und des Geschlechtslebens wurde ebenso erschüttert wie die germanisch-ritterlichen Begriffe von Treue, Ehre und Aufrichtigkeit; die überlieferte Lehre des 6. und 8. Gebotes verlangte also nach einer Neubegründung. Noch mehr galt dies für den Fragekreis des 7. Gebotes, das die wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen regelt. Es war ja seit den Kreuzzügen, zunächst in Italien und Frankreich, dann auf der Pyrenäenhalbinsel und in Deutschland, neben die einfache mittelalterliche Bauernkultur mit ihrem Naturalientauschverkehr und der bloßen Bedarfswirtschaft ein stetig wachsender Großhandel und das städtische Großgewerbe getreten. Sie wiederum hatten die wenig geschmeidigen Rechtsformen germanischen Ursprungs verdrängt und auf das klare, einer Handelskultur entstammende römische Obligationenrecht zurückgegriffen. Dieser Neuordnung der Dinge mußte der Seelsorger Rechnung tragen, sofern er die Gewissen seiner Zeit noch beraten und leiten wollte; mit anderen Worten: der zeitaufgeschlossene Moraltheologe mußte bürgerliches Verkehrs- und Vertragsrecht lernen. Man wundert sich heute manchmal, daß in unseren Morallehrbüchern über diese Dinge so breit, mit so eingehender Kasuistik gehandelt wird, und man will es gar nicht mehr verstehen, daß im 15. und 16. Jahrhundert selbst die großen Theologen es als eine

stolze Leistung betrachteten, nun ausgerechnet einen möglichst dickleibigen Traktat »De Iure et Iustitia« verfaßt zu haben. Aber das war damals tatsächlich die vordringliche Aufgabe des Tages, und wenn sie auch nicht ganz gelungen ist, so bleibt das Verdienst bestehen, daß die Seelsorge vor der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzung des Jahrhunderts sich nicht feige in ein weltfernes Wolkenkuckucksheim zurückzog, um dort schöngeistigen, religiösen Gefühlen zu leben, sondern mutig den Versuch unternahm, dieses ganze Gebiet, diese »Welt« im eigentlichen Sinn des Wortes nach christlicher Sittenlehre auszurichten. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß die Beschäftigung mit dem bürgerlichen Recht der »Verrechtlichung« der Moral neuen Vorschub leistete.

Zu allem Unglück – so darf man wohl sagen – fand die juristische Betrachtungsweise der Sittenlehre eine weitere, ungewollte Steigerung in dem Kampf, der im 17. und 18. Jahrhundert um die sogenannten probabilistischen Moralsysteme entbrannte. Wenn es auch das bleibende Verdienst der Gegner rigoroser Auffassungen sein wird, die wahre Freiheit des Christenmenschen gegen jansenistische Überstrenge und einen verstiegenen, sich allzu eng an das Alte Testament anlehnenden Gesetzesbegriff erfolgreich verteidigt zu haben, so hat doch dieser zweihundertjährige Bruderkampf wie ein Wetterschlag die Blüte moraltheologischer Wissenschaft getroffen, ihren schöpferischen Aufbauwillen gebrochen und in beschämendem Kleinkrieg zermürbt. Heute sieht man klarer als früher, daß schon die Grundfrage schief gestellt war, – auch darin eine traurige Auswirkung der einseitigen Abwehrhaltung, in die damals das kirchliche Denken von der Abfallbewegung gedrängt wurde; bedeutungsvoller jedoch mußte es sein, daß eben dadurch die ganze Auseinandersetzung fast ausschließlich mit den Hilfsmitteln und der Arbeitsweise des Juristen geführt werden konnte. So verstärkte sich der Eindruck, daß es in der moraltheologischen Wissenschaft eben doch so etwas wie eine »Verrechtlichung« gibt.

Nun darf man freilich nicht ungerecht sein, wenn man von einer »Verrechtlichung der Moral« spricht. Ein genaueres Prüfen offenbart die ganze Fragwürdigkeit dieses Schlagwortes. Eine wirkliche Verrechtlichung, d. h. eine Überfremdung und Überwucherung der katholischen Sittenlehre durch juristische Gedankengänge gibt es nicht, so sehr auch kleine Lehrkompendien und Beichtstuhlhilfen, vor allem seit dem Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches (Codex Iuris Canonici) mit kirchenrechtlichem Stoff erfüllt sein mögen. In solchen Lehrbüchern, die ausschließlich der Seelsorgspraxis dienen, müssen nun einmal Moral und Kirchenrecht vereint sich einfinden. Man mag dann den Vorwurf erheben, daß oft beide Wissenschaften nicht sauber genug nach Sachgruppen und Arbeitsmethoden auseinandergehalten würden; aber wir können ja heutzutage bereitwilliger derartige Grenzverwischungen verzeihen, seitdem wir die Überwindung einer übertriebenen Wissenschaftszergliederung erlebt und mehr Verständnis gewonnen haben für die untrennbare, innere Verschlungenheit aller lebendigen Geistesgebilde. In diesem Sinne bedeutet die »Verrecht-

lichung der Moral« keine Fehlentwicklung, sondern mußte kommen und wird in gesunden Grenzen stets unentbehrlich bleiben.

II.

So steht am Ende des geschichtlichen Weges, den wir durchmessen haben, die heutige Gestalt der wissenschaftlichen Moraltheologie. Was sie aus ihrer Vergangenheit mitbringt, ist wertvoller Besitz, der ihr ungeschmälert erhalten bleiben soll: praktische Brauchbarkeit für die Ausbildung der Beichtväter, einheitlich gegliederter Aufbau aller Teile, klare Grundsätze und saubere Begriffe, ernste Ausgeglichenheit zwischen Überstrenge und Lässigkeit, weitgehender Einbau auch der natürlichen Pflichtenlehre und des weltlichen Rechts, vor allem jedoch der entschlossene Mut zur Gegenwartsnähe, mit dem jede neu auftauchende, sittlich erhebliche Tatsache beurteilt und berichtigt wird. Hier gerade hat auch die neueste Moral ihre alte Kraft erwiesen. Moderne Wirtschaftsweise und Gesellschaftsordnung, Börsenwesen und ständische Gliederung, eheliches Geschlechtsleben, Erbpflege und wundärztliche Eingriffe verschiedener Art sind eingehend auf ihre sittliche Erlaubtheit geprüft worden. Wenn man deswegen den Vorwurf erhob, die katholische Moraltheologie habe ihr theologisches Feld verlassen und sich zu weit, ja stellenweise würdelos in die Randgebiete des religiös-sittlichen Lebens vorgewagt, so muß dagegen betont werden, daß gerade in dieser Zeitaufgeschlossenheit ein gut Stück ihrer Kraft liegt, um die sie von Nichtkatholiken beneidet wird, und daß sie nur so ihrem Auftrag treu bleibt, Gottes Herrschaftswillen je und je in Raum und Zeit zu künden.

So ist die Richtung, in der sich seit Jahrhunderten die katholische Sittenlehre fortentwickelte, eindeutig: Aufnahme und Einarbeitung der Stoffkreise von Ethik und Recht, kasuistische Durchformung und Prägung der einzelnen Lehrsätze, endlich die konkrete Anwendung christlich-kirchlichen Denkens auf die jeweils in Zeit und Raum auftauchenden Lebensfragen, im ganzen also die kraftvolle Ausrichtung auf Leben und Seelsorge. Soll es in dieser Richtung weitergehen? Man wird sich doch kaum des Eindrucks erwehren können, daß unsere Moral hier bereits eine Grenze erreicht hat, die sie nicht ohne Gefährdung ihres theologischen Wesens überschreiten darf. Ja man kann sich fragen, ob es nicht gerade in Stunden entscheidender Geisteskämpfe angezeigt wäre, die in das weite Vorgelände verstreuten Kräfte wieder heimzuholen, sich der verborgenen und allzu vergessenen Werte des Kernlandes wieder zu erinnern, um dann mit geballter Machtfülle an bedrohter Stelle vorzugehen. Tatsächlich weist das neuere moraltheologische Schrifttum wertvolle Ansätze nach dieser Richtung auf. Was seit langem zu erwarten war, ist eingetreten: der Rückzug in das »Rein-Religiöse«, auf die innere Linie. Es wird dabei, vielleicht nur unbewußt, ein Stück Enttäuschung auch im Spiele sein, die immer steigende Erkenntnis, daß dem kirchlichen Wort die breite Einwirkung auf die Umwelt versagt wird. Aber der wahre Grund liegt tiefer: das wachsende Gewicht des Juristischen rief nach einem höheren Gegengewicht des Theologischen, die »Beichtstuhl-

moral« erheischte die notwendige Ergänzung durch eine »Verkündigungsmoral«. Wenn einige glaubten, dies nur aussprechen zu können unter schroffer Ablehnung des Alten, so ist ihnen offenbar der wahre Sinn ihrer eigenen Bewegung noch nicht bewußt geworden; es geht ja gar nicht um eine Bekämpfung der bisherigen Moraltheologie, sondern um ihre Ergänzung, Weiterführung und Neubegründung von innen her. Sie soll enger an die Grundlagen herangeführt werden, damit ihr übernatürlicher Charakter sich schärfer abhebe, ihr »Ganz anders sein«, ihr »Hinausgehen« über alle bloß menschliche Vornehmheit, kurz sie soll wieder »verchristlicht« werden, wie man – wenn auch etwas kühn – gesagt hat.

Wer diese neuen Bewegungen und ihr »Wohin« innerlich begreifen will, muß in das Wesen und die Aufbaugesetze der katholischen Moraltheologie einzudringen suchen. Christi Sittenlehre, deren Einzelsätze in den Evangelien, Apostelbriefen und der gesicherten kirchlichen Überlieferung verstreut vorliegen, scheint auf den ersten Blick unübersichtlich und buntfarbig; und doch will sie ein einheitliches, klar geprägtes und neues Menschenbild zeichnen, das der Jünger Jesu verwirklichen soll. Dieses Menschenbild ist einheitlich, aber seine Normen lagern sich in zwei Schichten: die einen verpflichten alle, die andern wenden sich an den freien Schwung großmütigen Strebens, Gebot und Rat. Dementsprechend entstand innerhalb der Gläubigen eine Schichtung der Lebensstände, die sogenannten Laien und jene, die berufsmäßig nach Vollkommenheit streben. Das Sittlichkeitsideal der Kirche verteilte sich auf Moral und Aszese, und die wissenschaftliche Bearbeitung drängte später geradezu auf eine rücksichtslose Scheidung beider Gebiete. Das hohe Bild christlicher Vollausprägung trat damit, weil nur wenigen vorbehalten, in der allgemeinen Lehrverkündigung in den Hintergrund. Der Moral, als der für alle gültigen und verpflichtenden Sittenlehre, wurde die zweifache Aufgabe zugewiesen: die Darstellung der allgemeinen Tugendlehre und der Beichtstuhl. Um des letzteren willen wurde sie »Sündenmoral«; die wissenschaftliche Tugendlehre jedoch geriet durch die Hochscholastik in den Bannkreis des aristotelischen Finis- und Tugendgedankens, d. h. von Gedankengängen, die wohl die metaphysischen Zusammenhänge bis in ihre letzten Tiefen für alle Zeit gültig aufwiesen, die aber doch nur ein reichlich abstraktes Moralsystem zu erzeugen vermochten. Es fehlte das Anschauungsbild, das voll Einfachheit und packender Vornehmheit auch den schlichten Gläubigen hätte begeistern können; es fehlte nicht zuletzt die Krönung des Ganzen, da ja die Aszese abgespalten war. Und doch sagt uns die Erfahrung, daß ein sittliches Ideal, das nur auf abstrakten Überlegungen beruht, bleich und lebensschwach bleibt. Ignatius von Loyola hatte einst aus dieser Erkenntnis in seinen Exerzitien dem metaphysischen »Fundament« drei volle Wochen Christusbetrachtungen folgen lassen, damit die lebendige Persönlichkeit des Herrn als Edelgestalt christlichen Wesens vor die Seele trete. Sollte etwas ähnliches nicht auch für die Gesamtdarstellung unserer Moral möglich sein? Ja sollte es nicht gerade notwendig werden in einer Zeit, die mehr als früher den Adel einer neuen

Menschheit in lebendigen Führergestalten erwartet? Wieviele unserer Gläubigen wissen denn von katholischer Sittenlehre mehr als eine bunte, mehr oder minder unübersichtliche Reihe von Einzelvorschriften? Wo ist das große Bild des gelebten Gesetzes, des ganzen Gesetzes der Liebe, voll christlicher Größe und kraftvoller Hoheit, zu dem sie wie zu einem strahlenden Hochgebirge leuchtenden Auges emporschauen könnten?

Hier setzt F. Tillmann[4] ein. Sein großes Anliegen ist, die katholische Sittenlehre anschaulich und ungeteilt darzustellen. Anschaulich wird sie ihm in der lebendigen Gestalt des geschichtlichen Christus, darum faßt er alles zusammen unter der Idee der Nachfolge Christi; ungeteilt ersteht sie ihm wieder, indem sie aufhört eine Reihe von genau bemessenen Rechtspflichten und juristisch umgrenzten Mindestvorschriften zu sein – im Gegenteil, die ganze Lehre Christi muß es sein, die ganze Bergpredigt ohne Abstriche, ohne Vorbehalt, auch in ihren höchsten Forderungen; die Scheidewand zwischen Moral und Aszese ist grundsätzlich wieder gefallen, wenigstens für die Zwecke der Moralverkündigung. Hier ist von kundiger Hand der Goldschatz der Evangelien neu gehoben, die ewig alte und ewig neue Schönheit christlicher Sitte begeistert gezeichnet, hier wird dem Gläubigen der innere Sinn aller Einzelvorschriften aus großen Zusammenhängen eröffnet, und sein mutiger Einsatz zu restloser Nachfolge Christi aufgerufen. Die Sehnsucht des Menschen von heute nach einer sittlichen Führergestalt, nach geformtem Leben, nach einer Vertiefung des uralten Gefolgschaftsideals sieht sich erfüllt. Dabei bleiben die wesentlichen Grundlagen unserer katholischen Moral ungeschmälert bestehen: daß alles sittliche Streben persönliche Leistung sein muß und durch kein Aufgehen in irgend einer Gemeinschaft ersetzt werden kann, und daß es eine Leistung, eine Tat des kämpferischen Willens kostet. Daraus ersieht man schon, daß Tillmanns Werk nicht eigentlich den Inhalt oder die Grundrichtung der überlieferten Moral berührt; ihm geht es vor allem um eine geschlossene, lebendig gewordene und Leben weckende Darlegung, er will die überlieferte Schulmoral umleiten in die gesunden Bahnen einer verkündbaren Moral. Der erste Schritt zu einer neuen Verkündigungsmoral ist getan.

Andere Bewegungen gehen weiter; sie begnügen sich nicht mit einer neuen Darlegungs- oder Kündungsform der Moral, sondern suchen darüber hinaus deren Inhalt und Grundhaltung neu zu bestimmen. Die Überlegung, von der man dabei ausgeht, knüpft in etwa an die neuere Existentialphilosophie und Gnadentheologie an. Die gesamte Seinsordnung ist von dem Grundgesetz durchwaltet, daß für alles Tun ein bestimmtes Sein die Voraussetzung bildet (agere sequitur esse), daß also die Wirkgesetze aus dem Seinsgefüge sich herleiten; es ist wohl psychologisch und ethisch möglich, durch wiederholte Handlungen eine Haltung zu erzeugen und aus solch neugeschaffener Seinsbasis das weitere Tun

[4] F. Tillmann, Handbuch der kath. Sittenlehre. Bd. III: Die Idee der Nachfolge Christi (Düsseldorf 1934); Bd. IV, 1 u. 2: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi (ebd. 1935 f.); – Der Meister ruft – Eine Laienmoral für gläubige Christen (Düsseldorf 1937).

zu bestimmen. Aber das leitende Grundgesetz für alles sittliche Tun ist nur dann richtig gegeben, wenn es mit zwingender Folgerichtigkeit den Seinsgrundlagen entspricht; Morallehre muß daher vor allem Seinslehre vom Menschen sein[5]; christliche Morallehre aber setzt das Seinsbild des christlichen Menschen voraus. Es wäre daher verfehlt, mit dem Begriff Sittenlehre die Vorstellung von einer mehr oder minder umfangreichen Reihe von Gesetzen und Vorschriften zu verbinden über das, was man tun soll oder nicht tun darf. Bevor man darüber nachdenken will, was man tun soll, müsse man doch zuvor viel eindringlicher sich klar geworden sein, was man ist oder doch wenigstens nach Gottes Absicht sein sollte: das christliche Sollen beruht auf dem rechten Verstehen des christlichen Seins.

Christsein bedeutet aber nicht nur eine irgendwie religiös verbrämte Naturhaftigkeit; die schon der bloßen Naturordnung zugehörende Wahrheit, daß der Mensch von Gott und für Gott geschaffen ist, um die seinsmäßige Gottebenbildlichkeit auch sittlich zu verwirklichen, vermag letzten Endes nichts als eine natürliche Pflichtenlehre zu erzeugen, die auch ohne Erlösung und ohne Christi Gnadenordnung denkbar wäre. Christsein bedeutet wesentlich das »ganz andere«, das neue Geschöpf, neue Leben in Christus, Über-Natur, gnadenhafte Gotteskindschaft durch den einwohnenden dreifaltigen Gott. Das ist die wahre Wirklichkeit des Christen und daher auch das einzig wahre Richtbild seines sittlichen Tuns. Man wird einwenden, daß die bisherige Moral doch auch mit der gleichen Tatsache rechnete, und man antwortet darauf, daß sie es eben nicht mit letzter Folgerichtigkeit tat. Nach welchen Richtungen verschiebt sich denn eine klar durchformte Christ-Moral gegenüber der überlieferten? Einmal in der Bewertung der sittlichen Eigentätigkeit und dann im Wertaufbau der Tugenden.

Wir waren, so sagt man, bisher geneigt, den Wert der sittlichen Betätigung zu überschätzen. Die Irrlehren des 16. Jahrhunderts über ewige Vorherbestimmung und Werkverdienstlichkeit haben auf allzu lange Zeit den katholischen Blick einseitig auf die Gnade des Beistandes (gratia actualis) abgedrängt, die nur in Verbindung mit menschlichem Tun denkbar ist. So wurde das geschöpfliche Tun ungebührlich in den Vordergrund geschoben gegenüber dem übernatürlichen Sein der Gotteskindschaft. Die Moral empfing eine aktivistische und im Tiefsten doch nur natürliche Prägung, von der es endlich abzurücken gelte. Nicht wer immer nur nach Gebot und Gesetz fragt, in steter Selbstprüfung sich quält und um die eigene Leistung bangt, nicht wer durch ein erklügeltes Verfahren zu Tugend und Heiligkeit sich emporarbeiten will, lebt echtes Christentum. Katholische Sittlichkeit heißt zuvörderst empfangsbereit sein für den übernatürlichen Lebenskeim, aufnahmebereiter Ackerboden Gottes werden, das Gnadenkorn Christi in sich tragen und hegen und zur Frucht reifen

[5] Man hat deswegen von einer ontischen Frömmigkeits- und Moralrichtung gesprochen. Da ihre Wurzeln sich über fast alle Gebiete des religiösen Lebens erstrecken (Dogma, Aszese, Liturgie u. a.), ist es weder angebracht noch möglich, einzelne Namen oder Werke zu nennen.

lassen. Gewiß soll die sittliche Tat und notwendige Eigenleistung des Menschen nicht unterbewertet werden, aber sie muß wieder an die richtige Stelle zurücktreten, dem übernatürlichen Sein sich nachordnen.

Dem entspricht eine neue Rangordnung der Tugenden. Die bisherigen Moralsätze sind, bewußt oder unbewußt, vorwiegend abgestellt auf Wahrung und Pflege von Gesetzestreue, Gehorsam, nüchtern berechnende Gerechtigkeit, äußere Werkleistung selbst bei heiligsten Dingen, Klugheit und ausgeglichene Mäßigung; gewiß ist dadurch unsere Sittenlehre weltzugewandt geworden, aber auch weltförmig. Die Tatsache der Gotteskindschaft, der »Erwählung aus diesem verderbten Geschlecht« fordert eine andere Rangordnung: Innerlichkeit und Gottinnigkeit, Großmut und Hingabebereitschaft, Glaubensstolz und Entschlossenheit, adelige Ehrlichkeit und Ehrenhaftigkeit des Gotteskindes, und vor allem die große verklärende Liebe.

Daß sich einer derartigen Moralauffassung auch ungebetene und gefährliche Gäste an die Fersen hängen können, muß nicht eigens gesagt werden. Das Stückchen Feigheit und echte Trägheit, das uns allen angeboren ist, entwickelt sich recht gern, auch ohne schiefen theologischen Nachhilfeunterricht, zu einer strahlenden Flucht vor der handfesten Tat und den Härten dieser Welt. In keinem Jahrhundert blieb die Kirche verschont von den Gefahren eines ungesunden Passivismus oder Supranaturalismus. Denn je mehr eine harte Umwelt dem katholischen Menschen die Durchsetzung seines sittlichen Ideals erschwert, um so lieber möchte er sich in ein stilles, sturmgeschütztes Heiligtum der Über-Welt flüchten. Doch genügt es, diese Gefahren angedeutet zu haben; die Angst vor ihrer Möglichkeit darf die gesunden Keime und Fruchtansätze nicht ersticken, die in der neuen Gnadenmoral uns zu sprießen beginnen.

Noch einer letzten Bewegung muß gedacht werden, die kühner als die vorigen in moraltheologisches Neuland dringt und vielleicht weiter greifen wird, als ihre Urheber es ahnen. Es ist der Versuch einer Gemeinschaftsmoral, beruhend auf der dogmatischen Wahrheit vom geheimnisvollen Leib Christi[6]. Nach katholischer Lehre steht der begnadete Christ nicht nur in heiliger Einsamkeit vor Gott, sondern ist gerade durch die Gnade in eine Gemeinschaft eingebaut, Glied am geheimnisvollen Herrenleib. Es würde daher auch gegen diese Grundtatsache verstoßen, wenn unsere Moralordnung nur individual ausgerichtet wäre. Denn auch das sittliche Tun des Einzelchristen ist in eine Vielheit hineingebunden, als Glied unter Vielen und auf Viele hin, als Werkzeug des gemeinschaftsbildenden Christus. Selbstloses Sicheinordnen, werkzeugliche Unterordnung, Gehorsam und Gemeinschaftsliebe, vor allem ein feines, vornehmes Empfinden für die Lebensnotwendigkeiten der Kirche sind Tugenden dieser neuen Haltung. Auch wenn man jeden Versuch einer verstiegenen Kollektivmoral von

[6] Vgl. E. Mersch, S. J., Morale et Corps mystique (Paris 1937). – Im übrigen unterrichtet am besten das grundlegende Werk von F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des relig. Lebens u. Strebens aus dem Corpus Christi mysticum. 5. Aufl. (Paderborn 1935).

vorneherein unterdrückt, wird diese neue Sittlichkeitsauffassung die Lehre und Kasuistik der überlieferten Moral nicht unberührt lassen können. Es ist wohl richtig, daß die alte Moraltheologie durchaus nicht so individualistisch war, wie man behauptete. So hat z. B. der Begriff der Gemeinwohlgerechtigkeit, den Pius XI. durch »Quadragesimo anno« einführte, keine eigentliche Umwälzung im Lehrabschnitt des siebten Gebotes gebracht, weil die alten Theologen immer schon den römischen, individualistisch gefärbten Gerechtigkeitsbegriff durch Billigkeit und Nächstenliebe zu mildern trachteten. Aber ganz spurlos geht die iustitia socialis an den Lehrsätzen über Eigentums- und Vertragsrecht nicht vorüber, und wenn erst einmal auch mit ihren letzten Folgerungen in den Lehrbüchern Ernst gemacht ist – die Arbeit muß geleistet werden, ebenso wie sie unter ähnlichen Bedingungen im 15./16. Jahrhundert geschafft wurde –, dann wird sich das Antlitz des bisherigen Traktates De Iustitia et Iure gewandelt haben. Ähnliches, ja noch weit mehr müßte von der Gesamtmoral gelten, sofern der religiös-soziale Grundgedanke wie ein neuer Lebensstrom durch das Geäste und Gezweige der einzelnen Lehrabschnitte geleitet würde. Der Anfang ist gemacht, das Werk ist erst noch zu leisten.

So weist der Auftrag, den die katholische Moraltheologie heute empfängt, nach drei Richtungen: Verkündigungs-, Gnaden-, Gemeinschaftsmoral. Es sind zugleich die Ziele, denen alles neuere Geistesleben zustrebt: Ganzheit aus lebendig gestalteter Persönlichkeit, Ehrfurcht vor aller Wirklichkeit, Ausgleich von Individuum und Gemeinschaft. Der Gewinn an theologischer Vertiefung ist heute schon unverkennbar. Ob freilich die neuen Auffassungen schon sehr bald in die wissenschaftliche Moraldarstellung eindringen werden, ist nicht vorauszusehen; denn schließlich nimmt die Moral als kirchliche Wissenschaft doch auch teil an dem gemessenen Ewigkeits-Zeitmaß der Kirche, nicht zu ihrem Schaden. Auftrag des Heute ist es ja auch nur, lebendiger Weg ins Morgen zu sein.

Charles Péguy

Ein Wiederentdecker der Christenheit

Von Franz Hillig S. J.

Die Schulmeister konnten nicht ahnen, welche Welt sie dem Volksschüler aus Bauerngeschlecht auftaten, als sie ihn rosa, rosae lehrten, und die andern Worte der lateinischen Sprache und deren Abwandlung. Sie wußten selber nicht, zu welchen Blumengärten sie die Schlüssel bewahrten. Aber Charles Péguy trat nun ein in die Welt des antiken und humanistischen Geistes und des Geistes schlechthin. In vollen Zügen trank der Bauernjunge das Neue in sich hinein und kam nach Paris und an die Hochschule und kam sich vor wie ein Mensch, dem es zu Hause eng geworden ist, und dem das Heimatgestade in dem Grade versinkt, als er zur hohen See hinausfährt.

Was für Charles Péguy am Horizont verschwand, das war die alte Pfarrkirche von Saint-Aignan in Orléans, wo er im Jahre 1873 geboren worden war und seine Jugend verbracht hatte. Das war sein Kinderkatechismus. Das war ein Reiterstandbild mit der fahnentragenden Heldin, die als »Jungfrau von Orléans« den Namen seiner Vaterstadt über die ganze Welt getragen hat (winkte sie ihm ein letztes Mal?). Und mit ihr versank das ganze alte Frankreich der Giebelhäuser und Kathedralen und Gebete wie ein Bilderbogen für Kinder. Bald wird Péguy seinen sozialistischen Freunden gestehen, daß all dieses Christliche spurlos an seiner Seele vorübergegangen ist. (So ehrlich können wir sein und uns dabei so gründlich über uns selber täuschen.)

Denn hinter dem Meer des Humanismus brandeten vor seinen Augen rot die Fahnen des Marxismus. Das Ufer war gefunden, an dem er anlegen konnte. Péguy kam aus dem Volk, und hier rief ihn das Volk. Nicht lange, und er wird der eifrige Vorkämpfer und Werber für die Partei, und schon bildet sich um ihn der Freundeskreis, der wohl wechseln, aber nie ihn verlassen wird. Péguy wird die legendäre Gestalt, wie die Brüder Tharaud sie in ihrem schönen Péguy-Buch geschildert haben: der gedrungene, breitschultrige Kamerad mit dem dunklen Umhang, die Füße in schweren Nagelschuhen, der unentwegt und unwiderstehlich für irgend einen Streik sammelt[1]. Er hat so helle Augen und ein so junges Herz und einen so selbstverständlichen Idealismus: er könnte ein junger Franziskaner sein. Und wirklich ist sein Sozialismus, mehr als er ahnt, schon ein christlicher.

Péguy hat die leeren Zeitabschnitte gern von den schicksalsgesättigten geschichtlichen Stunden unterschieden, und es war seine Trauer, daß er nur immer den ersten begegnete. Da kam die Dreyfusaffäre und spaltete ganz Frankreich in zwei große Lager. Die historische Stunde war gekommen. Staatsräson und Gewissensfreiheit, Nationalismus und Menschlichkeit standen sich gegenüber. Péguy glaubte an die Unschuld des Hauptmanns. Ihn dem Staatsinteresse opfern, schien ihm ein Makel, der das ganze Volk für immer beflecke. Er sah alles in dieser großen Schau, die Straße, wo sich die Studenten mit Stöcken prügelten (er immer dabei), erschien ihm in einem höheren Licht: Die tragische Welt des Sophokles oder Corneille konnte nicht anders gewesen sein. Sein ganzes Wesen stand in Flammen, und seine Seele wuchs in ihr volles, hohes Maß. Es war ein Idealismus, der sich im Alltag bewährte: Aus Treue gegen den Freund, der ihm stirbt, heiratet er dessen Schwester. Er gibt das Studium auf und gründet ein unscheinbares, sozialistisches Verlagsunternehmen, die Librairie Georges Bellais (nach einem andern Freund so benannt). Kann man gründlicher zeigen, daß man bürgerliche Vorurteile überwunden hat? »Man muß nackt an das Ziel kommen«, hat Mussolini gesagt. »Das ist schön. Das gibt einem Kraft.« Bis an sein Ende wird Péguy der Entbehrung näher sein als dem Wohlstand.

Wer für eine große Sache so geglüht hat, wie er, der wird scharfsichtig für

[1] Jérôme et Jean Tharaud, »Notre cher Péguy«, 2 Bde. (Paris 1926).

jeden Verrat. Mit Empörung sah Péguy, wie unwürdig die Linke den Sieg ausnutzte, und seine Freunde nun dieselben Ungerechtigkeiten begingen, die sie angeblich bekämpft hatten, und in erster Linie ihren persönlichen Vorteil wahrnahmen. Sie hatten seine reine Leidenschaft mißbraucht. Er lernte die berühmtgewordene Unterscheidung zwischen dem »Mystiker«, der für eine Sache opfert, und dem »Politiker«, der von ihr profitiert; eine Unterscheidung, die weit über das Politische hinaus für sein Denken wichtig wurde, wie er überhaupt dem Wort »Mystik«, das er so gern gebraucht, eine neue Bedeutung gibt. Es ist bei ihm soviel wie die reine, lebendige Flamme und die geistige Schau, aus der sie sich nährt. – Im Namen der Freiheit und Gerechtigkeit wandte er sich gegen die kirchenfeindliche Politik derer, die er bislang für seine Freunde hielt, und ging selbständig seinen Weg weiter.

Es war mehr als eine Wende im Politischen. Mit dem Sozialismus versank auch die ganze ihm verwandte deterministische Wissenschaft, und das Auge Péguys wurde frei für ein neues Bild: er entdeckt Frankreich, das unendlich reiche Erbe seiner Väter. Es ist eigentlich keine »Rückkehr«. Er hat nie davon wissen wollen, daß man ihm eine Umkehr zuschrieb, und in der Tat ist es schwer, eine Kurve seiner Entwicklung zu zeichnen, so deutlich auch gewisse Einflüsse sind. Sein Leben ist wie ein Organismus, der sich zu seiner eigenen Form auswächst. Das Vätererbe steckte immer in seiner Seele, auch der Väterglaube war nicht tot. Mitten in der tradition française stehen die Heiligen und strecken ihm geschwisterlich die Hand entgegen, steht eine an ihrer Spitze und wird die Prophetin seines neuen Glaubens: Johanna.

Schon an der Hochschule barg der junge Sozialist auf dem Boden seines Koffers ein geheimnisvolles Manuskript, das ihren Namen trug. Instinktsicher witterten die Freunde Gefahr, als die Dichtung als erste Veröffentlichung der Librairie Bellais herauskam. Zwar hatte Péguy seine Heldin sozialistisch zu deuten gesucht und beim Quellenstudium die kirchlichen Richter so wenig lieben gelernt wie Bernanos, aber sein Sozialismus hatte das Beste aus der christlichen Bruderliebe, und Johanna rächte sich, indem sie ihm Auge und Herz erschloß für die alte und ewige Christenheit. Eine tiefe Umgestaltung geht mit Péguy vor sich. Mit Joseph Lotte und Maritain und bald auch Psichari stößt er zum christlichen Glauben vor.

Hier muß ein anderer Name genannt werden: Bergson. Péguy ist früh sein Schüler gewesen und verdankt seiner Philosophie Entscheidendes. Bergson seinerseits gesteht, daß ihn nie einer so verstanden habe wie Charles Péguy. Wird christliche Philosophie auch immer ernste Bedenken gegen manche Anschauungen des Bergsonismus behalten, es darf ihm nicht vergessen werden, daß er um die Jahrhundertwende für ungezählte junge Menschen die Mauern des Positivismus und Materialismus gesprengt und den Weg frei gemacht hat zum tiefen und echten Atmen der Seele – und damit für viele zum Glauben. Man kann vom Bergsonismus sagen, was Péguy über den Cartesianismus geschrieben hat: Seine Größe ist nicht der Sieg, sondern die Schlacht. Er schenkt nicht das Ziel,

sondern den Aufbruch[2]. Wenn Péguy in die christliche Welt hinein aufbrach, dann nicht ohne Bergsons Verdienst. Aber es geschah auch nicht ohne dessen Schuld, daß er so lange mit dem letzten Schritt zögerte.

Denn wenn Péguy nun auch glaubte und betete wie einst in Saint-Aignan, und wenn sein dichterisches Werk ein tief christliches wurde, so stellte er sich doch selber noch nicht unter die betende und opfernde Gemeinde und schloß sich vom Opfermahl aus, obwohl ihn heftig danach verlangte.

Das ist das Tragische am »Fall Péguy«, wie ihn Karl Pfleger zum Gegenstand einer ganzen Studie gemacht hat[3]. Es erübrigt sich also, ausführlich davon zu handeln – und es ist das auch immer ein etwas peinliches Unterfangen. Die Erklärungsversuche gehen auseinander. Man wird am besten mit dem sehr zuständigen Léonce de Grandmaison die verschiedenen Momente zusammennehmen[4]. Er sieht die Grundhemmung Péguys darin, daß er wohl Christus in seiner Kirche ungeteilt anhing (denn niemand kommt zum Vater außer durch Ihn. – Matth. 11, 27), aber von der »Mystik« der Kirche, die er annahm, ihre »Politik« unterschied, die ihn zurückstieß. Hier kommt seine Unterscheidung wieder. Er versteht unter »Politik« das Juristische, Formale, erst im Lauf der Zeit Ausgeformte und, wie ihm schien, Komplizierte. Warum blieb man nicht einfach bei dem Kinderkatechismus, den er von klein auf auswendig konnte, und der so schlicht und plastisch war? »Im Katechismus von Orléans gab es den lieben Gott, die Erschaffung der Welt, die biblische Geschichte, die Allerseligste Jungfrau, die Engel und die Heiligen, den Kalender, die Hauptfeste, das Gebet und die Sakramente, die Tugenden, das Apostolische Glaubensbekenntnis, die letzten Dinge des Menschen und die Hauptsünden. Aber vom Index stand nichts drin!«[5] Und doch wußte er, daß auch der Katholizismus des hl. Ludwig und der Johanna ein Katholizismus der Autorität gewesen war, und lehnte er den Protestantismus ab, schon weil er seinem liebsten Dogma entgegenstand, dem der Gemeinschaft der Heiligen.

Von der Philosophie Bergsons her kam das eifersüchtige Wachen über das frische, spontane Quellen seiner schöpferischen Anlage – vom Dogma selbst die Annahme der ewigen Verdammnis. Sein Sohn Marcel und Karl Pfleger sehen hier die entscheidende Schwierigkeit. Tatsächlich hat er in der sozialistischen Zeit sich zum Anwalt der Verdammten des Jenseits und des Diesseits machen wollen und auch in seiner späteren Dichtung noch erschütternd von dem Leiden der Verlorenen gesprochen, das allein in Ewigkeit ohne Frucht bleibe.

Noch wichtiger aber, wenn nicht entscheidend, waren persönliche Fragen: Er war nicht kirchlich getraut und, die Kinder nicht getauft – und es scheint auch noch eine andere persönliche Bindung bestanden zu haben. Bei der zartfühlenden Scheu, die Péguy vor Beeinflussung anderer Menschen hatte, kann es sehr

---

[2] Charles Péguy »Note Conjointe« (Paris 1935) 39.
[3] »Geister, die um Christus ringen«, Kapitel 2.
[4] Études, 5. Mai 1926, S. 275 ff.
[5] »Note Conjointe«, S. 302. Er stand unter dem Eindruck der Indizierung Bergsons!

wohl sein, daß diese äußern Umstände ihn keinen Ausweg finden ließen. Wenigstens ist Jules Lebreton dieser Meinung [6]. Und schließlich lebte und starb Péguy für seine Zeitschrift, seine Cahiers de la Quinzaine, eine Folge umfangreicher Hefte, die er zum guten Teile selber schrieb oder einer der Freunde. Aber das war ein Kreis sehr verschiedenartiger Köpfe von sehr verschiedenartiger Weltanschauung, und so gut wie alle fernab der Kirche. Mußte Péguy nicht Rücksicht auf sie nehmen? Es war ein bitteres, schier ausweglosses Ringen, das ihn jahrelang quälte und ihm manchen Freund aus beiden Lagern entfremdete.

Er hat seine Not zu Maria getragen. Bei seinen langen Gängen durch Paris hat er viel den Rosenkranz gebetet. Und als dann sein Junge krank wurde, da machte er die berühmte Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau von Chartres. Es war Hochsommer. Drei Tage lang marschierte er zu Fuß von seinem Laden aus nach Westen. Dann warf er sich der Mutter zu Füßen. Er bat nicht um die Genesung des Kindes (das weiß die Mutter schon so). Er sagte einfach: »Nimm sie (die Kinder)! Ich schenk' sie dir! Mach damit, was du willst! Ich kann die Last nicht mehr tragen.... Jetzt kehre ich um und stehle mich weg, sonst gibst du sie mir zurück....« – »Und sie nahm die Kinder in ihre Obsorge und Vormundschaft. (Nach soviel andern, mit soviel andern! Und hob sie auf für die Ewigkeit.)« [7]

Wie das alles ausgereift wäre, wissen wir nicht. Der Wirbelsturm des Krieges ließ keine Zeit mehr dazu. Schon am 5. September fällt Péguy. Wenige Tage vorher konnte er am heiligen Opfer teilnehmen. Und die Nacht vor seinem Tode hat er betend vor einem Bild der Mutter Gottes zugebracht, das er mit allen Blumen geschmückt hatte, deren er habhaft werden konnte.

Vierundzwanzig Jahre sind das her. Heute winden Mädchen auf Fahrt Blumen um sein Grab. Mehr noch: Charles Péguy ist von all den vielen toten Dichtern der große Lebendige geblieben. Wenn man junge französische Christen fragt, wer ihre geistigen Führer sind, dann wird man hören: Péguy und Claudel. Und weit über die christlichen Kreise hinaus steigt überall die Nachfrage nach seinen Büchern, die immer wieder aufgelegt werden müssen und die doch wahrhaftig nicht leicht und anlockend sind. Ja, es wird das Urteil von Ernst Robert Curtius wohl richtig sein, daß Péguy kein ganz großer Gestalter ist, daß er als Dichter nicht neben Claudel gestellt werden kann [8].

Aber sein Werk ist die einzige Ausstrahlung eines Menschen; und dieser Mensch ist ein ganz einzigartiger Mensch, wie er einem Volk nur selten geschenkt wird. Brüderliches Menschentum ist ein erstes Element der Persönlichkeit Péguy. Daher auch sein lebensnahes Werk. Diese eigenartige Folge seiner dicken Cahiers, die man Gespräche mit dem Leben nennen könnte, Gespräche auf dem Markt der Polis mit den Besten dieser Polis – und die darum auch notwendig

---

[6] Mündliche Mitteilung.

[7] »Le Porche du Mystère de la seconde Vertu«, S. 60–70.

[8] E. R. Curtius, Die liter. Wegbereiter des neuen Frankreich (Potsdam 1920) 223 ff. Dieses leider vergriffene Werk enthält das Treffendste, was in deutscher Sprache über Péguy als Dichter gesagt worden ist.

aus dem persönlichen Freundeskreis herauswachsen. Er nahm das Schreiben wie ein Handwerk in dem hohen und soliden Sinn der alten Zeit – und in der völligen Entfernung von Journalistik und moderner oder gar amerikanischer Reklame. Er hat eigentlich alles getan, damit seine Hefte nicht gelesen wurden: vom korrekten aber langweiligen, absatzlosen Druckbild bis zu seinem Sprachstil, der auf alles Geklingel verzichtet und in abschreckender Umständlichkeit daherzieht ... und bei aller Köstlichkeit auch an die Geduld seiner besten Freunde schon einmal Anforderungen stellt.

Er hat seinen Kreis als Kameradschaft verstanden und wollte den jungen Freunden nur älterer Bruder sein. Er liebte den Marsch auf der Landstraße und hielt seit der Tangeraffäre seine Soldatenausrüstung sorgfältig instand für den Krieg, den er schon damals kommen sah. Was den Kreis bei aller Verschiedenheit zusammenschmiedete, das war der Wille zur Wahrhaftigkeit im Denken, Schreiben und Leben. Sie fühlten sich an der Spitze der Jugend, die ins Zukunftsland vorstieß, und wußten doch, daß diese Zukunft keineswegs mit dem seichten und grundsatzlosen Gerede der »Modischen« und »Modernen« und »Dekadenten« zu tun habe.... Vielmehr war es, als wenn Wanderer nach langem Irrweg wieder auf die richtige Straße stoßen. Sie standen auf einmal wieder auf der Straße der Väter. Es ist in Gestalt und Gedanken bei Péguy ein starker Anklang an den Wandervogel, und man staunt, wenn man seine Bücher liest, wie klar sich die Fragen des Heute schon bei ihm finden, und wie sicher er im voraus die Antwort gibt.

»Die Menschheit wird die ersten lenkbaren Luftschiffe überholen, wie sie die ersten Lokomotiven überholt hat. Sie wird Herrn Santos-Dumont überholen, wie sie Stephenson überholt hat. Nach der Telephotographie wird sie die ganze Zeit Graphien und Skopien und Phonien erfinden, von denen die einen nicht weniger tele sein werden als die andern, und man wird in weniger als nichts die Erde umkreisen können. Aber es wird immer nur die zeitliche Erde sein.... Und man sieht nicht, wie je irgend ein Mensch und irgend eine Menschheit in einer bestimmten Bedeutung, die die richtige ist, sich vernünftigerweise rühmen könnte, Platon überholt zu haben. Ich gehe weiter. Ich füge hinzu, daß ein gebildeter, ein wirklich gebildeter Mensch nicht versteht, nicht einmal sich vorstellen kann, was das wohl heißen könnte, wenn man behauptet, Platon überholt zu haben. Mit Platon ist es wie mit den andern. Wenn er nicht da wäre, wären sie gewiß nicht der, der ihn erfinden würde.... In dieser Ordnung sind die Verluste unersetzlich. Wenn Platon nicht gekommen wäre, nicht geboren wäre, nicht gesprochen hätte, einmal, wenn diese Stimme, wenn die Sprache, die man platonische und plotinische Philosophie nennt, einmal, dieses Mal, nicht erklungen wäre, überhaupt wenn das Volk und die Rasse, die Menschen und die Götter, wenn das antike Hellas selbst nicht geboren wäre, einmal, wenn es nicht in die Welt gekommen wäre, dieses Mal, wenn diese Sprache nicht erklungen wäre in der Geschichte der Welt, wenn der Tritt dieser Rasse und das Hallen dieses Schritts nicht erklungen wäre auf dem Pflaster der Welt, wenn das

antike Griechenland nicht ein für allemal das antike Wort ausgesprochen hätte, mit welchen elenden Mixturen, mit welchen ärmlichen, vielleicht wahrhaft wissenschaftlichen Kombinationen hätte einer irgend etwas dieser wunderbaren Erfindung Vergleichbares machen können.«[9]

Hier steht ein Beispiel, um eine ganze Haltung zu treffen. Und doch sind diese Worte zugleich auch ein Bekenntnis zur antiken Kultur als Substrat der romanischen und schlechthin der abendländischen. Péguy beschränkte sich bewußt auf die französische Literatur (d. h. die klassische) und die antike. Sein Menschentum war humanistisch, aber in dem tiefen, abendländischen Sinn, der es weder zum Französischen noch zum Christlichen noch zum lebendig Neuen hin absperrte.

Ein Humanismus, der ihm nichts nimmt von seiner Bauernnatur, auf die er stolz war. Er fühlte sich als zum Volk gehörig. Wenn seine Mutter mit derselben Hand die Betstühle von Saint-Aignan flickte, mit der die Steinmetzen des Mittelalters jede Einzelheit ihrer Kathedralen in vollendeter Werkarbeit und Wertarbeit fügten, dann sollte sein Schreiben denselben Stempel tragen. Wie hat er die treue Arbeit der Väter, die Arbeit rein aus Freude am Werk besungen! Und das war es auch, was er für seinen »Sozialismus« gehalten hatte. Seine Sprache ist die des umständlich erzählenden Landmannes. Seine Sprache ist wie der Pflug, der sich mühsam Zeile um Zeile durch den Acker gräbt. Sie ist wie das Branden einer Litanei. Sie ist eine wahre Schule der Meditation. Ein Verweilen und in-die-Hand-nehmen, ein Auseinander-blättern und nimmermüdes Umkreisen, so sehr, daß tatsächlich oft keine geballte und überschaubare Gesamtform mehr sichtbar wird. Aber das Erlebnis wird von einer gewaltigen Tiefe, und die Dinge selber wachen auf zu neuer Ursprünglichkeit.... Man müßte Proben geben, aber um wirklich Péguy zu sein, müßten es Seiten und Seiten werden, denn der breite Wurf seiner Falten und das langsame, langsame Anwachsen seiner Melodie geht in keinen Ausschnitt ein.

Aus dem Geheimnis der Liebe der Jungfrau von Orléans. Ein Gebet. - Johanna - (lange Stille).

»Mein Gott, mein Gott, was geht nur vor?

Zu allen Zeiten, ach, zu allen Zeiten hat es Unheil gegeben. Seit vierzig Jahren aber geht's dauernd dem Abgrund zu. Was ist das nur o Gott, was ist das nur? Früher, da konnte so mancher sich retten, so mancher der Gefahr entgehen. Jetzt aber, o Gott, wer könnte sagen, daß auch nur einer davonkäme, daß auch nur einige wenige der Gefahr entrännen? Früher, ach, war es die Erde, die auf die Hölle vorbereitete. Heute ist dem nicht mehr so. Nicht mehr die Erde bereitet auf die Hölle vor, die Hölle selber überflutet jetzt die Erde. Was ist denn nur, o Gott, was hat sich denn geändert? Was ist denn nur anders jetzt als früher? Was hast du mit deinem Volke gemacht? Mit deinem christlichen

[9] Übersetzung bei Curtius a. a. O. S. 236. - Die Feststellung von Gr. Heinrich im »Gral«, Mai 1931, daß aus dem 15 Bände starken Werk Péguys noch nichts ins Deutsche übertragen wurde, besteht leider auch heute praktisch noch zu Recht. Aber eine Übertragung der wichtigsten Werke ist in Vorbereitung.

Volke? Sollteſt du deinen Sohn vergeblich geſandt haben? Und ſollte Jeſus, dein Sohn, der für uns geſtorben iſt, vergeblich ſein Leben für uns dahingegeben haben? Sollteſt du wirklich das große Leid, von dem Frankreich heimgeſucht wird, nicht wegnehmen wollen? – (Stille.) –

Jeſus, Jeſus! Einſt, auf einem Berge jenes Landes dort, hatteſt du Mitleid mit deinem Volke. Und weinteſt über es. Es hungerte, und um es zu ſättigen, um ſeinen leiblichen Hunger zu ſtillen, um ſeinen körperlichen Hunger zu befriedigen, vermehrteſt du die Brote und die Fiſche.

Jeſus, Jeſus, Jeſus! Auch heute hungert dein Volk: Und du ſättigſt es nicht! Auch heute in dieſem Lande hier, hungert dein Volk: In deinem Lothringen, dem chriſtlichen, in deinem chriſtlichen Frankreich! Deine Chriſtenheit, dein chriſtliches Volk hat Hunger. Es fehlt an allem. Am leiblichen Brote. Am Brote des Geiſtes. Und um es zu ſättigen, um ſeinen zweifachen Hunger zu ſtillen, um ihm Brot zu geben für den Leib und Brot für die Seele – ſollteſt du dazu wirklich nicht mehr unter uns ſein? Sollteſt du keine Wunder mehr wirken wollen – nicht mehr vermehren wollen die gedörrten Fiſche und die Brote? Und wirſt du nicht mehr weinen über deine Kinder? – (Stille – in Verzückung.) –

Glücklich, die ihn in ſeinem Lande umherwandern ſahen! Glücklich, die ihn ſahen über dieſe Erde ſchreiten, die ihn wandeln ſahen über den zeitlichen See! Glücklich, die bei der Auferweckung des Lazarus zugegen waren: Wenn man bedenkt, o Gott, wenn man bedenkt, daß dies nur einmal geſchehen iſt! Wenn ich denke, daß er ein Menſch war wie alle andern! Ein gewöhnlicher Menſch! Genau wie alle andern. Er wanderte die Straßen entlang, wie ein gewöhnlicher Menſch. Seine Füße ſchritten über die Erde, und er ſtieg die Pfade der Hügel hinan!

Jeruſalem, Jeruſalem, du biſt gebenedeiter als Rom! Fürwahr, fürwahr, Jeruſalem, du biſt beglückter, begünſtigter! Ein Menſch wie die andern! Und du, Nazareth, du kleine Stadt in Judäa, glücklicher biſt du als Reims und St. Denis!«[10]

Und nun iſt das Thema nicht etwa zu Ende, ſondern es hebt erſt an, und das Frankreich der Chriſtenheit hat kaum Kirchen und Heilige genug, um für Seiten und Seiten weitere Variationen des einen verzückten Gedankens zu liefern: »und du Bethlehem ...«

Und zugleich iſt es wie eine fromme Liſt: er zieht alles in ſein Frankreich hinüber, und ganz Frankreich geht in ſeine Dichtung ein[11]. Er hat nichts anderes gekannt. Er iſt ſozuſagen nie über ſein petit pays hinausgekommen: über Paris, Ile de France und die Loire. Aber dieſes Stück Erde hatte er wirklich angeſchaut, da kannte er wie der Bauer jeden Stein und jede Scholle. Wie ſoll

[10] Überſetzung aus »Wege nach Orplid«, 8. Bändchen, S. 27 f.

[11] Die folgende Darſtellung Péguys als franzöſiſchen und chriſtlichen Dichters geht im weſentlichen auf die beiden Vorträge zurück, die P. Paul Doncoeur S. J. im Januar 1938 in Berlin gehalten hat.

man das vom Auto aus kennen! Darum liebte er so leidenschaftlich den Marsch auf der Landstraße. – Er hat Paris gekannt und erlebt und in sich hineingenommen wie selten einer: Paris, Hauptstadt des Königreiches, Paris, Leuchtturm über dunstigem Meer, Paris der Revolution und Paris der Heiligen, Stadt der unendlichen Vergangenheit. Paris, capitale temporelle, Paris, capitale intellectuelle, Paris, capitale spirituelle.... Aber ihm war die einzige Stadt, was sie den wenigsten zu sein vermag: pays, Heimat. Und dann das Land um Paris herum, zumal La Beauce, die Landschaft von Chartres, die sich weit und flach und monoton erstreckt. Seine Sprache wird, wenn er davon redet, der weiten Ebene nachgeformt. Wenn er das Land Unserer Lieben Frau von Chartres darbringt:

»Stern der Meere, schau den Teppich schwer
Und den Wogengang der Weizenfelder
Und den Schaum, der auf den Kämmen läuft,
Und die Speicher, die uns überfließen.
Deinen Augen liegt es ausgebreitet
Wie ein Mantel, der sich endlos dehnt.
Deine Stimme liegt auf diesen Weiten....
Und die fernen Freunde gehen mit,
Und das Herz ist leer von allen Dingen.« [12]

Und wie hat er die Loire geliebt, den Fluß, der nicht nur königlich ist, sondern König, und unnachahmbar seine Schleife zieht.

Mehr braucht er nicht, um in sein Land und die Menschen seines Volkes tief hineinzuwurzeln, in das Volk der Bauern und Rebleute. In den peuple d'ancien France! Er ist stolz, daß seine Großmutter nicht lesen konnte. Seine Kindheit kannte noch den Pulsschlag eines Frankreich, das ihm nun versunken scheint. Damals gab es noch »Volk«, und er hat darüber Seiten geschrieben, von einer Verklärung, wie sie nie vor einem Geschichtler bestehen werden, und die doch den wahren und strahlenden Kern aus der geschichtlichen Hülle loslösen. Damals gab es Kultur und Freude und Ehrfurcht, und alle Arbeit war Gebet. Wie sind wir davon herabgestürzt! Wie tief steht heute der bourgeois unter dem, was damals ein Bauer und Werkmann an Kultur des Geistes und der Seele besaß.

Aber die Werte eines Volkes können versinken und liegen doch in seinen Tiefen neu bereit. Es ist durchaus nicht an dem, daß Péguy nicht mehr an französische Zukunft glaubt. Dann hätte all sein Schaffen keinen Sinn gehabt.

Gott Vater spricht (Péguy läßt so gern Gott Vater sprechen, und der Herrgott gehörte auch längst, so scherzte er, zu den Lesern der Cahiers):

»Volk, die Völker der Erde nennen dich leicht,
Weil du ein promptes Volk bist.
Die pharisäischen Völker nennen dich leicht,
Weil du ein schnelles Volk bist....

[12] »La Tapisserie de Notre-Dame«.

Aber, ich habe dich gewogen, spricht Gott, und habe dich gar nicht zu leicht erfunden.

Du Volk, das die Kathedrale erfand, ich habe dich nicht zu leicht befunden an Glauben.

Du Volk, das den Kreuzzug erfand, ich habe dich nicht zu leicht befunden an Liebe.

Und was die Hoffnung angeht, sprechen wir nicht davon, – nur für sie gibt es welche.

Solcherart sind meine Franzosen, spricht Gott. Sie sind nicht ohne Fehler. Weit gefehlt! Sie haben mehr Fehler als die andern. Aber mit all ihren Fehlern sind sie mir noch lieber als all die andern mit ihren – wenn man so sagen soll – weniger Fehlern.«[13]

Das ist Péguy, und man muß den feinen Humor empfinden, der bei solchen Sätzen um sein unübersetzliches Französisch spielt. Wenn er Gott gar sagen läßt: »C'est embêtant, dit Dieu. Quand il n'y aura plus ces Français, – il y a des choses que je fais, – il n'y aura plus personne pour les comprendre.« Das ist gar nicht die geringste Freude, die seine Bücher schenken, daß man mit ihm schmunzeln und lachen muß. Auch er ist ein den Tagesereignissen naher Kampfschriftsteller. Aber doch viel reifer und gütiger als der wütige Léon Bloy. Viel humanistischer wirklich. Viel heiterer und gelöster und sachlicher.

Und nun, wo das Bild dieses Menschen vor uns zu erstehen beginnt, dieses Wanderers, um dessen Schultern die Weite des Marsches weht, und dessen Füße bauernhaft sicher auf der Erde stehen, dieses glühenden Kämpfers und unbestechlichen Richters, dieses geborenen Führers einer neuen Jugend in einer Zeit, die so am Ende ist wie 1900, – nun ahnen wir, was es hieß, als dieser Mann sich als Vorkämpfer des Christentums bekannte. Als er zur Christenheit zurückfindet, aber in welcher Fülle und Kraft! Das war nicht ein verdünnter, schüchterner und enger Katholizismus. Und vor allem kein seiner menschlichen Substanz entleerter, kein abstrakter, sondern ein »catholicisme paysan«. Ein Katholizismus der Fülle und Totalität, so daß ihn die jungen Menschen als eine Trunkenheit empfanden und als Befreiung begrüßten.

Denn wir denken nicht genug daran, wie verschüchtert und verschämt die französischen Katholiken unter der Dritten Republik geworden waren. Man hatte soviel gegen den Glauben geschrieben. Die geistigen und politischen Mächte hatten den Gläubigen alles genommen, einschließlich der Ehre. So versteckten sie sich und fühlten sich als Besiegte. Da kam Péguy. Der fürchtete sich nicht. Nicht vor den Professoren – er hatte gelernt sie zu durchschauen. Nicht vor den Sozialisten – er war selber einer der ihren gewesen – er ließ sich durch Masken nicht täuschen. Er kam aus der Weite und rief: »Platz für uns in der Polis – und im Reich des Geistes!« Das mußte wie eine Befreiung wirken.

Der katholische Glaube ist bei Péguy keine Flucht vor dem Leben, kein Herab-

[13] »Le Mystère des Saints Innocents«, S. 105 f.

setzen der Natur. Im Gegenteil, in ihm allein wird (wie bei Claudel) der ganze Kosmos bejaht, die gesamte Natur für die Gnadenwirklichkeit bereitgestellt und zu einer noch größeren Herrlichkeit, als sie aus sich wäre. Wenn wir sagten, daß Péguy ein Dichter des Menschlichen ist, dann ist er im Christlichen ein Dichter der Menschwerdung. Die Natur ist nicht gemindert, sondern unerhört geadelt und bereichert worden dadurch, daß Christus unser Bruder wurde. Es ist Täuschung, sagt er, wenn einer glaubt, er komme dadurch höher hinauf, daß er die Welt herunterstößt. Wer wirklich aufsteigen will, läßt die Welt, wo sie ist, und beginnt von ihr aus seinen Aufstieg. Das erst ist absolute Bewegung, das andere relative und nur scheinbarer Höhengewinn. Aber solche Verrechnung ist der schlimme und grundlegende Rechenfehler der falschen Frommen.

»Weil sie nicht die Kraft (und die Gnade) haben, der Natur anzugehören, meinen sie schon, sie gehörten der Gnade an.

Weil sie nicht den Mut dieser Erde besitzen, meinen sie schon, sie seien in die Tiefen des Ewigen eingedrungen.

Weil sie nicht den Mut haben, in der Welt ihren Mann zu stellen, wähnen sie schon, Gottes zu sein....

Weil sie nicht den Mut haben, sich unter den Menschen auf eine Seite zu schlagen, glauben sie auf Gottes Seite zu stehen....

Weil sie niemanden lieben, glauben sie, sie liebten Gott.

Jesus Christus aber hat den Menschen angehört.«[14]

Das ist groß gesehene Theologie: die Hineinnahme der Erdenwirklichkeit in die Erlösung. Hier steht Péguy gegen Pascal, der die Natur herabsetzt. Péguy packt die runde und volle Wirklichkeit und unterwirft sie der Gnade. In all seinen Büchern ist das so, in seinen Dichtungen und Streitschriften. Immer sieht er den Menschen positiv. Steht er auf seiten der Gesundheit. Er meint, aus einer heidnischen Seele läßt sich eine christliche machen, aber aus einer farblosen läßt sich überhaupt gar nichts machen. Darum haßt er die »Modernen« so, weil sie keine Seele haben. Die Antike dagegen wußte sehr wohl, was Seele ist.

Er hat eine Eva-Dichtung geschrieben, die man in ihrem weiten theologischen und kosmischen Wurf der Divina Commedia verglichen hat. Er hat die Freiheit des Menschen gekannt (darum liebt Gott das Gebet des freien und aufrechten Frankenkönigs Ludwig so sehr), aber er hat über das Menschenwirken die Gnade, und die theologischen Tugenden über die sittlichen gestellt. Das ist sein Jubel im »Mysterium der Unschuldigen Kinder«, daß diese kleinen Kindlein ohne bewußtes religiöses Leben aus freier Erwählung Gottes den größten Heiligen den Rang ablaufen. Man hat ihn den »Freischärler Christi« genannt und er sich selbst den »guten Sünder«. Aber seine Dichtung ist rein. Sie ist quellfrisch in dem doppelten Sinn, daß sie lauter und klar ist und daß sie eine schöpferische Frische hat, die man nicht durch Beschreibung vermitteln kann.

---

[14] »Note Conjointe«, S. 173 ff.

Er hat die Christenheit entdeckt und in ihr Johanna. Und eine Gestalt noch, die er wohl über alle geliebt hat: (und die das Knospenhafte seiner eigenen Lebendigkeit in sich trägt): die Hoffnung.

»Ich bin, spricht Gott, der Herr der Drei Tugenden.
Die Tugend des Glaubens ist eine treue Gattin.
Die Liebe ist eine Mutter voll feurigen Eifers.
Aber die Hoffnung ist ein kleines Mädchen
.... jeden Morgen sagt sie: Guten Tag!«[15]

Heiliges Frauentum von gestern und morgen

Von Oda Schneider.

I.

Heiligkeit ist feinste Horchsamkeit und Folgsamkeit auf Gottes Gnadenruf. »Aus dem Tiefsten kommende Gottwendigkeit« sagt Daniel Feuling so schön in seiner Glaubenslehre[1]. Nicht der ist heilig, der ein sich selbst gesetztes Ziel, es sei denn das der haargenauen Erfüllung göttlichen Willens, mit Anspannung aller Kräfte erreicht, sondern der »Gottgelehrige«, docibilis Dei (Joh. 6, 45). Ist aber die Heiligung eine so persönliche, ja, die allerpersönlichste Angelegenheit, fallweise zu erlauschen und zu erleiden, können wir dann einer Gesamtheit, wie es das Frauentum ist, die klare Norm, die gültige Richtschnur für Weg und Ziel der Heiligung aufzeigen?

Gott hat uns nicht beziehungslos als Einzelwesen erschaffen, sondern in Gemeinschaften gestellt. Die gewaltige Wirklichkeit des Corpus Christi mysticum ergreift den Getauften so stark, daß er außerhalb des Kräftekreislaufs dieser Gemeinschaft gar nicht leben kann. Wenn Gott nun die Menschheit differenziert in Mannheit und Frauheit, so differenziert er auch die Aufgaben der beiden Hälften. Die individuelle Einzelaufgabe steht im Rahmen einer Gesamtaufgabe des Geschlechtes, und diese wieder im Rahmen einer Gesamtaufgabe der Menschheit. Das feine Lauschen des einzelnen nach Gottes Ruf wird unvermeidlich zu einem Gemeinschaftshorchen und aus der Gottwendigkeit der einzelnen Seele ergibt sich die Gottwendigkeit der Gemeinschaftskreise. Organische Lebensverbundenheit des einzelnen mit der Gemeinschaft bringt ein gegenseitiges Stärken und Fördern mit sich. Die gesunde Zelle ist dem Körper zum Heil und in der Kraft des Körpers wächst die gesunde Zelle und heilt sich die kranke aus.

Streben wir nach der Heranbildung heiliger Frauen, so müssen wir die Frage nach heiligem Frauentum stellen und die Absichten Gottes für die Gesamtheit zu

---

[15] »Le Mystère des Saints innocents«, S. 11 f.

[1] Verlegt bei Otto Müller, Salzburg-Innsbruck-Leipzig.

erkennen suchen. Dieser Aufsatz soll einen tastenden Versuch nach dieser Richtung bringen [2].

II.

Die Decke der Sixtinischen Kapelle zu Rom zeigt von der Hand Michelangelos die mächtigen Gestalten der Propheten und Sibyllen, Verkörperungen einer am schweren Leide der Gottsehnsucht zur Schau und zum Künden des Geheimnisses herangereiften Menschheit.

Frauliche Prophetie ist älter als männliche. Lange noch ehe Gott seine Propheten erweckte, kündete mitten im Dunkel der Menschheitsnacht des Heidentums die naturhaft gewordene und auch von allen Rätseln der Natur umwitterte Sibylle. Deutlicher und richtiger als in der Literatur lebt die Sibylle im Menschheitsgedächtnis. Ihre Erscheinung und ihr Wirken durch lange Zeit, vielleicht durch Jahrtausende, war ein so tiefgreifendes religiöses Erlebnis, daß es gar nicht vergessen werden kann. Die heilige Kirche selbst schützt das dunkle Erinnern an die einzige legale Prophetie des Heidentums vor dem Verlöschen. Außer den Fresken der Papstkapelle zeugt dafür der Hymnus Thomas' von Celano »Dies irae«, durch den die prophetische Frau in die heilige Liturgie Einlaß gefunden hat: »Dies irae, dies illa ... teste David cum Sibylla«.

Diese Ehre wäre der Sibylle als einer bloßen Unheilskünderin nicht zuteil geworden. Sie mußte, sollte sie Vorläuferin und Mitzeugin amtlichen Prophetentums sein, nicht nur Unheil, sondern auch das Heil verkünden. Wie hat sie es nun verkündet?

Die Sibylle prophezeit aus Gram über die Bitterkeit ihres Mutteramtes an einer gottgetrennten Menschheit und aus Schmerz über ihre harte Mitschuld an dieser Gottgetrenntheit. Je mehr sie als Mutter fühlt, desto näher ist sie Eva, der Mutter aller Lebenden; desto mehr brennt die Reue in ihr über den furchtbaren Mißbrauch jener verantwortungsvollen Macht, die Gott der Frau übergeben hat: durch sie sollte der Mann stehen oder fallen. Er ist gefallen. Es ist ihre Schuld, wenn auch nicht ihre Schuld allein; denn er war frei. Je heißer der Reueschmerz in einer Frauenseele brennt, desto sicherer brennt er alle Schleier des Vergessens durch bis zur Urverheißung: »Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß. Sie wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihrer Ferse nachstellen« (1 Mos. 3, 15).

Hier schimmert die Hoffnung auf, hier lebt der Keim der Heilsverkündung unverlöschbar in der Natur der Frau. Auch die Heidin, die weit abgekommen ist vom reinen Eingottglauben, liest aus sich selbst ab, soweit sie wahrhaft Frau ist, wodurch das Unheil dieser Welt mit ihrer Hilfe gebrochen werden kann. Der Mann hat vielen Reichtum und damit viele Mittel, gegen das Unheil anzukämpfen; die Frau hat nur einen Reichtum und auch nur ein Mittel, dieses

---

[2] Der Aufsatz gibt einen Ausschnitt aus den Untersuchungen über die »Macht der Frau«, die im Laufe dieses Jahres bei Otto Müller, Salzburg-Innsbruck-Leipzig, in Buchform erscheinen sollen.

aber ist das mächtigste von allen: ihre Fruchtbarkeit zum Leben. Sie kann aus ihrem Schoße Leben gebären, Leben, das wieder Leben gebiert. Das Leben ist gut; denn es ist von Gott und Gott selbst heißt es wachsen und sich mehren. Wohl ist das Leben, das sie nun gebiert, ein verwundetes, ein geteiltes Leben: es trägt Liebe und Haß in sich. Doch die Liebe ist das Stärkere, ja, das Stärkste. Wo also Leben kommt und immer wieder Leben, da muß zuletzt die Liebe siegen. Einmal wird, wenn von Mutterschoß zu Mutterschoß die Sehnsucht weiter zieht, die Liebe selbst geboren werden, die allen Haß besiegt.

Mühsam tastet die Sibylle in ihrer Not durchs Dunkel ihrer Schau. Sie kann nicht rasten, ehe ihr nicht das Heil aus der Mutter gewiß ist, die Geburt des Kindes als Wiedergutmachung der unsäglich bitteren Schuld. An einer ungeheuren Hoffnung glüht das Wesen der Sibylle auf: sie will das Heil aus der Mutter künden, das Heil der Welt aus der Geburt des Kindes. Der seltsam prophetische Vers, in dem Vergil den »kommenden Knaben« grüßt, ist der Sibylle von Cumae in den Mund gelegt und weist damit deutlich auf die Quelle des Dichters hin, und auf den Kerngehalt fraulichen Kündens in der Heidenwelt.

Doch dieser Heilsverkündung fehlt noch eine Sicherung. Das Kind darf nicht aus dem Trieb nach Lust, es muß ganz aus der Liebe kommen, aus der größten Liebe. Es soll ja selbst die Liebe sein, die allen Haß besiegt. Die größte Liebe aber wohnt in der Reinheit; ja, die größte Reinheit ist die größte Liebe, als die ganz geschlossene, ungeteilte Hinwendung und Hingabe des gesamten Seins an das frei erwählte persönliche Du. Für eine solche totale Hingabe ist nur allein in Gott genügend Raum; kein Mann ist imstande, sie zur Gänze aufzunehmen. Deshalb zieht durch jede fromme Mädchenseele in der wundersamen Zeit des zagenden Erblühens zur Fruchtbarkeit, mehr oder minder deutlich, ganz flüchtig oder länger andauernd, die Sehnsucht, sich nur Gott allein zu schenken, die Sehnsucht nach jungfräulicher Empfängnis und Geburt. In dieser Sehnsucht liegt sowohl die schönste Vorübung zur Ehe, die nach Geschlossenheit der Liebe zu einem Manne verlangt, als auch zur dauernden Jungfräulichkeit, die in der Lebensbrautschaft der Seele mit Gott gegründet ist.

Wenn nun die Seherin aus ihrem gewaltigen Mutterleid an soviel Menschenelend darum ringt und danach sucht, wie sie aus sich heraus die Schuld lösen, das Heil bringen könnte; wenn sie alle Möglichkeiten durchforscht, die ihrer durch die Erbsünde verwundeten Natur als Ansatzpunkte zum Heile noch gegeben sind, dann muß sie auf die Reinheit kommen als den Triumph der Liebe gegen die Eigensucht und auf die Fruchtbarkeit als den Triumph des Lebens gegen den Tod. Der Zusammenklang der beiden ergibt das unfaßbare Phänomen jungfräulicher Geburt, er ergibt auch die unabänderliche Norm fraulicher Heiligkeit. In höchster Reinheit und höchster Fruchtbarkeit verwirklicht sich notwendig zugleich die höchste frauliche Heiligkeit.

Die Benediktinerinnenabtei auf dem Nonnberg zu Salzburg besitzt ein Bild aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, das eine seltsame Apotheose der Jungfrau-Mutter darstellt: zwölf Sibyllen deuten von beiden Seiten in stufenweiser An-

ordnung zum Throne der Jungfrau mit dem Kinde empor. So erscheint dieser Thron als vom Muttertum aller Zeiten vorausverkündet und getragen. Die zwölf begleitenden Sprüche, von Reinheit und Fruchtbarkeit handelnd, sind durchwegs apokryph; doch diese späten Nachdichtungen zeugen für eine unauslöschliche Erinnerung daran, daß in fernen Leidensepochen der Menschheit in einem naturhaft starken Frauentum die Sehnsucht nach reiner Fruchtbarkeit wie ein zartes Morgenrot der göttlichen Menschwerdung aus der Jungfrau lebendig aufgeglüht war.

So erscheint es als Gesamtaufgabe altheidnischen und alttestamentlichen Frauentums, die beiden Grundfesten der Muttermacht, Reinheit und Fruchtbarkeit, wenigstens so weit zu verkünden und zu pflegen, daß sie als Ideal ersehnbar schienen und auch ersehnt wurden. Seit der höchsten Verwirklichung der beiden Werte in der Gottesmutterschaft der Jungfrau Maria ist es nunmehr einzige, klar umschriebene Aufgabe der christlichen Frau, diese Werte nach ihrem Vorbilde in höchstmöglichem harmonischem Zusammenklange nachzubilden oder vielmehr an der in Maria gegebenen höchsten Verwirklichung nach Kräften teilzuhaben, an ihrer magdlichen Vollhingabe an Gott, an ihrer mütterlichen Hervorbringung des Erlösers in der Welt.

Wir dürfen hier, so gerne wir es täten, nicht in die Herrlichkeiten der jungfräulichen Gottesmutterschaft eindringen. Einen Augenblick nur lassen wir die Gestalt Marias aufleuchten als Sängerin des Magnificat, da sie eben schon Mutter ist und noch ganz Jungfrau, beides für immer; da sie entscheidend hochragt auf der Schwelle vom Alten zum Neuen Bunde, als Trägerin natürlichen und übernatürlichen Muttertums. Sie jubelt im Magnificat nicht nur aus dem Glück der himmlischen Gnadenfülle, sondern auch aus dem Glück ihres menschlichen Muttertums, das sie als natürliche Blüte des wahren Frauentums, ja, als höchste Blüte allen Frauentums aller Völker und Zeiten zutiefst empfand. Im Jauchzen des Magnificat löst sich die ungeheuere Spannung zwischen dem Willen zu jungfräulicher Reinheit und dem Willen zu höchster Fruchtbarkeit in Erfüllung des heiligen Lebensdienstes, den diese fraulichste Frau von ganzer Seele bejahte: eine Spannung unter der sie leidvoll herangereift war. Weder der Wille zur vollkommenen Reinheit, d. h. zum Nur-Gott-angehören, noch der Wille zur Fruchtbarkeit, d. h. zum Verbrauchen des eigenen Lebens im Dienste andern Lebens, vermochten einander nur im geringsten nachzugeben. In diese ungeheuere Spannung fällt die Großtat des Mächtigen. Ohne die leiseste Verletzung der Reinheit, ohne daß die ganz geschlossene Liebe auch nur mit einem Hauch ihre Gottunmittelbarkeit verliert, wird Maria Mutter und gebiert mehr als nur ein neues Volk; sie gebiert mit dem Gottmenschen die ganze Menschheit neu für Gott. Reinheit und Fruchtbarkeit bleiben, in der Gottempfängnis aus der Spannung zur Einheit erlöst, miteinander bestehen. So wird Maria die mächtigste Mutter nicht nur in höchster Steigerung natürlicher Muttermacht im leiblichen Gebären, sondern, als immerwährende Jungfrau, in der

Emporhebung dieser Macht auf eine ganz neue Wirkebene, die übernatürliche, die himmlische.

III.

Im großen Advent der Menschheit, in der Zeit auf Christus hin, hat das gesamte Frauentum die zweite Komponente des Muttertums, die Fruchtbarkeit, treuer bewahrt als die erste, die Reinheit. Der Wille zur Fruchtbarkeit blieb von Eva an inmitten all der Schmerzen und Opfer, die leibliches Muttertum fordert, immer kraftvoll lebendig. Das Ideal der Reinheit hingegen ging wohl nie völlig unter und durfte nicht untergehen um der Liebe willen, die durch die Reinheit geschützt werden soll und die gerade für die schwere Leistung des Lebensdienstes so unerläßlich ist; doch es erscheint stärker getrübt als das Ideal der Fruchtbarkeit. Ehrfurcht vor der Vestalin leuchtet zwar immer wiederkehrend, aber doch als ein seltenes, fast fremdartiges Gestirn durch die Nacht der heidnischen Sittenverderbnis. Das Dunkel war auf diesem Gebiete oftmals so dicht geworden, daß, in einer völligen Verkennung wahrer Werte, die wahllose Hingabe der Tempelmädchen an jeden Fremdling als sakraler Kult, als fromme Tat, ja, als Bereitschaft, den Erlöser zu empfangen – denn jeder Fremdling konnte der unbekannte Gott sein –, angesehen wurde. Dagegen hören wir aus dem gesamten vorchristlichen Frauentum trotz unerhörter Entrechtungen, Unterdrückungen, Versklavungen, deren Ausläufer bis ins auserwählte Volk hineinspielen und alle unsere Phantasie übertreffen, niemals von einem allgemeinen Aufschrei, einer Empörung gegen Vernichtung der Persönlichkeit und Entwürdigung des Menschentums der Frau, wir hören nichts von einem weiblichen Spartakistenaufstand; wir hören nur das bittere Klagen und Weinen der Kinderlosen. Darin lag allein die Schmach, die unerträglich war; der Schmerz, der keinen Trost annahm. Alle andere Schmach schloß die Frau nicht vom Gesamtberuf ihres Geschlechtes aus, durch ihr Gebären Anteil zu haben an der einstmaligen Geburt des Erlösers, aus dem Schoße der Jungfrau. Jeder Mutter leuchtet ein Schimmer von Erlösung auf, wenn sie das neugeborene Kind im Arme hält. Nicht nur, weil ihre Schmerzen vorbei sind; sondern auch, weil über dem Kinde ein Himmelsglanz von Unschuld, Friede und Freude liegt. Im auserwählten Volke lag für die Frau der ganze Gottesdienst in der Mutterschaft beschlossen. Freilich war bei ihm das Ideal der Fruchtbarkeit vom Ideal der Reinheit deutlich durchstrahlt. Dennoch fehlte es gar sehr an Reinheit; wir denken an Maria von Magdala und ihre Gefährtinnen. Wir denken an die Notwendigkeit, mit Steinigung zu strafen, wenn die Ehe gebrochen wurde. Gegen die Flucht vor der Mutterschaft hingegen brauchten keine Strafen angewandt zu werden.

Reinheit ist als Hort der Liebe, die ohne sie zersetzt und verkehrt wird, immerzu die erste Grundfeste des Muttertums. Und als nun die erlöste Frau in der Kraft Christi nach dem Vorbilde der Jungfrau-Mutter das Vollmuttertum aus Natur und Gnade verwirklichen sollte, galt es zuerst, die Reinheit in

ihrem Werte zu erkennen, zu lieben, zu zeigen, zu bewähren, aus dem Ideal in die Wirklichkeit überzuführen.

Heiliges Frauentum kann sich nicht anders verwirklichen als in heiligem Muttertum. Eine Frau kann nicht heilig werden in der Flucht vom Muttertum hinweg, sondern nur in der Bereitung und Erfüllung natürlich-übernatürlichen Vollmuttertums im Gebären und Nähren natürlichen und übernatürlichen Lebens, im Gebären und Nähren leiblicher und geistiger Weise zur Hervorbringung der Menschheit als des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist.

IV.

Dieser unserer Behauptung, daß heiliges Frauentum immer nur auf die Mutterschaft hin verwirklicht werden kann, scheint das Heiligenverzeichnis unserer Kirche geradewegs zu widersprechen. Es kennt dem Namen nach offiziell außer der Gottesmutterschaft keine heilige Mutterschaft. Die kirchliche Einteilung der Heiligen in bestimmte Kategorien, nach der die Liturgie in Missale und Brevier sich richtet, ergibt ein ganz eigentümliches Bild. Als männliche Heilige nennt sie: den Apostel, den Evangelisten, den Martyrer, den Kirchenlehrer, den Bekennerbischof, den Abt, den Eremiten und den Bekenner, der nicht Bischof ist. Über diese bloß negative Bezeichnung des Priesters und Laien dem Bischof gegenüber könnte man auch nachdenken; uns interessiert indessen diesmal nur die Frauenheiligkeit.

Die von der männlichen Aufgabe unterschiedliche Aufgabe der Frau kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß die männlichen Kategorien nicht ohne weiteres frauliche Entsprechung finden. Nicht einmal die »Bekennerin« steht dem einfachen »Bekenner nicht Bischof« gegenüber, obwohl die Frau ganz so zum Bekennen verpflichtet ist wie der Mann. Auch entspricht dem Abte keine Äbtissin, wie es leicht sein könnte. Gegen acht männliche Kategorien finden wir nur zwei weibliche. Martyrin und Jungfrau. Das bezeugt zuerst eine geschlossene gegenüber einer vielfältigen Aufgabe. Die Ehre des Martyriums teilt die Frau mit dem Manne und damit ist der ebenbürtige Anteil an der Liebe Christi, die im Kreuze Christi ihren Triumph feiert, erwiesen. Das gemeinsame Martyrium von Mann und Frau bezeugt für den Christen in gewisser Sicht eine fast engelhafte Übergeschlechtlichkeit, wie sie Paulus im Galaterbrief ausdrückt: »Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib. Ihr seid alle eins in Christus Jesus« (3, 28). In der Sicht des geschlechtsbestimmten Menschen aber, den der Christ doch auch weiter darstellt, gibt es für die Frau nur eine Kategorie: Virgo. Für alles übrige hat die Kirche noch keine Sprache, kein Wort. Als gäbe es das Wort »Mater« nicht, so sagt sie wie hilflos, wo sie nicht Virgo sagen kann: non Virgo, oder gar: nec Virgo nec Martyr ... und dennoch heilig! Möglich erscheinen ihr noch die Bezeichnungen Witwe oder Büßerin (Maria Magdalena) als eine Art Rückkehr zum jungfräulichen Stande. Der größte Jubel klingt in den liturgischen Texten

dort auf, wo die doppelte Krone des Martyriums wie der Jungfräulichkeit errungen wurde, ja, die Krone des Martyriums um der Wahrung der Jungfräulichkeit willen. Das gibt dem heiligen Heldentum einer Agnes, Lucia, Agatha, Cäcilia den eigenen Schimmer, daß sie in ihrer strahlenden Jugendschönheit, begehrt und umworben von allen Genüssen der Welt, stark und rein geblieben sind. Rein, nicht, weil sie der Liebe entsagten, um sich stolz auf sich zurückzuziehen, sondern weil sie dem himmlischen Bräutigam den ganzen Reichtum ihrer unversehrten Liebe schenkten. Und das macht erst im Vollsinne zur Virgo, diese Hingabe an Gott, die Gottvermählung. Vermählung aber zielt immer auf Fruchtbarkeit. Also ist in der Jungfrau die Mutterkraft schon mitgegeben, die Kraft, aus Gott dem Leben zu dienen, sonst ist es keine volle Jungfrauschaft. Man muß nur die zärtlichen Liebesworte lesen, die unsere heilige Liturgie etwa St. Agnes in den Mund legt: »Christus ist mein Geliebter; in sein Gemach darf ich eintreten; ... seine Leier jubelt mir lieblich entgegen. Wenn ich ihn liebe, bin ich keusch; wenn ich ihn berühre, bin ich rein; wenn ich ihn aufnehme, bin ich Jungfrau« (Responsorium vom Fest). Keuschheit ist die Sammlung und Bereitschaft für den Geliebten allein. Reinheit ist die gesammelte Hingabe an ihn. Jungfrauschaft die Vollendung der Gottvermählung: cum accepero, Virgo sum.

Indessen kommt diese blühende, jubelnde Liebe zum göttlichen Gemahl nicht immer so beglückend zum Ausdruck. Wo sich die Jungfräulichkeit nicht im blutigen Martyrium, sondern im stillen Heldentum des Klosterlebens bewährt, da wiegt der Eindruck des Entsagens vor, des Hinwegstrebens von der Welt, des Verneinens irdischer Freude. Agnes hört schon die himmlische Leier, sieht schon das Funkeln der himmlischen Krone, fühlt schon die Süßigkeit der Gottumarmung. Sie glüht ihrer himmlischen Hochzeit stürmisch entgegen. Was sie indessen im Ertragen der schweren Folter bis zum Tode erleidet, das erleidet die stille Nonne in einem nicht minder schweren, langen, zähen Verzichten und Vernichten und Hinwegsterben von der Welt. Das Positive ihrer Gotthingabe bleibt unter dem Schleier verhüllt, der sie von allen irdischen Freuden trennt. Es ist aber da, es muß da sein, sonst kann von keiner vollen Jungfräulichkeit, geschweige denn von Heiligkeit die Rede sein. Wie wenig im Sich-versagen allein schon Heiligkeit liegt, das zeigt die Gestalt der heidnischen Amazone.

Die Amazone steigert im Heidentum, da das Bild der Virgo-Mater noch nicht voranleuchtete, die eine Komponente des Jungfräulichen, das Sichbewahren, zu jener stolzen, kalten Selbstbehauptung, die Keuschheit nur mehr will als herbe Unberührtheit, nicht mehr als keusche Fruchtbarkeit. Weil der Mann die Liebe der Frau so oft treulos mißbraucht, strebt sie nicht mehr den geistigen Schutz geregelter Zustände und reiner Gesittung in der Ehe an, deren Zwang sich der Mann im trotzigen Bewußtsein höherer physischer Kraft doch nur ungern beugt; will *er* nicht das Joch der Liebe, dann will *sie* auch nicht mehr das Joch der Gewalt. Sie will selbst stark sein, um männlichen Schutzes nicht mehr

zu bedürfen. Sie will Kraft gegen Kraft setzen, Waffe gegen Waffe. Sie will, weil sie die Preisgabe scheut, auch die Hingabe nicht mehr. Um ihre Herrschaft zu behaupten, will sie keinem dienen; um keinem zu dienen, will sie keinen lieben; um keinen zu lieben, haßt sie alle. In Panzer und Schwert steht die Amazone vor uns, keusch aber grausam, also nicht mehr Mutter und damit nicht mehr Frau nach dem Gedanken Gottes und ihrer wahren Macht und Würde verlustig. Der Mond ist ihr Symbol als nächtlich einsames Gestirn, das ständig vor der Sonne flieht, der dauernden Verbindung feind, kalt und unerbittlich.

Wohl kann auch eine heilige Jungfrau die kühle, herbe Seite ihrer Bewahrungskraft deutlicher zur Schau tragen als die liebende Hingabe an den allein Erwählten, an Gott; doch diese Hingabe muß da sein oder muß Ziel sein, sonst gibt es keine Heiligkeit. Lauschen wir nur in den Klang fraulicher Weichheit, die den Liebesworten der strengen Frauengestalten entströmt, Gertruds und Mechthilds und Hildegards. Die Herbheit der großen Teresa von Jesus scheint sich von der bräutlichen Haltung der kleinen Therese deutlich abzuheben und doch sind ihre eigensten tiefsten Worte nichts als Liebesseufzer; denn ihr Herz ist nicht unversehrt, sondern vom Flammenpfeil des Cherubs durchbohrt. Hingegen fehlt es der kleinen Therese auch nicht an einer unerbittlichen Härte, ohne die sie die Kraft zur Victima-Haltung nicht hätte erringen können.

Pflanzschule für das Gedeihen des jungfräulichen Heiligentyps war normalerweise das Kloster. Unter den kanonisierten Heiligen nehmen die Ordensfrauen, unter ihnen wieder die Gründerinnen und Reformatorinnen, einen so weitaus überwiegenden Raum ein, daß die in der Welt lebenden, ein paar Fürstinnen und Mägde, daneben fast verschwinden. Verheiratete suchen nach dem Tode des Gatten ehebald das längst mit heißer Sehnsucht verlangte, oftmals schon als Witwensitz vorgesehene Kloster auf, wie Franziska Romana, Johanna Franziska von Chantal, Katharina von Genua und andere. Es ist zweifellos im großen und ganzen das Bild der Weltflucht gegeben. Doch diese Weltflucht ist nicht Ziel, sie ist Bereitung, wie für den einzelnen so auch für die Gesamtheit; denn wir leben nicht nur unser Einzelleben in Entwicklungsphasen, sondern auch das Gemeinschaftsleben des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist. An der Gesamtheit dieser mystischen Person Christi mußte nur zuerst einmal das stark herausgearbeitet und befestigt werden, was dem Heiden am meisten fehlte, die Freiheit von der Welt und ihrer Sinnenhaftigkeit. Auch der heilige Mann drängt in dieser ersten Zeit vielfach hinweg von der Welt. Auch bei ihm geht es um Reinheit; doch auch um Bezähmung des Machtwillens, des Forschungsdranges, der Eroberungslust, der Ruhmgier. Bei der Frau geht es um Reinheit ganz allein. Sie soll Virgo sein. Sie soll das blütenhaft Geschlossene, das unberührbar Herbe, das keusch Erhabene an sich tragen als eine Kraft, die zur Höhe weist, als einen Stolz, der unnahbar macht, als eine geheimnisvolle Kühle, die heilend und klärend wirkt. Der Blick ist auf Gott gewandt, der Fuß rührt nur leicht an den Erdenstaub. Alle Tränen und alle Wonnen sind verhüllt und geheiligt für Gott.

Wir sehen die Schönheit dieses Bildes, wir fühlen seine Gefahr. Es ist noch nicht das Bild Marias, der Virgo=Mater. Es ist nur die Vorstufe dazu, die Virgo allein. Es war eine ungeheure Leistung erbsündiger Menschheit, wenn es erreicht wurde, es wirkte wesenhaft formend auf den mystischen Leib der Kirche ein. Es wurde und wird von diesen Frauen Reinheit verwirklicht in einer Fülle, wie sie vor Christus und Maria undenkbar gewesen wäre. Freilich scheint es, als wäre die Unsittlichkeit in der Welt seither nicht geringer geworden. Doch das Bild trügt; es gehört zu den großen Lügen Satans. Wir wissen aus der Geheimen Offenbarung Johannis, daß zum Weltende das »Weib auf dem scharlachroten Tiere mit dem Becher voll der Greuel und Unzucht in der Hand« den Schauplatz so beherrschen wird, daß es aussieht, als gäbe es nur sie allein. Indessen reift im Stillen die Heiligkeit ihrer Vollendung zu.

Gott rief bis auf unsere Zeitepoche alle Jungfrauen, die Ihm allein angehören wollten, ins Kloster. Die Welt hatte keinen Platz für sie. Wie zu Marias Zeiten war auch noch im Mittelalter die Ehelose in der Welt ehrlos, außer als Magd unter einer strengen Hausfrau Zucht. Der gütige Vater hat damals den Kindern diese Freiheit noch nicht aufgelastet. Doch *weil* in den Klöstern Reinheit in Fülle wuchs, und weil nichts an verwirklichten Werten im Gesamtleibe Christi verloren geht, so erstarkte indessen die Kraft und Gott lastet heute den Frauen diese Freiheit auf. Damit sind wir einen unschätzbaren Schritt weiter gekommen in der Verwirklichung des fraulichen Vollideals: Virgo=Sponsa=Mater.

Gott ist es, der die Jungfrauen zu Müttern entfaltet, sie fruchtbar macht zu heiligem Lebensdienst. Gottesbrautschaft, das bedeutet ein blühendes Liebesleben zwischen Schöpfer und Geschöpf; das bedeutet immer jungfräuliche Mutterschaft an Christus durch die Mehrung des Gnadenlebens seines mystischen Leibes.

Es ist nun interessant zu beobachten, wie die große Liebe, die die Frau zuerst hinwegtreibt von dieser sündigen Welt, damit sich die Ablösung vollziehe, die Reinheit verfestige, die Virgo in der kühnen Freiheit gnadenhafter Triebbeherrschung erstehe, – wie diese selbe große Liebe sie nun allmählich wieder zurücktreibt in die Welt, um die gewonnene Kraft ganz hinzugeben im mütterlichen Dienste an den Seelen. Schon für die große Teresa war es hart, die Freiheit zu apostolischer Tätigkeit in der Welt nicht zu besitzen. Sie glühte vor Verlangen, mitten im Leben am Heile der Seelen wirken zu können und am liebsten wäre sie durch die Welt gezogen, um Gottes Erbarmungen zu verkünden. Da sie dies nicht konnte, wollte sie »wenigstens«, wie sie sagte, einige auserwählte Seelen um sich versammeln, die der Armut, der Zurückgezogenheit, dem ständigen Gebete und der Strenge der ersten Satzungen sich weihen wollten. Die Möglichkeit der Verbindung von äußerer Tätigkeit und Beschauung schwebte ihr als Ideal vor, das der Frau ihrer Zeit noch unerreichbar blieb. Auch Franz von Sales und Franziska von Chantal kämpften noch vergeblich um die Rückkehr der Virgo in die Welt zur Entfaltung ihrer mütterlichen Kräfte. Mary Ward war fast Martyrin dieses Kampfes. Der Häresie, deren sie im Streben nach Neue=

rungen fälschlich verdächtigt wurde, waren ja die frühesten Vorkämpferinnen der Befreiung, die Beghinen des 13. Jahrhunderts, wirklich allzu leicht erlegen. Die göttliche Vorsehung hielt noch zurück. Lebensprozesse müssen allmählich verlaufen. Die Zeit war noch nicht reif. Am Vorenthalten des Ersehnten sollte noch die Kraft der Liebe wachsen. Endlich fand Gott die Virgo stark genug, standzuhalten mitten in der Welt. Allmählich lockerten sich die Riegel der Klausur, verwehten die Schleier, schwanden die Bindungen und der Weg ward frei. Die Barmherzigen Schwestern hatten sich Bahn gebrochen. Damit konnte nun zur ersten Komponente fraulicher Heiligkeit in der Gefolgschaft Marias auch die zweite zur vollen Entfaltung kommen, die Mütterlichkeit.

Wohl sind die Kategorien der heiligen Liturgie heute immer noch beschränkt auf »Martyr, Virgo, Vidua«; vielleicht aber ist die Kategorie »Sponsa=Mater« schon auf dem Wege zur Bezeichnung eines heiligen Vollmuttertums. Auf die Kategorie »Virgo« würde dadurch ein stärkeres Licht zurückfallen und sie bekäme eine neue Fülle durch die ungeahnt machtvolle Entfaltung fraulichen Apostolates als eines geistigen Muttertums am Volk.

V.

Das bisherige Fehlen der Bezeichnung »Mater« kann nicht bedeuten, daß es noch kein heiliges Muttertum gegeben hätte. Aus heiligem Muttertum leben doch fast all die Martyrer, Bischöfe, Bekenner, Kirchenlehrer. Die Martyrerakten berichten erschütternd von Müttern, wie der des Jüngsten der vierzig Martyrer oder der des hl. Symphorianus und anderer, die bebend der Marter ihrer Söhne beiwohnten, bebend vor Angst, das Kind könnte wanken und so die ewige Krone verlieren. Die eine trägt gar das sterbende Kind den Leichen seiner Gefährten nach, nur damit es nicht diese heilige Gefährtenschaft verliere.

»Sancta Monica Vidua« steht im Missale. Und doch war Monika nicht so sehr als Witwe, denn als Mutter heilig. Weitaus überwiegend lag auf diesem Gebiete ihre große Liebesleistung. Warum nur hat die heilige Kirche noch keinen Ehrentitel für solches Mutteramt, das wahrlich ein Christusgebären genannt werden kann? ... Vielleicht weil einer der kostbarsten Werte dieses heiligen Amtes in seiner stillen Verborgenheit liegt, in seiner vollen Selbstlosigkeit. Gott ehrt die Eigenart wahrhaft mütterlichen Liebens und Leidens, indem er den Ruhm des heiligen Sohnes verkündet und den der Mutter in seinem Herzen verschweigt. Die wahre Mutter will es ja selbst nicht anders. Wir könnten zwar sagen: jeder Heilige will das, verschwiegen sein, damit nur Gottes Ruhm erstrahle. Die Mutter aber will doppelt verschwiegen sein, um Gottes und um ihres Kindes willen. Diese Eigenart achtet Gott und dadurch betont er auch, wie wesenhaft solche Haltung zum wahren Muttertum mit dazu gehört. Einzelne Muttersnamen strahlen wohl auf; doch der hellste von ihnen, der Name Maria, strahlt nur, um gleich dem Morgenstern von der Sonne des Gottkindes überstrahlt zu werden. So will auch der Name Monikas von dem des Augustinus überstrahlt werden. Unzählige aber bleiben ganz unbekannt und un=

genannt und das wird und soll fortbestehen bis zur letzten Mutter, die ihr Kind das Beten lehrt.

Unsere Zeit bringt die schönsten Beweise für das Weiterblühen solcher Mutterheiligkeit. Hätten wir denn einen heiligen Don Bosco, wenn es keine Mamma Margareta gegeben hätte? Wie kann behauptet werden, die Frau habe die moderne Heiligkeit noch nicht erfaßt, wenn sie fähig ist, Mutter des modernen Heiligen zu sein, Mutter im vollen Sinne des Wortes, nicht nur gebärend, sondern auch kündend, lehrend, formend? Darin liegt sozusagen die »ordentliche«, zeitlose und daher immer moderne Mutterheiligkeit: Erdreich, mitschaffendes Erdreich für die junge Saat der Heiligkeit zu sein, zu höchst belohnt im Sieg ihres Kindes, zutiefst beglückt gerade in der eigenen namenlosen Verhülltheit, der Haltung reiner Dienstbarkeit am Leben. Diese Art von Mutterheiligkeit läßt sich nicht leicht fassen, da sie nur mittelbar aufscheint, in den heiligen Söhnen. Die heiligen Söhne selbst sind sich ihrer zutiefst bewußt, und vor Gott hat sie gewiß ihr ganz eigenes Leuchten. Damit ist der Mutter genug geschehen. Das Übersehenwerden von anderer Seite stört sie nicht.

Doch scheint die außerordentliche Not der Zeit nach außerordentlichen Formen der Mutterheiligkeit zu verlangen, die wohl zu sichtbaren Prägungen führen werden und auch zum Teil schon geführt haben, und zwar auf allen drei großen Wirkgebieten der Frau, im Haus, in der Welt und im Kloster.

VI.

Der große Ruf der Zeit geht nach der mütterlichen Frau und der große Zug fraulicher Heiligkeit geht bei selbstverständlich vorausgesetzter Reinheit auf die Entfaltung des Vollmuttertums im Sinne Marias. Wie einst der Ton auf Virgo lag, so liegt er heute auf Mater. Wie einst schon die Mütterlichkeit mitgegeben war, so ist heute die Reinheit in und außer der Ehe das unerschütterliche Fundament zur Vollentfaltung marianischen Frauentums.

In früheren Menschheitsepochen war der Frau im allgemeinen durch die erbsündige Unordnung der Natur wohl, wie wir schon sagten, der Wert der Reinheit, nicht aber der Wert des Muttertums verdunkelt worden. Erste Aufgabe des Christentums war also, den Wert der Reinheit klar herauszustellen. Der von Gott zugelassene Gegenschlag Satans ist ein Übergreifen der Verdunkelung auch auf das Muttertum. Es wird von unzähligen »unnatürlich« gewordenen Frauen nicht mehr als Wert, nicht mehr als Inhalt und Glück des Lebens erkannt. Es wird überdies durch die Verengung des Lebensraumes und die Knappheit der Lebensmittel, namentlich in den Riesenstädten, tatsächlich so erschwert, daß oftmals heiliges Heldentum dazu gehört, es noch auf sich zu nehmen. Es gibt dieses heilige Heldentum im christlichen Volke. Als mütterliches Heldentum drängt es nach demütiger Verborgenheit und nicht nach Offenbarwerden. Es macht kein Wesen aus sich und will auch kein Wesen aus sich machen lassen. Doch Gott wird dafür sorgen, daß zur Ermutigung der vielen Schwachen, Ringenden, mühselig Leidenden einige Namen wegweisend kenntlich werden

und angerufen werden können. Einen Auftakt dazu bietet etwa schon die selige Anna Maria Taigi, die 1836 siebenundsechzigjährig als Gattin eines Herrschaftsdieners, Mutter von sieben Kindern und Großmutter einer anwachsenden Enkelschar zu Rom als Heilige verschieden ist. Es war Gottes Wohlgefallen, dieser einen aus unzähligen ähnlich belasteten Müttern, die in enger Wohnung mit knapper Not eine ganze Schar anvertrauten Lebens, alt und jung, versorgen mußte und nur mit höchster Anspannung aller Körper- und Seelenkräfte die Aufgaben zu bewältigen vermochte, – es war Gottes Wohlgefallen, diese eine, die Seiner Liebe völlig Raum gab, mit hohen mystischen Gnaden auszuzeichnen, die nicht verborgen bleiben konnten. Modern ist nun an Anna Maria dieses: niemals flammt in ihr, wie es so naheliegend erscheint, die Klostersehnsucht auf: nicht in der Mädchenzeit, nicht in der Ehezeit. Sie bangt trotz der außerordentlichen Gottberührung nicht nach Einsamkeit und Weltferne der Klausur, nicht nach Sammlungsstille und ungestörtem Gebet. An der mystischen Gottestätigkeit in ihr wuchs nur ihr Eifer, den alten Eltern Ehrfurcht, dem schwierigen, eigensinnigen Gatten Gehorsam, den lebhaften Kindern mütterliche Pflege, allen aber die Fülle der Liebe zu geben, die sie aus Gottes besonderer Zärtlichkeit gewann. Sie war nicht Mutter von Heiligen, sondern heilige Mutter in einer Familie, in der man auch hätte verzweifeln können, da es an schweren Lasten und Enttäuschungen nicht fehlte. Die Zeit für Gebet und Bußwerk gewann sie hinzu, indem sie allnächtlich nicht mehr als zwei bis drei Stunden schlief; sie schöpfte aus dem Gebet mehr Kraft, als sie aus dem Schlaf hätte schöpfen können, nicht eigenmächtig, sondern durch Gottes Macht. All diese Kraft aber galt dem Muttersein in der Familie, dem Haushalt, dem Heimschaffen. Sie mühte sich um Behaglichkeit und gute Kost und um die gotterfüllte Atmosphäre ihres Heimes. Weshalb sollte sie hinwegstreben vom Kreuz dieser Ehe, da ihr zartes Brautschaftsverhältnis zu Jesus dadurch nicht im leisesten verschattet, sondern nur verinnigt wurde? Denn jeder Handgriff ihres Mutterdienstes vereinte sie ja mit Ihm in der Erfüllung des Vaterwillens.

Wie reiht sich nun die 1920 selig gesprochene Anna Maria Taigi in die gewohnten kirchlichen Kategorien? Sie ist nicht Martyrin, nicht Jungfrau, nicht Witwe – ihr Gatte überlebte sie um zwölf Jahre und konnte beim Seligsprechungsprozeß wertvolle Zeugenschaft leisten –; sie ist auch nicht Büßerin, wie Maria Magdalena oder Margareta von Cortona. Sie ist Gattin und Mutter, Sponsa-Mater! Und sie ist nicht trotzdem heilig, sondern eben dadurch! Lassen wir nur die Zeit dahingehen und die Kirche hat sicher ihre Mutterliturgie, die ja in der Brautmesse schon angestimmt ist, und sie wird die tägliche Verlesung des Martyrologiums nicht nur, wie heute, mit den Worten schließen: »Und anderwärts eine große Anzahl anderer heiliger Blutzeugen und Bekenner, sowie heiliger Jungfrauen«, sondern sie wird noch beifügen: »und Mütter«.

VII.

Es war von Anbeginn eine der ungeheuren neuen Möglichkeiten des Christentums, der Muttermacht der Frau, die sich gründet auf Reinheit und Fruchtbarkeit, über die unveränderlich und unveräußerlich fortbestehende Grundzelle dieser Werte, über die Familie hinaus, auch die gesamte Menschheit anzuvertrauen. Das konnte geschehen, indem der Blick der Familienmutter gerade an den Nöten der eigenen Blutsgemeinschaft lernt, sich auf alle menschliche Hilfsbedürftigkeit auszuweiten. Im Idealbild der »mulier fortis« Salomos ist die Haltung schon klar vorgesehen; denn diese »starke Frau« öffnet »ihre Hand den Hilflosen und hält ihre Handflächen schützend über die Armen«. – Bei St. Elisabeth war dieser Mutterdrang zu allem Menschenelend hin so groß, daß sie vom Strom der Liebe über die Sorge bloß für die eigenen fürstlichen Kinder hinausgerissen wurde, nicht ihr Muttertum verratend, sondern es durch gnadenhafte Fähigkeit unendlich setzend. – Einer wachsenden körperlichen und seelischen Verelendung der Menschheit kann indessen dieser Überschuß an mütterlichen Kräften über den an sich schon harten, aufreibenden Familiendienst hinaus nicht mehr genügen. Es müssen Persönlichkeiten ganz für das Menschheitsmuttertum freigestellt sein. Und hier setzt das eigentlich Neue des Christentums für die Frau ein, ihre Vollerlösung und Vollbefreiung zur unbedingten Entfaltung reinen Muttertums in jungfräulichem Dienst an der Menschheit.

In der außerordentlichen Geisteserglühtheit des Urchristentums stand die Frau, verheiratet oder ehelos, frei dem Apostel zur Seite in Ausübung ihres eigenen ergänzenden Apostoldienstes nach Art geistigen Muttertums an den Bekehrten. Damals gab es keine Klausur, es konnte keine geben und brauchte keine zu geben. Mit dem nötigen Einfall der Nüchternheit des Alltags, der nicht mehr so sehr als Vorabend der Parusie erschien, sondern auf lange Sicht hin Alltag bleiben sollte, fing die ernste Schule der Erziehung an. Die Freiheit wurde eingeschränkt, die Klausur errichtet, als erstes Pensum die Weltablösung und Reinheit aufgegeben, wir haben es schon gesehen.

Die erste Rückkehr in die Welt zur Ausübung geistigen Muttertums erfolgte vor gar nicht langer Zeit zuerst korporativ, d. h. zumeist in geistiger Gemeinschaft: Erziehung, Krankenpflege, Mission wurden Ziele neugegründeter Frauenorden. Allmähliche Umschichtung der gesellschaftlichen Bindungen gaben die Frau schließlich auch als Einzelmenschen frei und die jungfräuliche Streiterin für Christus mitten in der Welt, wie sie Ida Görres-Coudenhove so gut zu schildern weiß, wurde möglich und wirklich. Hier bildet sich nun nach und nach, wir dürfen dabei nicht ungeduldig sein, die Menschenform für eine ganz neue, eine zukünftige Prägung der Frauenheiligkeit. Das gab es früher legaler Weise nicht: die einsame Frau in der Welt. Das gibt es heute in Massen. Das gibt es unfreiwillig, freiwillig und halbfreiwillig. Das gibt es leidvoll ertragen oder sogar als unerträglich mit Gewalt verneint. Das gibt es freudig erwählt und bejaht. Das gibt es ergeben angenommen und, so gut es gehen will, zum besten gewendet. Was ist nun der Sinn all dieser Frauenschicksale?

Einsames Frauentum an sich ist sinnlos. Die Frau ist zum Menschen hin erschaffen, sie muß Gefährtin sein, Helferin, Heilerin, Magd und Mutter. Ihre Liebe ist zu reich, um nur in sich selbst zu ruhen. Auch für die einsame Frau in der Welt gibt es keinen andern Beruf als den Mutterberuf, den heiligen Dienst am Leben. Und dies ist nun die zweite Erlösung der Frau: als Mensch wurde sie zum Gotteskind erlöst, als Frau zur absoluten Mutter.

Seitdem das Muttertum nicht mehr an leibliches Gebären notwendig gebunden erscheint, wie vor Christus, seitdem Jesus selbst vom Kreuze herab durch die Zueinanderweisung von Maria und Johannes der geistigen Mutterschaft volle Gültigkeit gegeben hat – denn Maria hat Johannes nicht geboren und soll doch seine Mutter sein wie er ihr Sohn –, seither ist keine Frau mehr von der Teilnahme an Muttermacht und Mutterglück ausgeschlossen.

Dieser geistigen Mutterschaft kommt eine ganze Reihe von Vorzügen zu und sie könnte als eine der Christin besonders gemäße Art der Mutterschaft erscheinen; denn sie vereinbart sich mit der von Jesus selbst geheimnisvoll betonten Ehelosigkeit; sie erwählt Ihn, als den himmlischen Bräutigam zum alleinigen Erwecker des Lebens in der reinen Seele. Die engen Grenzen leiblicher Fruchtbarkeit dehnen sich zu ungleich größerer Wirkungsweite; jedes Leben ohne völkische oder soziale oder geschlechtliche Scheidung, jedes Leben, das des Dienstes bedarf, ruft aus eben dieser seiner Bedürftigkeit die mütterlichen Kräfte zur Tätigkeit auf. In diesen Vorzügen geistiger Mutterschaft könnte nun sogar die Gefahr einer möglichen Reaktion gegen die frühere Alleingeltung leiblichen Muttertums liegen. Doch die Natur der Frau begegnet dieser Gefahr aus sich selbst: Sehnsucht nach dem eigenen Kinde vom geliebten Manne empfangen, unter dem Herzen getragen, mit Schmerzen geboren, an der Brust genährt, – diese Sehnsucht stirbt in der echten Frau nicht aus. Ja, der Verzicht ist so schwer, daß er ohne besonderen Gnadenbeistand nicht bejaht werden kann. Gerade dieses unausweichliche Leid aber gibt dem geistigen Muttertum die Substanz zur Heiligkeit.

Die ausdrückliche Konstituierung geistiger Mutterschaft bedeutet für die Frau eine unschätzbare Befreiung und eine unverlierbare Sinngebung für jedes Frauenleben. Aber auch eine bedeutsame Steigerung der mütterlichen Grundverantwortung für jedes Leben ist mitgegeben. Immer müssen alle Kräfte bereit sein, der Ganzheit des Lebens zu dienen. Es versteht sich von selbst, daß an einem Zurückscheuen vor den Beschwerden leiblicher Mutterschaft dort, wo diese sich entfalten soll, in der Ehe, auch das geistige Muttertum verkümmert. Eine willkürliche Ablösung der einen Mutterschaft durch die andere ist nicht möglich. Jede Überbetonung des Geistigen entfernt vom Muttertum, jede Überbetonung des Leiblichen hingegen vom Christentum. Gelöst ist die Aufgabe einzig in der Teilnahme an der gottunmittelbaren Fruchtbarkeit der Jungfrau-Mutter.

Die apostolische Tätigkeit der Frau in der Katholischen Aktion muß noch ganz neu erkannt und geformt werden als geistiges Muttertum in dem Sinne, daß jede Gnadenempfängnis Lebensempfängnis unmittelbar von Gott ist. An Stelle

der Geburt tritt die Gnadenvermittlung, das Ausströmen und Weiterströmen empfangenen Lebens in die Gemeinschaft.

Die fraulíche Form des Einzelapostolates – »einzeln« nur so weit wie ein Christ, der wesenhaft gemeinschaftsgebunden ist, überhaupt einzeln wirken kann – ist heute noch nicht voll gefunden. Die Frau leistet heute vielfach Pioniertätigkeit an Stelle des noch zögernden männlichen Laien und sie übernimmt dabei vielfach männliche Tätigkeitsformen, vorwiegend Reden, Schreiben, Organisieren, weil ihre eigenen noch nicht richtig erschlossen sind. Sie zu erschließen, das ist Aufgabe des heiligen Frauentums in Gegenwart und Zukunft.

Wie die Menschheit insgesamt, so schmachtet auch die Christenheit nach der mütterlichen Form des Helfens und Dienens. Das Charakterbild der einsamen oder auch in Gemeinschaft gefügten ehelosen Frau in der Welt wird daher, bei aller innersten Unnahbarkeit und heimlichen Würde, doch mehr den Zug der Mater tragen müssen als der Virgo: mehr gütig als herb, mehr schenkend als bewahrend, mehr sich selbst vergessend als sich selbst behauptend, mehr hingeneigt als aufgerichtet. Güte als Siegel der Mütterlichkeit wird mehr ausstrahlen müssen als Strenge der hochgegürteten Jungfrau. Vermag die Frau dies auszuprägen, dann erweist sie den herrlichen Fortschritt erlösten Frauentums; denn ist sie rein in der vollendeten Vermählung mit Christus als dem himmlischen Bräutigam, so braucht sie ihre Reinheit nicht mehr mit Stacheln zu umzäunen; von Ihm heißt es ja: da ich Ihn liebte, ward ich keusch, da ich Ihn berührte, ward ich rein, da ich Ihn empfing, ward ich Jungfrau. Je größer die innere Freiheit, desto geringer die äußere Streitbarkeit.

Welche Aufgabe für die Frau der Gegenwart und Zukunft, dieses erlöste Vollmuttertum in der Welt zu verwirklichen und daraus den Typus neuer Heiligkeit erblühen zu lassen! Die Wege zur Ausübung allgemeiner Menschheitsmutterschaft sind heute auch nach der irdischen Gesellschaftsordnung weit aufgetan: Pflegerin, Fürsorgerin, Hortnerin, Lehrerin, all dies sind mehr oder minder neue Prägungen mütterlicher Dienstbarkeit am Leben. Am Genius des fraulichen Herzens wird es liegen, diese »amtlich« gewordenen Begriffe und Aufgaben im warmen Blutstrom der Liebe zu erhalten und alle Mutterſorge wie auch alles Mutterglück in diese Berufe, wie auch in alle übrige intellektuelle und manuelle Mitarbeit am Lebenswerk des Volkes, hineinzulegen und aus ihnen herauszuholen. Wie viele der unfreiwillig Ehelosen und Einsamen, und kinderlosen Ehefrauen, die der Verbitterung oder Verweltlichung entgegenleben, könnten zu frohem Menschentum erlöst werden, wenn sie durch das befeuernde Beispiel Begnadeter an die keusche Fruchtbarkeit der Christusbrautschaft herangebracht werden könnten. Wir rufen die Einsamen heute noch mit Worten auf, die ihnen fremde Konstruktionen sind: Aktion, Organisation, Apostolat, Karitas, das sind Fremdworte, die nicht ansprechen, wenn ein Herz sich nach Liebe und Mutterschaft sehnt. Wir müßten überzeugend sagen können: sieh, hier ist Liebe und Mutterschaft! Hier sei Frau, hier gib dich hin, hier be-

glücke, hier neige und verschwende und verbrauche dich um einer großen, ja, um der größten Liebe willen!

Auch die Familienmutter findet als »starke Frau« für die Kräfte, die sie etwa noch übrig hat, die herrliche Ausweitung leiblicher Mutterschaft zur Vollmutterschaft der christlichen Frau an allen Hilfsbedürftigen auf Erden: Frau, sieh deine Kinder!

VIII.

Die amtlichen Heiligsprechungen gehen den Entwicklungen nicht voraus, sie folgen ihnen nach. Wenn bisher die heiligen Ordensfrauen und Ordensstifterinnen und -reformatorinnen so sehr in der Überzahl sind, so überzeugt uns das von der gottgewollten Funktion der Ordensheiligkeit zur Erziehung der weltfreien Jungfrau. Blickt die Kirche nach weiteren Jahrhunderten, vielleicht sogar Jahrtausenden – hüten wir uns, die Zeiträume zu knapp zu bemessen – auf eine steigende Anzahl von heiligen Frauen in der Welt zurück, so wird sie mit Freude die gnadengewirkte Erfüllung der gewaltigen, brennenden Aufgabe des Frauentums feststellen und einordnen, die Aufgabe, sich ohne Preisgabe der Reinheit, ohne Knechtung unter die Güter der Welt, frei und stark und gütig in den mütterlichen Dienst an der Menschheit hinabzuneigen.

Diese vollmütterliche Weltheiligkeit mußte durch die jungfräuliche Ordensheiligkeit vorbereitet werden, sie geht aus ihr hervor; nicht aber, um sie nun abzulösen und aufzuheben. Die Bedeutung der geschlossenen Klöster geht heute nicht verloren; im Gegenteil. Je mehr die Tätigkeit nach außen sich entfaltet, desto unentbehrlicher wird ihr Fortbestand sein zur Herstellung des Gleichgewichtes und zur Sicherung der heimlichen Quellgründe gnadenhafter Weltüberwindung aus heldischer Gottesliebe.

Dem tödlichen Einfluß Satans gelingt sogar das Unglaubliche, die mütterlichen Frauenberufe in ihrer Amtlichkeit zu verlebflosen, zu entseelen, zu mechanisieren, d. h. auf die Funktionsweise der unbeseelten und daher liebesunfähigen Natur herabzuziehen. Der Name »Fürsorgerin« schlösse das zwar aus: denn kann man »für etwas sorgen« ohne Liebe? Worte aber werden so leicht leer! Auch die »Pfarrkaritas« hat oft liebelose Mitarbeiter. Da muß immer wieder in den Gründen ganz gottgefangener Herzen ein Übermaß an reiner Liebe gestaut werden, das daran wächst, daß es sich nicht, so wie es möchte, verausgaben kann. Jesus wird bis ans Ende der Welt nicht ablassen, sich Marien zu seinen Füßen zu rufen; bis ans Ende der Welt freilich werden die Marien von den Marthen mißverstanden werden und es kann sein, daß dieses Mißverstehen noch zunehmen wird, wenn der Weg zur äußern Tätigkeit so ungehindert offen steht.

Zur Zeit Teresas von Jesus gab es noch keine Katholische Aktion, kein jungfräuliches Leben in der Welt. Sie mußte, wollte sie sich ganz Gott weihen und ehelos bleiben, in die Klausur eintreten. Heute steht der Weg zur Wahl. Es liegt also der Klosterheiligkeit, wie sie tatsächlich heute ganz erstaunlich reich

aufblüht (vgl. etwa meine Aufsätze »Karmelheiligkeit« und »Die Ganzheit der Gebrochenen«, Zeitschrift für Aszese und Mystik, 11. Jahrgang, S. 210 ff. und 12. Jahrgang, S. 177 ff.), eine ganz neue zukunftswichtige Bedeutung zu Grunde. Die Entscheidung für die Klausur ist von ganz anderem Gewicht, wenn heilige Jungfräulichkeit auch in der Welt gelebt werden kann. Warum verschließen sich heute noch Frauen in die Klausur beschaulicher Orden? Um sich die Heiligkeit »bequem zu machen« und nur für das eigene Seelenheil zu sorgen? Um sich den Anblick des Weltelends zu ersparen? Um sich sozusagen vor äußern und innern Gefahren in Sicherheit zu bringen?... Aus einer solchen Krämerhaltung könnte niemals die helle Funkengarbe an Heiligkeit aufsprühen, wie sie tatsächlich heute aus solchen Orden aufsprüht. Unter allen beschaulichen Orden prägt der Karmel am stärksten jene Energiespannung aus, die wir nennen könnten: die Weltzugewandtheit der Weltabgewandtheit; denn im Geiste der großen Teresa betet und opfert jede Karmelitin für die in der Welt kämpfende Kirche. Wundervoll stellt nun Therese vom Kinde Jesu den Beruf der Karmelitin hin als »Mutterschaft an den Seelen«. Da sind wir nun, wo wir sein wollten. Auch innerhalb der Klausur vollendet sich das marianische Vollmuttertum Virgo-Sponsa-Mater. Die gütige Vorsehung sorgt dafür, daß der Karmel mehrfach sein Schweigen unterbricht, um uns das Rätsel zu lösen, warum heute noch Weltflucht geübt wird, warum gerade heute erst recht. Hören wir die klare Antwort Thereses auf diese Frage: »O Jesus, deine Braut, Karmelitin und durch meine Vereinigung mit dir, Mutter der Seelen zu sein, das alles sollte mir genügen. Ich fühle jedoch noch andere Berufe in mir. Den Beruf eines Kriegers, eines Priesters, eines Apostels, eines Kirchenlehrers, eines Blutzeugen.... Alle Werke, die den größten Heldenmut erfordern, möchte ich vollbringen. Ich fühle den Mut eines Kreuzfahrers in meiner Brust. Ich wollte für die Verteidigung der heiligen Kirche auf dem Schlachtfelde sterben.... Gleich den Propheten und heiligen Lehrern möchte ich die Seelen erleuchten. Ich verlange durch die Welt zu eilen, deinen Namen zu verkünden und dein glorreiches Kreuz, o mein Vielgeliebter, in den Heidenländern aufzupflanzen. Aber ein einziges Missionsgebiet genügt mir nicht. Ich wollte das Evangelium in allen Weltteilen zugleich und bis auf den fernsten Inseln predigen. Ich möchte Missionar sein, nicht nur während einiger Jahre, sondern ich verlange vielmehr, es seit Anbeginn der Welt gewesen zu sein und es zu bleiben bis ans Ende der Zeiten. Und vor allem wünschte ich Martyrin zu sein! Das Martyrium! Es war mein Jugendtraum und dieser Traum nahm in der kleinen Karmelzelle nur an innerer Kraft zu. Aber auch das ist eine neue Torheit. Denn ich sehne mich nicht nur nach einer Art der Marter. Ich verlange nach allen.«[3]

Ist das nun Feigheit oder Zaghaftigkeit, was aus diesen Worten spricht? Bequemlichkeit oder Selbstflucht? Wohl könnte man fragen: Liegt nicht doch eine

[3] Giloteaux, Das innere Leben der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Berechtigte deutsche Bearbeitung durch P. Eugen Lense S. Ord. Cist., Wiesbaden 1932, Hermann Rauch, S. 87 f.

Ausflucht darin, alles zu wollen, um nichts zu tun? Die Widerlegung ist sehr einfach: Es ist kein Nichts, den göttlichen Willen zu tun. Jesus zieht sie ja, wie jene Maria, zu seinen Füßen nieder und will dieses »Nichtstun« aus Übermaß an Liebe, das in Wahrheit mehr leistet als jede Geschäftigkeit; denn der Handelnde gibt den Ertrag seines Lebens an Kräften und Werten hin; der bloß Liebende gibt das Leben selbst, bedingungslos; er gibt es in eben das Martyrium hinein, das Gott für ihn will. Es kann auch das Martyrium äußerer Tatenlosigkeit sein.

Ein bezeichnender und kostbarer Zug aller »Marien« war es und wird es immer mehr sein, daß sie die »Marthen« nie geringschätzen, sondern immer für besser halten als sich selbst und sie aufrichtig bewundern. Maria hat sich ja nicht zu Füßen des Herrn gesetzt, weil sie den Hausdienst nicht für Ihn tun wollte, sondern weil sie alles für Ihn tun wollte und als Gefangene Seiner Liebe nichts vermag. Martha hingegen leistet doch etwas von dem, was Maria so gerne geleistet hätte. Dafür ärgert sich Martha so leicht an Maria, und sie wird mit der Ausbreitung ihrer Wirkungsmöglichkeiten vielleicht immer mehr in Gefahr kommen, Maria mißzuverstehen und sich beim Herrn über sie zu beklagen. Sie meint, allein die Mütterliche zu sein, indessen eben ihre Mütterlichkeit gnadenhaft aus den gestauten Fluten jener reinsten Liebe gespeist wird, die nur in der letzten Hingabe, im letzten Verzicht auf das Ich und seine Kraft, Raum finden. Dieses ein wenig tragische Mißverstehen kann den Tätigen zur Gefahr wider Demut und Liebe werden und sie müssen es heute mehr denn je zu überwinden trachten. Den Leidenden selbst, den Marien, schadet es nicht; es fördert vielmehr das Ausgelöschtwerden der »victima caritatis« in wirksamer Weise. Ganz demütig müßten die Tätigen werden, um zu verstehen, wie sehr der Gnadensegen aus dem sich heimlich vollziehenden Opfer, dem unmittelbaren Martyrium der Liebe, ihrer Tätigkeit zugute kommt. Sie müßten anerkennen, daß eine blühende »Mutterschaft an den Seelen« von eben jenen geübt wird, die sie für »unmütterlich« halten möchten. Gottesbrautschaft in echter Hingabe des ganzen Menschen ist immer fruchtbar, ja, das Fruchtbarste und daher das Mütterlichste in höchster Marienförmigkeit.

IX.

Maria, die Gottesmutter, wird, obwohl sie unter allen Heiligen die höchste Verehrung genießt, mit keinem Fest gefeiert, das ihrer Person schlechtweg in abgeschlossener Vollendung gälte. Von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt drückt jedes Festgeheimnis ein Aufleuchten der trinitarischen Bezogenheit aus und die schönsten Marienfeste sind im Grunde doch die Herrenfeste von Seiner Empfängnis über Seine Geburt bis zu Seinem Königsfest. Solche Bezogenheit wird sich nun auch immer in der kirchlichen Verehrung heiligen Frauentums spiegeln. Die Feste heiliger Frauenpersönlichkeiten werden immer in der Minderzahl sein; doch die schönsten Frauenfeste sind die Feste heiliger Söhne, sind die

großen Lebensfeste des mystischen Leibes Christi, der immerzu noch geboren, genährt, gepflegt, großgezogen wird, mit Mutterkräften, leiblich und seelisch.

Es gibt keine Frauenheiligkeit als die mütterliche, die sich zu Reinheit und Lebensdienst bekennt. Was etwa als Sonderberufung erscheint, wie das Mädchen in Panzer und Schwert, führt nicht von dieser unabänderlichen Norm hinweg. Jeanne d'Arc war Jungfrau, und als eine echte Jungfrau auch randvoll von Mütterlichkeit. Was in ihr brannte, das war eine glühende Mutterforge um ihr bedrängtes, betrogenes, verkümmerndes Volk. Die Mutter darf ja auch wie eine Löwin kämpfen, wenn es not tut. Da Reinheit Kraft bedeutet, leuchtet gerade bei der Kämpferin die Reinheit so hell voran.

Mag nun die heilige Kirche uns auch weiterhin nur den einen positiven Ehrentitel zuerkennen: Virgo, so ist doch alle heldische Mutterschaft darin mitgemeint. Mag sie ihn überhöhen durch das Vollwort unseres Berufes: Mater, es bleibt der Grundwert der Jungfräulichkeit darin gewahrt. Wenn wir dann einmal um den Thron des Lammes stehen, wird jeder, jeder von uns die dreifaltige Würde des einen, zuhöchst von Maria verkörperten Frauentums von der Stirne strahlen: Virgo – Sponsa – Mater. Bei den Frühen wird die größere Helle auf Virgo liegen, bei den Späten auf Mater, nur bei Maria selbst strahlen die drei Werte in überwältigendem Glanze ineinander, ohne doch einander je zu überstrahlen: Virgo – Sponsa – Mater, Reinheit – Hingabe – Fruchtbarkeit.

Nikolaus von Cues, der Denker und Mystiker

Von Bernhard Jansen S. J.

Wie im einzelnen lebendigen Menschen stets eine Spannung zwischen Erkennen und Streben arbeitet, wie die eine Persönlichkeit reichere Anlage und Ausbildung der verstandesmäßigen Fähigkeiten als der affektiven aufweist und umgekehrt, wie eine seelische Harmonie zwischen Vernunft und Glauben, Natur und Übernatur selbst in den Höhenmenschen des Christentums ein anzustrebendes Ideal bleibt: so zeigt auch die dramatisch bewegte Geschichte der Ideen, der Philosophie und der Offenbarungsgegebenheiten, des Dogmas, der Aszese, der Mystik dieselbe ergreifende Polarität. Platonisch gerichtete Haltungen begeistern, formen, machen Schule in der klassischen Antike, in der Patristik, in der Renaissance, in der gegenwärtigen Stunde, um in anders eingestellten Zeitperioden und bei anders veranlagten Denkern und Schulen, etwa in der Hoch- und Spätscholastik, in Richtungen der Übergangszeit vom ausgehenden Mittelalter, bei Thomisten, neuzeitlichen Rationalisten die Führerschaft an Aristoteles abzutreten.

Ähnlich ist es in der Geschichte der Theologie: bereits bei den Kirchenvätern ein gewaltiges Ringen um die Zulässigkeit und den Anteil der Vernunftbetätigung, der dialektisch-metaphysischen Durchdringung der streng gläubig angenommenen Glaubens-, Offenbarungs-, Geheimnisinhalte. Eine andere Sprache,

eine andere Geisteshaltung beherrscht einen Justinus, Cyprian, Chrysostomus, Athanasius als einen Origines, Clemens von Alexandrien und wiederum als einen Basilius, Augustinus, Johannes Damascenus, sogar derselbe Kirchenvater kann in verschiedenen Phasen starke Gegensätzlichkeiten aufweisen; es sei an den heiligen Augustinus erinnert.

Dasselbe farbenfrohe, lebendig bewegte Bild zeigt der Verlauf der Scholastik: welche Gegensätze bereits im 12. Jahrhundert, etwa zwischen Abälard und St. Bernhard, zwischen den Dialektikern und Mystikern und erst im großen 13. Jahrhundert! Ein Laie im Fach ahnt nicht, unter welch scharfen, erbitterten Kämpfen sich die heute als streng kirchlich geltende Richtung des christlichen Aristotelismus durchgesetzt hat. Anderseits hatte selbst die fachmännische Geschichtsschreibung allzu oft und zu lange vergessen, daß die beiden Führer des Aristotelismus, Albert und Thomas, weit tiefer im christlichen Platonismus, in der vorausgehenden Mystik und Aszese verwurzelt sind als in der Dialektik des Stagiriten.

Vollends ist weder die Theologie noch die Philosophie der beginnenden Neuzeit von rund 1450–1650, trotz der starken Betonung und Pflege des einsichtigen und verstandesmäßigen Elementes, ohne den alles durchdringenden und formenden Einfluß der irrationalen Momente, des Neuplatonismus, des Mystizismus zu verstehen. Nicht einmal die Entwicklung des modernen klassischen, mechanisch-mathematischen Weltbildes: die Pariser Nominalisten des 14.–15. Jahrhunderts, Kopernikus, Kepler, Leonardo da Vinci, selbst Galilei und Newton arbeiteten teilweise ihr Tiefstes und Genialstes unter der ideellen Führung aprioristischer, ästhetischer, mystischer, pythagoreisch-neuplatonischer Anschauungen heraus oder ergänzten ihre quantitativ-exakten Bestimmungen durch sie. In den letzten Jahrzehnten unseres weltanschaulichen Umbruches sehen die ersten Historiker und Forscher einen Kant und Hegel sowie ihre Geistesschöpfungen in einer ganz andern Sicht als die positivistisch-rationalistischen Fachmänner von gestern und vorgestern: Kant, der große Voluntarist und Metaphysiker, Hegel, der ehemalige reine Logiker, der größte Irrationalist aller Zeiten. Wie hat sich die Auffassung über den vorgeblichen Pantheismus des größten griechischen Religionsphilosophen, des Plotin, bei zünftigen Forschern zu Gunsten seines Theismus verlagert, wie haben die jüngsten scharfen Auseinandersetzungen über Meister Eckehart sein bisheriges Antlitz verändert, wie haben die Studien eines Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann und anderer führender Forscher Züge in die bisherige Gesamtauffassung der verintellektualisierten Scholastik eingetragen, für die man nicht bloß bei den Gegnern und Spöttern, sondern auch bei ihren Freunden und Anwälten geradezu blind war. Unsere geistig so wache, religiös-christlich so ergriffene, aber auch vielfach so unklar gärende Zeit ringt nach demselben Ausgleich von Logos und Ethos, von Vernunft- bzw. Glaubenseinsicht und aszetisch-mystisch persönlicher Haltung wie die vorausgehenden Geschlechter und Zeiten.

Von diesem dramatisch-bewegten, farbenreichen Hintergrund soll sich im Folgenden die große Gestalt des vielseitigen, verschieden in der Geschichte beurteilten deutschen Kardinals Nikolaus von Cues abheben. Er ist die plastische Verkörperung und packende Veranschaulichung des im Vorausgehenden kurz skizzierten Ringens nach Harmonie von Vernunft und Glauben, Weltgeöffnetheit und Gotthingegebenheit, Verstandeserkennen und mystischer Christusliebe. Die Analogie zwischen seiner Zeit, dem Ausgang vom Mittelalter und Anbruch der Neuzeit oder besser ihrem Ineinander, und unsern sturmbewegten Tagen mit ihrem Versuch der Liquidation der Vergangenheit und dem Umbruch in ein neues Zeitalter, hat ihn schon längst in den Mittelpunkt vielseitiger Studien und Betrachtungen gerückt. Aber nicht bloß die wissenschaftlichen Bemühungen, eindeutig den Begriff der Docta ignorantia des Cusaners und der Coincidentia oppositorum zu bestimmen, ihn vom Vorwurf des Pantheismus zu befreien und den ideellen Ort seiner Spekulation in dem geschichtlich gegebenen Rhythmus des philosophisch-theologisch-mystischen Gedankens zu umgrenzen: sondern auch um eine alte Dankesschuld an den für Kirche und Vaterland sich opfernden, echt deutschen Mann abzutragen, wurde eine kritisch gesichtete Gesamtausgabe seines Schrifttums in Angriff genommen.

Von der bedeutsamen seelsorglich-reformatorischen, kirchenpolitischen Tätigkeit, die der Kirchenfürst auf den Konzilien von Basel und Florenz-Ferrara, auf seinen großen Reisen als päpstlicher Legat durch Deutschland, die Niederlande und Österreich, in seinen Unionsbestrebungen mit den Griechen und Hussiten, in seinem Kampf mit der damals brennenden Türkengefahr und als Bischof von Brixen entfaltet hat, soll hier nicht weiter die Rede sein. Auch nicht von den ganz im Dienst der kirchlichen und politischen Einheit stehenden, relativ umfangreichen Schriften, der »Concordantia catholica«, »De pace fidei«, »De cribratione Alchorani«, die bei allem Weitblick und aller Weitherzigkeit an der dogmatischen Unklarheit der Zeit leiden. Das humanistische Bildungsideal, die mathematisch-astronomisch-physikalischen Liebhabereien, die Momente der neuzeitlichen Gesellschafts- und Staatstheorien, die so vielgefeierte Vorwegnahme spezifischer Motive der modernen Erkenntnislehre, Mathematik, Metaphysik usw., alles das wird nur soweit berührt, als es die Herausarbeitung des vorwürfigen Themas »Der Denker und Mystiker« verlangt.

Die unzertrennbare Durchdringung beider Seiten im System des Cusaners gilt es darzustellen, und zwar als Ausdruck seiner Zeit, in dem in lebendigster persönlicher Spannung die christliche Vergangenheit, die fides quaerens intellectum, die vom Glauben zur Vernunfterkenntnis gehende und anderseits die Verstandeseinsicht voraussetzende und überschreitende Mystik zugleich die Keime des neuzeitlichen Individualismus und Subjektivismus in sich trägt. Ob unsere Sicht den einzig berechtigten Standort oder auch nur den die erfordernde Weite und Breite, Höhe und Tiefe der Gesamtschau ermöglichenden gefunden hat, muß angesichts des Reichtums und der dialektisch-begrifflichen Unausgeglichenheit der

cusanischen Betrachtungsweise und Spekulationsinhalte, sowie der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Forscher, dem Sachverständigen überlassen bleiben[1].

So wertvoll die Umweltsbetrachtungen, das Verfolgen des Entwicklungsganges des Cusaners, die Analyse der Quellen seines Weltbildes zur Einführung in seine Geistesart und sein System sind, so gewinnen wir doch den tiefsten Einblick in dasselbe, wenn wir ihn unmittelbar in den Hauptschriften »De docta ignorantia« und »De coniecturis« (1440), »De idiota« (1450), »De visione Dei« (1453), »De venatione sapientiae« (1463), »De possest« (1460) und »De non aliud« (1462) sowie in den abschließenden, vor allem in »De apice theoriae« (1464) sprechen lassen. Da stoßen wir auf die für einen aristotelisch-scholastisch, modern-rationalistisch geformten Philosophen anstößige Sprech- und Denkweise, wir üben anfänglich unmutig und unbefriedigt Kritik, scharfe Kritik, registrieren immer neue Widersprüche – bis wir allmählich das neue Wörterbuch, die neue Grammatik, die eigenartige, geheimnisvolle Metaphysik und Gotteslehre buchstabieren, lesen, sogar verstehen lernen. Wir stehen in dem Dunkel des Glaubens und der Mystik. Von da treten wir in ein ganz neues wohltuendes, erleuchtendes und wärmendes Licht, wir sehen auf einmal die sachliche Versöhnung all der zugespitzten, kühnen, verstiegenen Formulierungen, so daß bei allem Fortbestehen des dialektischen Skandals, um mit Kant zu sprechen, die Einsicht aufblitzt, hier ist alles ins Gläubig-Mystische übersetzt, inhaltlich deckt es sich mit den Grundgedanken der scholastischen Philosophie und Theologie. Von dieser gewonnenen Höhe zurückblickend, kommen uns auch die verschlungenen, paradoxen Zickzackwege, die wir mühsam fürbaß geklettert sind, nicht mehr als unnütze Wanderungen vor, wie es uns zuerst schien, als wir von der erklommenen Höhe

[1] Ed. Vansteenberghe übt in seinem Werk »Le Cardinal Nicolaus de Cues. L'action – la pensée« (1920), das auf großen Vorarbeiten ruht und wohl die erschöpfende Monographie über den C. ist, bei aller Anerkennung und Zustimmung doch zugleich vielfache und scharfe Kritik an der Docta ignorantia. Viel milder urteilt Paolo Rotta, ebenfalls ein tüchtiger C.-Forscher, in: »Il Cardinale Nicolò die Cusa. La vita ed il pensiero« (1928), er stellt C. vor allem in die christliche Vergangenheit hinein. Joseph Lenz, »Die docta ignorantia oder die mystische Gotterkenntnis des N. v. C. in ihren philosophischen Grundlagen« (1923), und Joseph Ranft: »Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal N. v. C.« (1924), führen den Nachweis, daß N. v. C. nur als Mystiker zu verstehen und gerecht zu beurteilen ist, als solcher aber gesehen, auch als Denker, wenigstens im Ganzen, scholastisch orientiert ist. – Daß eine rein verstandesmäßige, streng rational-dialektische, erst recht eine rationalistische Sicht, nicht zur Ganzheitsbetrachtung des Denkers-Mystikers vorzudringen vermag, daß sie die zugespitzten Formulierungen von vornherein in das feststehende logisch-begriffliche Fachwerk einzwängt, darum an ihrem eigentlichen Sinn vorbeiläuft oder ihn auch verdreht, erhellt an der, in anderer Hinsicht tüchtigen, Monographie R. Falckenbergs, »Grundzüge der Philosophie des N. v. C.« (1880); auch M. Gloßner, »N. v. C. und Marius Nizolius als Vorläufer der neuen Philosophie« (1891), trifft scharfsinnig manch dunklen Punkt in der Coincidentia oppositorum und in dem andern, das System des Cusaners tragenden Satz, »Gott ist alles, was sein kann«, weiß aber diese kühnen, mehrdeutigen Formulierungen nicht aus der Einordnung in den Gesamtsinn genügend auf ihren Sachverhalt zu deuten und abzugrenzen. Der führende Ueberweg, »Grundriß der Geschichte der Philosophie« Bd. 3^{12} (1924) 71 ff., macht zwar gut mit den verschiedenen Seiten des Cusaner-Problems bekannt, steht aber nicht genügend über dem Material und den verschiedenen Richtungen, als daß er ein entscheidendes Urteil zu fällen vermöchte.

aus immer wieder vom Cusaner hören mußten: laßt alles bisherige, einsichtige, zergliedernde, begrifflich-schlußfolgernde Wissen hinter euch, das macht euch für die neue Sicht bloß blind, jetzt gilt es demütig glauben, einfältig empfangen, schlicht schauen, alle Gegensätze überholen. Diese rationalen Aktsetzungen, das Ausgehen von der sinnlichen Erfahrung, das Hinabsteigen der zergliedernden Vernunft in das Gewoge und Nebeneinander der raum-zeitlich gebundenen Gegebenheiten, die mathematischen Symbole waren notwendig, auf daß letztlich und zuhöchst der eigentliche Verstand, durch alle bisherige Tätigkeit angeregt, nunmehr sich betätige, im Glauben in die ganz anders geartete Welt der Offenbarung, der göttlichen Transzendenz emporzusteigen vermöchte.

Wenn du so dein bisheriges rationelles Leben einsetzest und verlierst, gewinnst du es hundertfältig wieder: vom Einen, Absoluten verstehst du nun auch das Vielerlei des Endlichen, Geschöpflichen, Irdischen, von der Complicatio Gottes aus die Explicatio der Welt.

Zwei sich gegenseitig fordernde und ergänzende Leitmotive beherrschen und tragen die spekulativ-mystische Architektonik des Cusaners. Sie sind in ihrer dunklen Kürze, in ihrem eigenartigen Geformtsein so der bündigste Ausdruck seiner Gottes- und Erkenntnislehre, der beiden Pole seiner mystischen Spekulation und spekulativen Mystik, überhaupt seiner gesamten Weltanschauung. Sie werden ebenso sehr von der tiefen Gedankenströmung gespeist, der sich der Gelehrte, laut seiner jetzt noch in der Hospitalbibliothek in Cues aufbewahrten Bibliothek und der ständigen Zitate in seinem Schrifttum, vorwiegend zuwandte, nämlich dem neben allem aristotelischen Intellektualismus stets lebendig fortströmenden christlichen Neuplatonismus mit der negativen Theologie, wie sie anderseits in ihrer Gesamtprägung die originale Schöpfung des Meisters sind.

An den beiden, bzw. dem einen Grundgedanken, daß alles Wissen von Gott eher ein Nichtwissen als Wissen ist, daß selbst das menschliche Wissen um die endlichen, geschöpflichen Gegenstände eine bloße Annäherung bleibt, daß Gott die Einheit aller Gegensätze ist und alle beschränkten Dinge in sich beschließt, hält Nikolaus zeitlebens fest. Wenn er in späteren Schriften den neuen Namen »possest« für Gott prägt – etwa die Verwirklichung, die Aktualität alles Seinskönnens –, ihn das Non-aliud nennt – Gott ist nichts von allem andern, nämlich dem uns Bekannten, dem Endlichen, und ist doch zugleich ihnen gegenüber nicht ein Fremdes, er ist ihnen immanent, er ist überdies die höchste in sich beschlossene Einheit, Einfaltigkeit, Einfalt ohne physische, metaphysische Auffaltung und Verschiedenheit –, ihn als das Ipsum posse bezeichnet, das Können, Schaffen in Person, von dem alles Seinkönnen, Wirkenkönnen ausgeht; wenn er in den späteren Schriften über den Laien, über die Schau Gottes, über die Jagd der Weisheit, über den Höhepunkt der Theorie die bisherige negative Theologie durch die positive ergänzt wissen will und mit Paulus und den Aristotelikern den Weg zu Gott von unten über die Geschöpfe als Wirkungen nimmt, wenn er Gott jenseits der Mauer der Gegensätze im lichten Geistesraum finden läßt:

so sind alle diese neuen Wendungen doch bloß verschiedene Nuancierungen derselben gleichbleibenden Grundhaltung, letztlich von der unerbittlichen Logik widerwillig abgerungene Zugeständnisse an die Macht der ganzen Wahrheit, die auch dem Cusaner zeitlebens versagt blieb. Beide Sätze sind mißverstanden wie verherrlicht worden: beides mit Recht oder Unrecht, je nachdem man sie aus dem Gesamtsein und Gesamtgefüge des Ganzen isolierend und buchstabenklaubend herausreißt oder sie in dessen Geist hineinstellt und aus ihm deutet.

Die Docta ignorantia, die ihre nähere Erklärung in der Theorie De coniecturis findet, erklärt zunächst alles Endliche, vorab menschliches Wissen für ein Nichtwissen, erst der sokratische Weise, der um sein Nichtwissen weiß, kann an die Erforschung der Wahrheit, die Durchleuchtung von Welt und Wissen, an das Dunkel Gottes herantreten. Die Coincidentia oppositorum aber, wonach in Gott alle Gegensätze und Widersprüche sich ausgleichen, ist durch den andern, alles logische Denken zunächst herausfordernden Leitsatz der cusanischen Gotteslehre zu beleuchten: »Deus est omnia, quae esse possunt, maximum et minimum« – Gott, als das Unendliche, Absolute, ist alles, was sein kann, das Größte und Kleinste; enthält alles Endliche complicative in sich, wie umgekehrt das All in seiner Gesamtheit und in seinen Einzelheiten dasselbe explicative in sich begreift, ein geschaffener Gott ist, von Ewigkeit ist.

Eine sachgemäße Darlegung der beiden Zentralgedanken muß von dem Gottesbegriff des Cusaners ausgehen, denn die in der docta ignorantia gipfelnde Erkenntnislehre ist zutiefst in ihr begründet, wenngleich, wie wir sehen werden, spezielle erkenntniskritische Erwägungen hinzukommen. Die grundlegende gleichnamige Frühschrift entwickelt und begründet ja denn auch das Wissen vom Nichtwissen oder von dem einsichtigen Nichtwissen in engstem Anschluß an den Gottesbegriff und läßt darum in ideeller und zeitlicher Verbindung mit ihr die, schon in ihrem Titel De coniecturis, – die sinngemäße Übersetzung sollte nicht »Über die Vermutungen«, sondern »Über die Annäherungen an die Wahrheit« verdeutschen! – sich als Erkenntnislehre ausweisende, folgen. Noch weit tiefer führt in die metaphysisch-psychologisch-noëtischen Zusammenhänge beider Lehrstücke der nur vom Absoluten her bestimmbare Begriff der Wahrheit ein, der dem natürlich-vernünftigen, ja sogar dem geschöpflich-endlichen Erkennen den Zutritt zur vollen ideellen Durchdringung abschneidet: gemäß der bekannten adaequatio intellectus cum re im Geist des Plato, Plotin, Augustinus fällt nach dem Cusaner die Wahrheit mit dem Sein zusammen, sie ist wie dieses etwas Existierendes, letztlich das Absolute, das kein Mehr und Weniger kennt, das entweder vollkommen erfaßt, oder, weil unvollkommen, überhaupt nicht eigentlich erkannt wird. Da nun der unendliche Seins- und Wahrheitsgehalt notwendig jeder Aufnahme in einen beschränkten ideellen Raum bzw. Fassungsvermögen spottet, so bleibt alles menschliche, geschöpfliche Erkennen eine Konjektur, eine Annäherung. Weiterhin muß auch deshalb der Cusanusforscher vom Gottesbegriff ausgehen, weil der Kardinal bei all seiner Aristoteleskritik doch

wieder streckenweise mit ihm gehend betont, die Welt, das Endliche, als die Wirkung, sei nur von Gott als der Ursache aus wissenschaftlich zu ergründen.

Gewiß ist das Wissen und das Nichtwissen auch von modernen subjektivistisch-idealistischen Erwägungen begleitet und befruchtet. Wie bei Leibniz, überhaupt bei dem erkenntnistheoretischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts, vollzieht sich auch nach dem Cusaner das Erkennen entwicklungsmäßig aus der Einheit des Geistes, der geradezu der Entfaltung seiner Coniectura gleichgesetzt wird, in die Vielfalt seiner Vorstellungsinhalte. Weil nun jeder Verstand, jeder Geist ein Einmaliges, Unwiederholbares ist, kein menschlicher Geist dem andern gleich ist, erst recht nicht den übrigen Dingen, darum wird das Ansichsein derselben nie in seinem Ansichsein, sondern nur in einem Andersein, der alteritas des fremden, ihn darstellenden Verstandes erkannt. Alles Erkennen ist ein Hinweis, ein Zeichen, freilich ein natürliches, nicht ein menschlich konventionelles Zeichen auf das transzendente, bewußtseinsfremde Sein, wie unser Philosoph in Herübernahme von Motiven des damals allgemein herrschenden Nominalismus, trotz anderweitiger ultrarealistisch-platonistischer Haltungen, meint. Alle diese erkenntnistheoretischen Grenzsetzungen liegen aber noch in der Tiefebene des philosophischen Gedankens. Auch die den genannten Subjektivismus und Idealismus ergänzende und durchkreuzende, eine realistische Erfassung des Transzendenten verbürgende Gedankenreihe: darin habe Aristoteles recht, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung, mit der Sinneserkenntnis anfangen müsse, in deren räumlich-zeitlich ausgebreitete Vielheit müsse dann die Vernunft hinabsteigen, nicht um Sinn zu werden, sondern um sich durch die Erfahrungsgegebenheiten zur Tätigkeit anzuregen, gemäß dem Widerspruchssatz begrifflich zu ordnen, zahlenmäßig zu scheiden, wiederum aber müsse der Intellektus, dieser augustinische apex mentis, in die Gesondertheiten, die Kategorien, die Gegensätze der Vernunfterkenntnis hinabsteigen, nicht um Vernunft zu werden, sondern um sich als eigentliche Wesensschau, als Einheitsschau zu entfalten. Diese intellektuelle Schau nun, die eigentlich mystische Betätigung, die gleich der scintilla mentis bei früheren Mystikern, der arca mentis, der Vergottung bei Eckehart ist, die alle Sinnesgegebenheiten, Phantasievorstellungen, Vernunftgegensätze hinter sich liegen läßt, um alles nur in Gott als eins, gegensatzlos, ewig zu schauen, ist etwas Passives, Gnadenhaftes, Übernatürliches, Geheimnisvolles. Wie sie erst ein Eindringen in das göttliche Dunkel und von da aus in das göttliche Licht ermöglicht, so zeigt sie als der Mittelpunkt der ganzen Erkenntnistheorie, als docta ignorantia, daß diese nur von dem Gottesbegriff und der Gotteslehre zugänglich ist.

Immer und immer stellt unser Mystiker-Denker in den Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Gotteslehre die Fassung des Unendlichen als der Coincidentia oppositorum, die sofort durch die weitere Bestimmung ergänzt wird, Gott ist das absolut Größte, alles, was sein kann, darum das Maximum und Minimum. So vor allem in dem grundlegenden ersten Buch der Docta ignorantia. Echt neuplatonisch hebt er weiter hervor, Gott sei die absolute Einheit, Einfachheit, er

verhalte sich zu allem Endlichen wie die Einheit zur Zahl, wie die Einfaltung (Complicatio) zur Entfaltung (Explicatio). Zur Veranschaulichung bedient sich der Mathematiker der ihm mit manchen seiner Gewährsmänner, den Pythagoreern, Mystikern, vor allem Raymundus Lullus geläufigen Größensymbolik: wie in der unendlichen Graden alle Gegensätze des Graden und Krummen, der verschiedenen Figuren, wie Kreis und Dreieck, zusammenfallen, in ihr enthalten sind, so sind auch alle Gegensätze, vor allem neben dem Größten auch das Kleinste, in Gott enthalten. Das Universum, das bei all seiner Endlichkeit doch privative maximum, das beschränkte Unendliche ist, insofern es tatsächlich nichts gibt, wodurch es eingeengt wird, stellt in seinen Gegensätzen, in seinen Gattungen und Arten, überhaupt in seinen verschiedenen zählbaren Einheiten, dasselbe Sein dar, das in Gott, der über den Gegensätzen und über dem Satz des Widerspruches, des aut-aut von Sein und Nichtsein steht, in dem darum ebensosehr das Sein wie das Nichtsein ist – den Mystikern, besonders Eckehart, Seuse, Tauler, geläufige Wendungen – das namenlose, unendliche Absolute dar. Ja, es ist der geschaffene Gott, ist zugleich mit dem Logos, der zweiten göttlichen Person, von Ewigkeit aus Gott dem Vater hervorgegangen.

Hat deshalb nicht der aristotelisierende Dialektiker und Heidelberger Theologe Wenck recht, wenn er nun der Docta ignorantia pointiert seine Ignota literatura entgegenstellt, wenn er mit dem begrifflich scharfen Rüstzeug der klassischen Logik dem eben ernannten Kardinal Pantheismus, Widersprüche und andere Wissenschaft und Offenbarung bedrohende Irrtümer vorwirft? War Ende des vorigen Jahrhunderts der bekannte Thomist Gloßner – ein Gegenstück zu der scharfen, kritischen Auseinandersetzung des genialen Scholastikforschers H. Denifle O. P. mit seinem Ordensgenossen Meister Eckehart – nicht auf der rechten Fährte, wenn er den für alle weiteren pantheisierenden Einzelirrtümer des Cusaners verantwortlichen Grundirrtum darin erblickt, daß er ständig das logische, abstrakte, inhaltsärmste Sein, wie es längst vorher die Eleaten und später Hegel getan haben, mit dem absoluten, subsistierenden, inhaltsunendlichen Sein verwechselt habe. In der Tat folgert der Logiker durch weitere logische Bestimmungen und Entfaltungen aus dem Allgemeinbegriff Sein die umfangsengeren und inhaltsreichern, in hierarchischen Abstufungen geschichteten Begriffe der Gattungen und Arten, bis er letztlich zu den eigentlichen Wesensbegriffen herabsteigt.

Nein, der scharfsinnige Gelehrte, der genial das eigentliche Motiv der Infinitesimalrechnung und Differentialrechnung der großen griechischen Meister aufgegriffen, der vielleicht auch in diesem Lehrstück den ihm wahlverwandten Leibniz befruchtete, der mit feinstem Einfühlen und staunenswerter Belesenheit die Grundgedanken des christlichen Neuplatonismus aus der ganz ins Mystische übersetzten Sprach- und Denkweise herauszuarbeiten verstand, der vor allem dank seiner Anlage und seines Werdeganges in dem tief christlichen, jugendbewegten, aszetisch-reformatorischen Kreis eines Geert de Groot, Thomas von Kempen und anderer Führer der Fraterherren in Deventer und Windesheim erzogen war, strenggläubig dachte, durfte empört und entrüstet in seiner Ant-

wort, in seiner Apologia doctae ignorantiae (1450), dem Kritiker, der engherzig, kurzsichtig durch die feingeschliffen kleinen Löcher seiner dialektischen Gedankendinge und säuberlich aufgeputzten zehn Kategorien völlig an dem Gesamtsinn der Inhalte des Gegners vorbeisah, Mißverständnis, Nichtverstehenkönnen vorwerfen.

In der Tat hebt der Kardinal immer von neuem Gottes Sein scharf von allem andern Sein ab. Gott ist reine Aktualität. Das Seinkönnen, so wird vor allem in De possest (1460) breit ausgeführt, geht bei ihm der Wirklichkeit nicht voraus, umgekehrt ist es bei allem Endlichen sowohl in der ideellen, ausschließlich metaphysischen wie der existierenden Ordnung. In Gott, der Aktualität des Absoluten, gründet alle Möglichkeit des Endlichen. Gott ist absolute Notwendigkeit und überdies Unendlichkeit, alles Existierende ein Zusammengesetztes aus Zufälligkeit oder Nichts und von Gott mitgeteilter Verwirklichung. Darum kann Gott nicht größer sein, als er tatsächlich ist, er ist das negative maximum, die Welt könnte größer sein, ihre Wirklichkeit erschöpft nicht ihre Möglichkeit. Alles Daseiende ist in der Zeit entstanden, ist aus dem reinen Nichts von Gott erschaffen. Und zwar durch Gottes Erkennen, das alle Dinge als Ideen, als Vorbilder in sich trug, die darum vollkommener in Gottes ewigem, einfachem, geistigem, unveränderlichem Sein existierten und existieren, als in ihrem begrenzten, umschriebenen, individuellen Eigensein, durch Gottes freies, gütiges, sich mitteilen wollendes, seine Gutheit und Güte darstellen wollendes, allmächtiges Können. Darum sind alle Geschöpfe auf Gott bezogen, sie müssen Gott, den Künstler, Schöpfer, Vater verherrlichen, ein ewiges Tedeum, ein nicht aufhörendes Benedicite jubeln, so bricht es ständig in die Spekulation des gottbegeisterten Mystikers hinein. Insbesondere ahmt die Menschenseele Gott dadurch nach als sein Ebenbild, daß sie so, wie er alles Sein in sich beschließt und aus sich freischöpferisch entfaltet, als der Mikrokosmos, alle Abbilder des Seins, alles Erkennen in ihren Anlagen, in ihrer Einheit enthält und allmählich aus sich entwickelt.

Wie könnte auch derselbe Priester, der, wenn er abends ermüdet und voller Sorgen von seinen Wanderungen durch die Dörfer und Städte der deutsch- und fremdsprachigen Gebiete sich sammelte, zugleich den Befund seiner reformatorischen Tätigkeit und die Ergebnisse seines persönlichen, ununterbrochenen Gottsuchens schriftlich niederlegte, die damals unsagbar traurige Wirklichkeit vergessen! Wie hätte auch derselbe Philosoph, der nach allgemeinem Fachurteil, in kühnster und modernster Weise, bei all seiner Verankerung im mittelalterlichen Solidarismus, Traditionalismus, Autoritätsgedanken, nun wiederum dank der ihm eigenen Spannungsweite, ein so feines, aufgebrochenes, fast prophetisches Verständnis für den kommenden Subjektivismus und Individualismus hatte, der in den Mittelpunkt seines neuen Weltbildes die spätere Monas des G. Bruno und Leibniz stellte, der längst vor Leibniz das principium identitatis indiscernibilium formulierte und dieses Niegleichsein zweier Dinge als

Hauptstützpunkt der Docta ignorantia bezeichnete, Gott und Welt ineins setzen können!

Damit kommen wir zur Lösung dieser ganzen tiefbohrenden, kühn formulierten Dialektik, all der straffen, dynamisch bewegten, scheinbar nie zur Harmonie gelangenden Spannungen im Gottesbegriff und folgerichtig dazu im Welt- oder Geschöpfbegriff des Cusaners. Dabei wiederholen wir: wesentlich sagt er nichts Neues, all die einzelnen Sätze und Wahrheiten waren Gemeingut der negativen Theologie, der Mystik, des fruchtbaren Gedankenstromes, der von den Griechen über Pseudo-Dionysius, Augustinus und ihre Nachfahren bis zu unserem Denker-Mystiker getragen wurde, der auch die eigentlichen Dialektiker und Systematiker, vor allem den heiligen Thomas, befruchtete; Nikolaus lenkte ihn auf die ihm eigene Weise in seine Spekulation der Mystik ein. Hier arbeitet das tiefste Problem der Metaphysik, des Gottes- und Weltbegriffes: die Transzendenz-Immanenz des Absoluten gegenüber allem Endlichen. In der klassischen Analogietheorie der aristotelisierenden Scholastik hat es einen logisch geprägten, scharf umschriebenen, wissenschaftlich brauchbaren Ausdruck bekommen. Eine gedanklich-inhaltlich nicht weniger tiefe, den ganzen Menschen aber weit mehr packende, die willens- und gefühlsmäßige Hingabe, die mystische, gläubige Versenkung in das unfaßbare, nie auszuschöpfende Absolute unvergleichlich mehr fördernde spekulative Durchdringung und sprachliche Formulierung hat es aber entschieden in der Theorie der Mystik gefunden. Diese mystische Art bringt es nun, angesichts der Unzulänglichkeit, der wesensmäßigen Enge alles menschlichen Denkens, Wollens, Empfindens und Sprechens notwendig mit sich, daß der Mystiker oft die eine Seite in gedanklichen Formulierungen, affektiven Ergüssen, sprachlichen Ausdrücken zu übertreiben scheint, so daß die andere zu kurz kommt und umgekehrt. Erst der Vergleich des Einzelnen aus der Betrachtung und Sicht des Ganzen ermöglicht die Deutung. Eine Unzuträglichkeit, die in der dualistischen Prägung wegfällt. Gott ist dem Endlichen, wie auch die Heilige Schrift in stets neuen, kühnen Bildern und Sätzen hervorhebt, ebensosehr transzendent wie immanent, sowohl in seinem Ansichsein wie in seinem Wirken.

Die Transzendenz, die Unendlichkeit, die Unfaßbarkeit Gottes kommt in der einen Reihe der Betrachtungs- und Sprachweise zum Ausdruck: Gott ist alles, was sein kann, er enthält alles Sein eminenter, oder wie Nikolaus wiederholt, in einfacher, ungeschiedener, ewiger Weise in sich. Er betrachtet, wie Ranft überzeugend und schön nachweist, in erster Linie nicht, wie es meist eine gewisse Richtung von Philosophen und Theologen tut, das Schaffen Gottes nach außen kraft seines freien Wollens aus dem Nichts, wenngleich er es oft und eindeutig ausspricht, sondern erwägt echt platonisch-augustinisch die logisch tiefer liegenden Beziehungen des Endlichen zu Gott, das sind die göttlichen, ewigen, vorbildlichen Ideen, sie sind die dem Schaffen Gottes logisch vorausgehenden Gründe alles endlichen Seins. Und da sagt der Cusaner, ebenso wahr wie packend, sind alle Dinge mit Gott eins, ewig, unendlich. Desgleichen wird Gott ebenso richtig

wie erhaben transzendent das Nichts genannt: Er ist nichts von dem, was wir erfahren und erleben, was beschränkt ist, was außer Gott ist. Er ist die coincidentia oppositorum, er ist namenlos: jedes menschliche Lallen, das sich verdunkelnd und zerreißend in begrifflichen, artikulierten Einheiten und Sonderungen vollzieht und das wir nur halsbrecherisch verwegen an Gottes Sein herantragen, gewissermaßen zum ideellen Maßstab des Unendlichen zu machen uns erkühnen, müssen wir erst, gleichsam aus und über das eigene Denken hinausschreitend, sprengen und zugleich zusammenziehen, um zu ahnen, daß Gott unendlich höher, einfacher, unausdrückbar ist.

Dieses mystische Denken, dieser affektive Jubel, dieses wonneselige Ausruhen im geheimnisvollen Dunkel-Licht der Transzendenz Gottes ist nun stets begleitet und durchtränkt von der polarartig entgegenstehenden Betrachtung der allem Endlichen tiefinneren göttlichen Immanenz. Ohne Gottes Sein kein endliches Sein, es begründet alle Seins- und Wirkungsmöglichkeit, alles tatsächliche Existieren und Wirken. Das wollen die sprachlich überspitzten Prägungen sagen: die Einheit ist und begründet die Zahl, aber sie vermischt sich nicht mit ihr; das Polygon mit unendlich vielen Seiten ist gleich dem umschriebenen Umkreis, und doch hat es, wie der Cusaner betont, keine Proportion zu ihm, ist letzterer nie durch ersteres darstellbar, erkennbar; die unendliche Gerade enthält alle geometrischen Sondergebilde und doch bleiben sie von ihr getrennt, sind aus ihr nicht ohne weiteres ableitbar. Nur in einem einzigen Wesen, so führt breit neben andern Schriften ex professo das dritte Buch der Docta ignorantia aus, hat das Göttliche und Geschöpfliche, Absolute und Endliche eine Seins- und Wesenseinheit eingegangen, im Gottmenschen Jesus Christus.

Freilich, so muß der Cusaner letztlich immer wieder bis zur Ermüdung wiederholen, und das im gleichen literarisch-spekulativen Atemzug, nachdem er zugespitzt ebenso einseitig die göttliche Transzendenz und Immanenz ausgeführt hat, wie deren Zusammenklang: das Verhältnis Gottes zur Welt, diese göttliche Transzendenz und Immanenz bleibt für uns ein undurchdringliches Geheimnis. O Tiefe der Weisheit Gottes, wer hat sein Wesen erkannt, wer war sein Ratgeber. Diese echt paulinische Selbstbescheidung macht dem mystischen Denker, seiner Schärfe und Tiefe ebenso Ehre wie seine positiven Darlegungen. Anderseits muß zugestanden und betont werden, daß dem Cusaner auch nicht im entferntesten der wissenschaftliche, begriffliche Ausgleich, der feinshaften Spannungen der göttlichen Transzendenz-Immanenz gelungen ist, wie es in der aristotelisch geformten Scholastik vorliegt, daß er im Gegenteil in dieser Hinsicht ständig die Kritik herausfordert.

Diese göttliche Transzendenz-Immanenz aber, das Wissen um das Nichtbegreifen der göttlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit spannt nur den Menschengeist an, immer tiefer in das göttliche Dunkel hinabzusteigen, um immer heller von ihm erleuchtet zu werden. Vor allem führt dieses mystische Einswerden zu dem eigentlichen, einheitlichen Endzweck alles Denkens und Spekulierens über Gott, zur begeisterten, hingebenden Liebe, zum affektiven

Einssein mit Gott durch die Liebe. So bricht ständig von neuem bald dieser, bald jener Affekt in allen Tonarten durch das ganze spekulative Schrifttum des Cusaners hindurch und gibt ihm von Anfang bis Ende die mystische Wärme und Glut.

Umschau

Der Weg der anglikanischen Kirche

Im Jahre 1922 setzte der Primas der anglikanischen Kirche im Einverständnis mit dem Erzbischof von York eine Studienkommission ein mit der Aufgabe, »Wesen und Grundlage des christlichen Glaubens einerseits auf den Umfang der bestehenden Übereinstimmung innerhalb der anglikanischen Kirche zu untersuchen, andererseits festzustellen, inwieweit es möglich ist, die bestehenden Unterschiede zu beseitigen oder zu mindern.«[1]

Nach vierzehnjähriger Arbeit legte diese Kommission, der führende anglikanische Theologen aller Schulen und Richtungen angehörten, der Öffentlichkeit Anfang dieses Jahres das Ergebnis der Beratungen in Form eines Berichtes vor.[2]

Dieser Bericht will weder einen Aufriß der anglikanischen Theologie geben noch alle Lehrmeinungen aufzählen, die innerhalb der anglikanischen Kirche vertretbar sind, sondern nur jene Fragen behandeln, »die innerhalb der anglikanischen Kirche Anlaß zu Kontroversen boten, oder dem anglikanischen Glaubensleben Anlaß zur Verwirrung gaben« (4). Da die Kommission es ablehnte, eine Einigung von Mehrheitsbeschlüssen herbeizuführen, war sie gezwungen, dem Bericht etwaige abweichende Meinungen einzelner Mitglieder hinzuzufügen, um eine einstimmige Annahme zu erreichen. Trotz dieser einstimmigen Annahme und trotz der Einsetzung der Kommission durch die Erzbischöfe der beiden anglikanischen Kirchenprovinzen Englands, trägt dennoch der Bericht nach dem Willen seiner Verfasser keinen amtlichen Charakter.

Der Bericht faßt nach den Prolegomena die strittigen Fragen in drei Hauptteilen zusammen: 1. Die Lehre von Gott und von der Erlösung; 2. Kirche und Sakramente; 3. Eschatologie.

Die Prolegomena über die Quellen und die Autorität der christlichen Lehre anerkennen als Glaubensgrundlage Tradition und Heilige Schrift. Die Heilige Schrift wird jedoch nicht, wie es noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts üblich war, als frei von Irrtümern angesprochen (29). Vor allem dürfe die Bibel in keiner Weise »ein Präjudiz bilden im Hinblick auf die Ergebnisse historischer, kritischer und wissenschaftlicher Forschungen irgend eines Gebietes, nicht ausgenommen selbst das der biblischen Dokumente« (32).

Besonderer Vorsicht bedarf es nach Meinung des Berichtes bei der Bewertung der Reden und Gleichnisse des Herrn im Neuen Testament, »da einiger Grund zur Annahme besteht, daß in einigen Fällen die dem Herrn zugeschriebenen Worte eher die Meinung der Urkirche oder die Äußerungen christlicher Propheten wiedergeben, als tatsächliche Worte Jesu« (33).

Hinsichtlich der anglikanischen Tradition, welche auf die 39 Artikel der anglikanischen Kirche zurückgeht, bemerkt die Kommission, daß diese Formularien »nicht betrachtet werden sollen, als ob sie Fragen beeinträchtigen wollten, die seit ihrer Formulierung aufgetaucht sind, oder Probleme, die durch neues Wissen oder neue Fragestellung gewandelt wurden« (37).

Der erste Hauptteil, welcher Gott und die Welt, die Tatsache der Sünde und die Erlösung in Christus behandelt, geht nach einigen Untersuchungen über Gottesbegriff und Offenbarung über zur Schöpfungslehre. Klar und eindeutig wird jede pantheistische Emanationslehre zurückgewiesen und die Erschaffung der Welt aus dem Nichts gelehrt. Über die Weiterentwicklung der Welt vom Augenblick der Schöpfung an besteht jedoch völlige Freiheit der Deutung, da »auf Grund der beiden Schöpfungsberichte Genesis 1 und 2

[1] Vgl. den Brief des Erzbischofs von Canterbury vom 28. Dez. 1922 an den Ersten Vorsitzenden der Kommission, den Bischof von Oxford.

[2] Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922. London 1938.

kein Einwand gegen eine Evolutionstheorie erhoben werden kann, da unter gebildeten Christen allgemein die Ansicht besteht, daß diese dem Ursprung nach mythologisch sind, und daß sie eher symbolischen denn historischen Wert für uns besitzen« (45).

Über die Möglichkeit des Wunders wurde innerhalb der Kommission keine Einigung erzielt, da einige der Meinung waren, »es sei der Weisheit und Allmacht Gottes angemessener, daß die von den Gelehrten in der Natur beobachtete Regelmäßigkeit, die sie Naturgesetze nennen, auch dem Zwecke Gottes dienen sollten, ohne irgend eine Notwendigkeit, auf physikalischem Gebiet Ausnahmen anzunehmen« (51).

Nach einer klaren Darstellung von Sünde und Erbsünde, die weitgehend Ergebnisse der modernen Psychologie berücksichtigt, bringt der Bericht einen kurzen Aufriß der christologischen Streitigkeiten. Bei dieser Gelegenheit offenbart sich ein unüberbrückbarer Gegensatz bezüglich der Jungfrauengeburt, da einige Mitglieder behaupten, »ein voller Glaube an die historische Menschwerdung ginge besser mit der Annahme zusammen, daß die Geburt des Herrn unter den normalen Umständen menschlichen Werdens stattgefunden habe. Nach ihrer Meinung neigt der Begriff der Jungfrauengeburt dazu, den vollen Glauben daran zu zerstören, daß in der Menschwerdung Gott sich selbst in allem in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur offenbart« (82).

Ein Gegensatz von ähnlicher Tragweite tut sich auf bei der Behandlung der Auferstehung Christi, beziehungsweise der Deutung des leeren Grabes am Ostermorgen. Wenn auch die Mehrheit daran festhält, daß »das Grab leer war, weil der Herr auferstand«, so bringen doch einige Mitglieder mehr als eine Lösung vor, um das leere Grab anders zu erklären (84).

Die für die anglikanische Kirche wichtigsten Fragen umfaßt der zweite Teil des Berichtes, da er die Grundfragen der Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen behandelt.

Gleich zu Anfang stellt er die Notwendigkeit kirchlicher Gemeinschaft heraus, da die Kirche als Gemeinschaft nicht nur der sozialen Natur des Menschen entspreche, sondern Gott allein durch diese Gemeinschaftsform den einzelnen Menschen seine Erlösung anbiete (99–100). Die Einheit der einen Kirche Christi geht nach der Meinung der Kommission, dem Vorbild der ersten christlichen Jahrhunderte entsprechend, sehr wohl zusammen mit der Vielzahl selbständiger Landeskirchen (103). Sogar geringe liturgische oder dogmatische Unterschiede würden diese Einheit nicht trüben, wenn nicht unberechtigte Ansprüche der Papstkirche hindernd im Wege ständen (107). Daher besteht nach einigen das Heil in der Abschaffung des Papsttums und in einem Zusammenschluß der christlichen Kirchen auf föderativer Grundlage, während andere ein Papsttum anerkennen wollen, »das sich von gewissen seiner gegenwärtigen Ansprüche losgesagt hat« (126).

Eine praktische Frage, die innerhalb der anglikanischen Kirche die Gemüter erregt, betrifft die Aufbewahrung der Eucharistie außerhalb des Gottesdienstes, sei es zur letzten Wegzehrung, sei es zu Verehrung und Anbetung. Die Kommission konnte zu keiner Einigung gelangen, da drei verschiedene Eucharistielehren aufeinanderstießen. Einige verteidigten die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Wein und Brot, während andere nur an die Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen glauben wollen. Wieder andere lehren, Brot und Wein würden nicht der Substanz nach zu Fleisch und Blut, sondern »dem geistigen Vermögen und der Wirksamkeit und Wirkung nach (in spiritual power and virtue and effect)« (170). Die Vertreter dieser Meinung berufen sich auf die moderne Wertphilosophie, die den Begriff »Substanz« nicht mehr im Sinne der Scholastik begreift, sondern als »Wert« auffaßt. Daß durch einen solchen Wandel des Substanzbegriffes die Grenze zwischen dieser virtualistischen Eucharistielehre (wie sie von ihren Verteidigern genannt wird) und der Lehre von der realis praesentia fällt, führen ihre Vertreter nur zu Gunsten ihrer Lehre an (175).

Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten begnügt sich daher die Kommission, Einzelkirchen die Aufbewahrung der Eucharistie zu erlauben, jedoch nicht ohne das Bedenken zu äußern, daß durch diese Praxis die Einheit der anglikanischen Kirche gestört werden könne (184).

Bei der Behandlung der ebenfalls hart umstrittenen Ohrenbeichte lehnt zwar der Bericht einmütig die Notwendigkeit

der Beichte als Mittel der Sündenvergebung ab. »Dennoch unterschätzt die anglikanische Kirche nicht das Bedürfnis nach Beichte und Lossprechung« (191). Trotzdem beschränkt sich die Kommission auf die Feststellung, daß die regelmäßige Übung der Ohrenbeichte als Dienst am Worte Gottes heute häufiger geworden sei und »keineswegs sich auf nur eine Richtung innerhalb der anglikanischen Kirche beschränke« (192).

Der dritte Teil gesteht einleitend das große Interesse für eschatologische Fragen. Die Arbeit der Kommission auf diesem Gebiete ist besonders schwer, da sie den eschatologischen Bildern der Heiligen Schrift nur symbolischen Wert beilegt. Ganz offen verwirft der Bericht die Auferstehung des Leibes seiner ursprünglichen Gestalt nach, ohne allerdings der Seele im Jenseits »ein entsprechendes Organ« abzusprechen (209).

In Bezug auf das Fegfeuer weichen einige Mitglieder der Kommission von der traditionellen Leugnung des Fegfeuers ab. Allerdings betrachten sie die Strafen des Fegfeuers nicht als vor Gott geschuldete zeitliche Sündenstrafen, sondern einzig und allein als seelische Läuterung (212).

Ebenfalls unentschieden bleibt die Existenz der Hölle, da einige Mitglieder eine ewige Hölle ablehnen. Sie sind der Ansicht, »eine Seele, die völlig Gottes Liebe zurückweist, müsse bei einem gewissen Grade aufhören zu bestehen« (218).

Über diese Meinungen, wie überhaupt über alle Meinungen, die von einzelnen oder mehreren Mitgliedern der Kommission vertreten wurden, fühlt sich die Kommission nicht als Richter bestellt, sondern läßt sie als vertretbare Lehren der anglikanischen Kirche bestehen. Durch diese Haltung wurde die einstimmige Annahme des Berichtes erreicht, der von 20 Theologen unterschrieben ist.

Die Aufnahme des Berichtes in der angelsächsischen Welt muß noch abgewartet werden. Zwei erste Urteile können jedoch schon wiedergegeben werden. Das eine stammt von dem theologischen Mitarbeiter der Times[3], der vor allem die sorgfältige Arbeit und das hohe Ziel der Kommission herausstellt. Trotzdem verbirgt er seine Enttäuschung nicht und schreibt, die tatsächliche Einigung bestände in der Aufzählung der Meinungsverschiedenheiten (they agreed chiefly to differ).

Die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung bringt unter der reichlich alarmierenden Überschrift: »England vor einem Kirchenstreit?«[4] sogar die Nachricht lebhaften Widerspruchs (der bisher noch jedem Bericht anglikanischer Kommissionen zuteil wurde). E. G. Bowring, der Sekretär der Church Association, werfe nämlich dem Bericht vor, er habe die Grundlagen der anglikanischen Kirche unberücksichtigt gelassen. An die Stelle der irrtumslosen Bibel, der 39 Artikel und des Common Prayer Book habe die Kommission Vernunft, modernes Wissen und allumfassende Tradition gesetzt.

Dr. Josef Koenen.

[3] Vgl. The Times (Weekly Edition) vom 20. Jan. 1938.

[4] Nummer 3 vom 21. Jan. 1938. Spalte 63–65.

Um eine neue Ausgabe der Vulgata[1]

Es war ein großer Entschluß, als Papst Pius X., der Mann der Seelsorge, im Jahre 1907 dem Benediktinerorden die Bearbeitung einer kritischen Ausgabe der lateinischen kirchlichen Bibel, der sogenannten Vulgata, anvertraute, jener lateinischen Übersetzung der Heiligen Schrift, die Hieronymus gegen Ende des 4. Jahrhunderts im Auftrage eines Papstes, es war Damasus I., zunächst für das Neue Testament unternahm und allmählich auch für die meisten Bücher des Alten Testamentes durchführte. Bald nach 400 war das Werk vollendet. Nicht ohne Widerspruch und in mühsamem Ringen mit den älteren Texten setzte es sich durch. Gar manches von der ursprünglichen Reinheit ging dabei verloren, und es gelang den Bemühungen einsichtiger Männer, die von den Tagen Cassiodors bis ins ausgehende Mittelalter der Verwilderung des Textes Einhalt zu gebieten suchten, keineswegs, dem Übel wirksam zu steuern. Erst als das Konzil von Trient im Jahre 1546 unter allen lateinischen Ausgaben der heiligen Bücher, die im Umlauf waren, die alte Vulgata editio

[1] Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI cura et studio Monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio PP. X institutae sodalium praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita.

als authentisch erklärte[2] und in einem Zusatz zu diesem Beschluß verfügte, eine möglichst vollkommene Ausgabe dieser Bibel zu veranstalten, war die Grundlage für eine Änderung zum Guten geschaffen. Freilich nicht mehr als eine Grundlage.

Die Vorarbeiten zur Ausführung zogen sich lange hin, und erst dem Eingreifen des tatkräftigen Sixtus V. (1585–1590) verdankt die Kirche ihre amtliche Bibelausgabe. Die von Sixtus ernannte Kommission vollbrachte in zwei Jahren ein Werk, das für jene Zeit und in Anbetracht der Umstände als ganz hervorragende Leistung bezeichnet werden muß. Leider zeigte der Papst wenig Verständnis für die ihm vorgelegte Arbeit und änderte Texte vielfach nach den späteren Handschriften, so daß die Ausgabe von 1590 in keiner Weise den Erwartungen entsprach und allenthalben auf Widerspruch stieß. So wird die nach dem Tode des Papstes erfolgte Zurückziehung der Bibel verständlich. Eine Neubearbeitung, die 1592 unter dem Namen Sixtus' V. erschien, trug den berechtigten Bedenken gegen die Arbeit des Verstorbenen einigermaßen Rechnung, machte sich jedoch die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus geforderten Vorschläge der Sixtinischen Kommission nur teilweise zu eigen. Man blieb auf halbem Wege stehen, auch der Druck dieser wie der nächstfolgenden Auflagen ließ viel zu wünschen übrig. Die Schreibweise folgt nicht allein den späten Handschriften, sie ist auch keineswegs einheitlich durchgeführt, auch die Satzzeichen sind häufig wenig glücklich angewandt. Die Ausgaben des italienischen Gelehrten Luigi Gramatica, von denen eine der letzten die Widmung an Papst Pius XI. trägt, bedeuten nach dieser Seite hin einen Fortschritt.

[2] Das Konzil von Trient hat sich zweimal in derselben Sitzung über die lateinische Bibel geäußert. Einmal in einem dogmatischen Beschluß, in dem die Bücher der Heiligen Schrift aufgezählt werden und diese mit all ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten allgemein gebräuchlichen lateinischen Übersetzung enthalten sind, als heilig und kanonisch erklärt werden. In einem zweiten Beschluß wird aus Nützlichkeitsgründen diese alte Übersetzung, die in jahrhundertelangem Gebrauch von der Kirche anerkannt war, vor den andern im Umlauf befindlichen lateinischen Übertragungen als authentisch (maßgebend) erklärt. Aus dem Wortlaut der Beschlüsse und den Konzilsverhandlungen geht hervor, daß die lateinische Übersetzung (Vulgata) einerseits im wesentlichen das Gotteswort unverfälscht zum Ausdruck bringt, anderseits jedoch nicht ausschließlich die Bibel der Kirche ist und nicht schlechthin als fehlerfrei und vollkommen zu gelten hat. Nicht ausschließlich die Bibel der Kirche, denn der hebräische und griechische Urtext wird durch die Beschlüsse von Trient in keiner Weise berührt, er sollte und konnte naturgemäß durch dieselben nicht berührt werden, ebensowenig die alte griechische Übersetzung des Alten Testamentes, die mehrere Jahrhunderte hindurch das Alte Testament der Kirche und ihrer größten Lehrer gewesen ist, auch die altlateinische Übersetzung des Alten Testaments geht auf diese alte, vorchristliche Übertragung des Urtextes zurück. Ferner hat weder das Konzil von Trient noch die Kirche der späteren Zeit den mit ihr in Gemeinschaft stehenden orientalischen Kirchen die lateinische Bibel aufgedrängt oder auch nur empfohlen. Bis heute gebrauchen Griechen, Syrer, Kopten, Armenier ihre alten Übersetzungen, und niemand denkt daran, sie deshalb zu behelligen. Die Vulgata hat auch nicht als schlechthin vollkommen und fehlerfrei zu gelten. Die Beratungen in Trient lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß man sich gegen die Mängel der Übersetzung keineswegs blind zeigte, und als die römischen Theologen dem Beschluß mit dem Hinweis auf die zahlreichen Fehler der Vulgata begegneten, die weder den Abschreibern noch den Buchdruckern zur Last gelegt werden könnten, bestritt man in Trient diese Tatsache nicht, fand jedoch darin keinen Grund, die Vulgata abzulehnen. Wenn in der Folgezeit Nichtkatholiken und zum Teil auch katholische Gelehrte dem Beschluß von Trient einen ganz andern Sinn unterstellten, und glaubten, die Kirche wolle jedes Wort der Vulgata nunmehr als schlechthin bindend und verpflichtend hinstellen, so daß jede wissenschaftliche Arbeit zur Gewinnung des Bibeltextes unterbunden wäre, so konnte eine so ungeheuerliche Auffassung nur auf Grund völliger Unkenntnis der Konzilsverhandlungen und Nichtbeachtung der von der Kirche geförderten Bemühungen um die Heilige Schrift aufkommen.

Das neue von Pius X. beschlossene Unternehmen soll der Kirche den von Hieronymus geschaffenen Text auf wissenschaftlicher Grundlage möglichst getreu wiederschenken. Es geht um dasselbe Ziel, das Sixtus V. einst vor Augen geschwebt. Nur soll es jetzt mit dem Aufgebot aller Hilfsmittel und Methoden, über die unsere Zeit verfügt, erstrebt werden. Zur Erleichterung der Arbeit, zur Sicherstellung der notwendigen Arbeitskräfte, zur Erreichung einer noch einheitlicheren Führung und strafferen Zusammenfassung hat Papst Pius XI. in einer Constitutio apostolica vom 15. Juni 1933 das Werk einer neu zu gründenden Abtei vom hl. Hieronymus übertragen, die unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt ist, aber zugleich in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zur Abtei der heiligen Mauritius und Maurus von Clervaux steht. Dieser Abtei fällt die Aufgabe zu, für die notwendige Zahl von Mitarbeitern zu sorgen.

Erster Abt von San Girolamo wurde Don Henri Quentin, der schon seit Jahren einer der hervorragendsten Mitarbeiter des Unternehmens gewesen war und im Jahre 1922 in einem größeren Werke (Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate I. Octateuque, Collectanea biblica latina VI, Roma) Grundsätze und Arbeitsweise bei der Herstellung des Textes dargelegt und begründet hatte. Das Buch hat in der wissenschaftlichen Welt eine mehr als gewöhnliche Beachtung gefunden, nicht als ob mit einem Male ganz neue Methoden für die Erforschung der Textüberlieferung verkündet würden, aber die Anwendung dieser Methoden ist eigenartig. Immer hat man versucht, die handschriftliche Überlieferung in Klassen und Familien zu scheiden, die Stammbäume herzustellen und auf den Archetypus zu kommen, nicht immer sind diese Versuche von Erfolg gekrönt. Für die ersten acht Bücher des Alten Testamentes stellt Don Quentin drei Familien fest, die alle auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgeführt werden können. Gleichartige Lesarten, namentlich Fehler, lassen keine Zweifel aufkommen. Aus den gemeinsamen Fehlern ergibt sich jedoch auch der weitere Schluß, daß dieser Archetypus, so nahe er uns an Hieronymus selbst führen mag, doch den reinen Hieronymustext nicht ungetrübt erhalten hat.

Die Überprüfung der Zeugen der drei Gruppen ließ zuletzt je eine Handschrift als führend und vertrauenswürdig heraustreten. Für die Alkuingruppe kommt man auf eine schon längst als eine der vorzüglichsten anerkannte Handschrift, den Codex Amiatinus, für die Theodulfgruppe auf Codex Ottobonianus, für die spanische Gruppe auf Turonensis. Die ganze übrige Überlieferung ist von diesen drei Handschriften gegenüber von untergeordneter Bedeutung. Nach ihrem Zeugnis wird demnach im wesentlichen der Text zu gestalten sein. Abgesehen von den verhältnismäßig seltenen Fällen, in denen sich der Archetypus schon als fehlerhaft erweist, darf das übereinstimmende Zeugnis der drei Handschriften als der Hieronymustext gelten. Weiterhin wird die Übereinstimmung von zwei Handschriften gegen die dritte entscheiden. Die auf diese Weise sich ergebenden Lesarten stellen sich in der Tat auch aus innern Gründen als die richtigen dar. Bieten die drei Handschriften eine offenkundig falsche Lesart, die in diesem Falle auch dem Archetypus zuzuschreiben ist, so sind andere Zeugen der Familien zu befragen oder auch der hebräische und griechische Text zu Rate zu ziehen. Dasselbe gilt auch da, wo die führenden Handschriften unter sich alle uneins sind.

Don Quentin sagt richtig, daß für die Herstellung des Hieronymustextes das Zurückgehen auf den hebräischen Urtext oder die alte griechische Übersetzung im allgemeinen nicht in Frage kommt, da es zunächst nicht um eine möglichst genaue Angleichung an den Urtext geht und Hieronymus sich bei seiner Arbeit manche Freiheit gestattet hat. Die Abweichungen unseres hebräischen Textes von dem, der Hieronymus als Vorlage gedient hat, sind indes nicht so bedeutend, wie Don Quentin anzunehmen scheint. Wenn Augustinus, und andere mit ihm, bei Schwierigkeiten und Zwiespältigkeit der lateinischen Übertragungen die Klärung von dem hebräischen oder griechischen Text erwartet, so hat er durchaus recht. Denn für ihn ging es um das Gotteswort und dessen Sinn, nicht um die genaue Ermittlung eines anerkannten lateinischen Textes, wie für die Vulgata des Hieronymus, die ja von Augustinus, zum wenigsten für das Alte Testament abgelehnt wurde und sich auch vonseiten der Kirche noch auf mehr als tausend Jahre keiner ausdrücklichen und

ausschließlichen Anerkennung erfreute. Don Quentin und die Mönche von S. Girolamo arbeiten unter andern Voraussetzungen und verfolgen ein anderes Ziel. Deshalb ist ihre Stellung gegenüber dem Urtext und den alten Übersetzungen berechtigt. Ja selbst das Zeugnis der Schriften des hl. Hieronymus kann nicht ohne weiteres angerufen werden, da der Gelehrte sich keineswegs an seine eigene Übersetzung streng bindet.

Nach diesen Grundsätzen hat Don Quentin im Jahre 1926 den ersten Band, das Buch Genesis, der Öffentlichkeit übergeben[3]. Auch in der äußern Form will die Ausgabe möglichst das von Hieronymus geschaffene Werk wiedergeben. Die von ihm im Anschluß an die Ausgaben der Reden eines Demosthenes oder Cicero gewählte Schreibung nach kurzen Sinnzeilen soll eine Hilfe für den Leser sein. Ein dreifacher kritischer Apparat ermöglicht die Nachprüfung der Entscheidungen des Herausgebers. Der erste gibt die Abweichungen der drei maßgebenden Handschriften, der zweite läßt die übrigen Zeugen und die wichtigsten älteren Drucke von der Gutenbergbibel von 1452 bis zur Ausgabe von 1592 zu Wort kommen, der dritte bietet eine Auswahl, namentlich für die älteren Handschriften, der größeren und kleineren Abschnitte, eine Beigabe, die für die Zugehörigkeit der Handschriften und die Geschichte der Überlieferung keineswegs bedeutungslos ist. Aus diesen Angaben erhellt zur Genüge, welche Fülle von Geistesarbeit in diesem einen Bande geborgen ist und mit welchem wissenschaftlichen Ernst die Bearbeiter sich ihrer Aufgabe gewidmet haben. Wenn demgegenüber die etwa 1000 Verbesserungen des Textes für das Buch Genesis als etwas geringer Ertrag erscheinen möchten, so entfallen doch auf jedes Kapitel an fünfzig Änderungen, von denen manche eine beachtenswerte Verbesserung des Sinnes bedeutet.

Nahezu zwanzig Jahre sind verflossen von der Einsetzung der Vulgata-Kommission bis zum Erscheinen des ersten Bandes. Die Vorbereitung, die Beschaffung und Durcharbeitung der Handschriften, die Ausbildung der Arbeitsweise verlangen bei allen derartigen Unternehmen geraume Zeit, um so mehr, wenn die Zahl der Zeugen eine so große ist wie bei der lateinischen Bibel, wenn die Überlieferung erst durch mühsame Kleinarbeit geprüft und gesichtet werden muß. In England wurde gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ein ähnliches Unternehmen ins Leben gerufen, eine kritische Ausgabe der Vulgata des Neuen Testamentes herzustellen. Im Jahre 1877 ward der erste Entwurf ausgearbeitet, nach etwa 11 Jahren erschien die erste Lieferung (1889), 1898 war das Nachwort zum ersten Band, der die Evangelien umfaßt, vollendet. Heute ist das Werk bis zum Briefe an die Epheser vorangeschritten.

Dem ersten Bande der Benediktiner-Ausgabe folgte im Jahr 1929 der zweite, der die Bücher Exodus und Leviticus enthält[4]. Mit dem dritten Bande 1936 konnte der Pentateuch abgeschlossen werden[5]. Man hatte fürchten können, ob nicht nach dem vorzeitigen, unerwarteten Tode des ersten Abtes von San Girolamo neue Verzögerungen eintreten würden. Nach den Mitteilungen, die Don P. Salmon, der Nachfolger Don Quentins bei einem Vortrag im Päpstlichen Bibelinstitut (24. Januar 1937) machte, sind diese Befürchtungen unbegründet. Schon das Buch Deuteronomium ist nicht mehr von Don Quentin vollendet worden. Für das Jahr 1938 darf der vierte Band mit den Büchern Josue, Richter und Ruth erwartet werden. In der Folgezeit soll etwa alle zwei Jahre ein weiterer Band erscheinen. Vielleicht wird bei wachsender Zahl der Mitarbeiter eine noch größere Beschleunigung ermöglicht werden. Es ist fraglich, ob bei den folgenden Büchern dieselben Familien und ähnlich führende Handschriften zu ermitteln sind. Immerhin wird man sich die gewonnenen Erfahrungen zunutze machen dürfen.

Lehrreich und vertrauenerweckend sind Don Salmons Angaben über die Arbeits-

[3] Librum Genesis ex interpretatione sancti Hieronymi cum Prologis variisque capitulorum seriebus adiectis Prolegomenis recensuit D. Henricus Quentin monachus Solesmensis. Romae, Polyglottis Vaticanis MDCCCCXXVI (XLVIII u. 427).

[4] Libros Exodi et Levitici recensuit D. Henricus Quentin. Romae MDCCCCXXIX (485).

[5] Libros Numerorum et Deuteronomii recensuerunt + Rmus. Abbas Henricus Quentin et monachi Sancti Hieronymi. Romae MDCCCCXXXVI (XI u. 528).

weise in S. Girolamo. Um eine möglichst große Sicherheit zu erreichen, werden die Handschriften photographiert. Die Bibliothek zählt heute schon an 170 Handschriften, auf die man immer zurückgreifen kann. Die Mönche werden für die Vergleichung des Textes sorgfältig geschult. Die gesammelten Lesarten werden von einem zweiten Arbeiter an den Photographien nachgeprüft. Nachdem der Text von vier Mönchen in Einzelarbeit vorbereitet und zusammengestellt ist, erfolgt die endgültige Fassung in gemeinsamer Beratung, worauf noch einmal alle Angaben auf ihre Richtigkeit durch Vergleichung mit den Photographien untersucht werden. Höhere Anforderungen an die Sorgfalt der Bearbeiter lassen sich kaum stellen.

Die Umsicht, die auf die Fassung des Textes verwandt wird, entspricht nach jeder Richtung der Wichtigkeit der Aufgabe. Schon die zu wählende Schreibung, namentlich der Eigennamen, ist Gegenstand reiflicher Erwägung und offenbart eine genaue Kenntnis der alten Überlieferung. Noch größere Behutsamkeit verlangt oft die Wahl der Lesarten nicht nur, wenn die Zeugen auseinandergehen, sondern auch wenn etwa alle drei führenden Handschriften übereinstimmen. Die Beispiele, die Don Salmon in seinem Vortrage bespricht, offenbaren eine Unbefangenheit und Freiheit, die vorbildlich ist und größtes Vertrauen erweckt. Da tritt uns kein starres Festhalten an einer einmal aufgestellten Regel entgegen, wir stellen vielmehr Beweglichkeit des Geistes, eine Aufgeschlossenheit nach allen Seiten fest, die auch zu dem Geständnis bereit ist, daß eine getroffene Entscheidung nicht unbedingt Gewißheit für sich in Anspruch nehmen will.

Nach Vollendung des Werkes wird die Kirche ihren Gläubigen einen Text der lateinischen Bibel in die Hand geben können, der die Arbeit eines der größten Gelehrten des christlichen Altertums in nahezu ursprünglicher Gestalt wiedergibt, der auf Grund tausender Lesarten das Gotteswort treuer und richtiger enthält, als die bisherige Ausgabe es uns bietet: Dieser Text wird freilich noch nicht frei sein von den Mängeln, die ihm seit seiner Entstehung anhaften. Die Übersetzungsfehler, Dunkelheiten, Unverständlichkeiten werden vorerst in die neue Bearbeitung mit hinübergenommen werden. Aber schon im Jahre 1913 hat der bekannte Exeget P. Michael Hetzenauer Ord. Min. Cap. im Vorwort einer seiner musterhaften Ausgaben der clementinischen Vulgata der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß nach Vollendung der neuen Ausgabe unfehlbar (certo certius) eine neue Kommission mit der Verbesserung des Hieronymustextes nach den Urtexten und alten Übersetzungen betraut werde. Denn Hieronymus habe oft den ihm überlieferten Text übernommen, auch wenn er ihn als unrichtig erkannte, anderswo habe er den Text mit allzu großer Freiheit behandelt, Worte ausgelassen oder eingeschoben, er habe sich von seinen persönlichen exegetischen Meinungen leiten lassen. Dieses Urteil des gemäßigten und zurückhaltenden Gelehrten wurde schon im 16. Jahrhundert von Männern wie Bellarmin, Lucas von Brügge und andern geteilt und wird allgemein als berechtigt anerkannt. So ist es begreiflich, daß das Verlangen nach einem verständlichen und möglichst fehlerfreien Texte der Heiligen Schrift in der Kirche, vor allem vonseiten des betenden Priestertums immer dringender vernehmbar wird. In der Tat soll die Ausgabe der Mönche von S. Girolamo nach der Aussage D. Salmons eine Vorarbeit für diese so sehr ersehnte Verbesserung unserer Vulgata sein. Diese zweite Aufgabe könnte selbst vor dem Abschluß der ersten in Angriff genommen werden, etwa nach Vollendung der geschichtlichen Bücher. Da ließe sich ohne große Mühe in verhältnismäßig kurzer Zeit ein Werk schaffen, das den lebhaften Erwartungen unserer Zeit entspräche. Zugleich könnten die gewonnenen Erfahrungen die Lösung der schwierigeren Aufgabe an den prophetischen und poetischen Büchern vorbereiten.

Der Wert und die Bedeutung der wichtigen, groß angelegten Ausgabe von S. Girolamo wird dadurch nicht geschmälert werden. Sie wird für alle Zukunft eine hervorragende wissenschaftliche Leistung bleiben, sie wird für immer ein wichtiges Hilfsmittel für die Erforschung des Textes der Heiligen Schrift sein, der Apparat und die Beigaben dienen der Aufhellung der Geschichte unserer Vulgata und bieten zugleich reichsten Stoff zur Weckung und Schulung geschichtlichen Denkens und Forschens. Wieder einmal erweist sich das Papsttum als Förderer auch der wahren Wissenschaft. Augustinus Merk S. J.

Die Krisis der protestantischen Theologie

Helmuth Thielicke (»Die Krisis der Theologie«. Zur Auseinandersetzung zwischen Barth und Gogarten über »Gericht oder Skepsis«. 8° [19 S.] Leipzig 1938, J. C. Hinrichs. M –.90) versucht in dem Streit über die Grundlagen der Theologie eine vermittelnde, zwischen Barth und Gogarten stehende Lösung. Gogartens Vorwurf gegen Barths »Theologismus« geht dahin, daß dessen »gesamtes theologisches Denken von einer heimlichen philosophischen Ideologie, und zwar einer sehr handfesten Identitätsspekulation getragen sei« (5). Gerade weil Barth nicht nach der Beziehung zwischen Offenbarung und unserer Wirklichkeit frage, weil er die »anthropologische Frage nach der Anknüpfung« (8) verwerfe, verfalle er um so hoffnungsloser dem latenten »Philosophismus«. Es genüge in der Tat nicht, eine philosophische und anthropologische »Kruste« der Theologie zuzugestehen, während ihr Kern reines Denken von Gott her und aus der Offenbarung wäre. Barth glaubt die Scheidung darum so legen zu können, weil »nur so Gottes alleiniges, souveränes Subjektsein zum Ausdruck kommt und jede Möglichkeit menschlicher cooperatio ausgeschaltet wird« (10). Aber damit gelangt Barth nur zu einem überweltlichen »Monolog Gottes mit sich selbst«. Ist es aber nicht vielmehr so, daß Kern und Schale hier nicht zu scheiden sind, »daß man auf alle Fälle solche Ideologien nur so erkennt, daß man mitten im Akt solcher Erkenntnis schon wieder neuen Ideologien verfallen ist« (9), daß also »unsere Theologie auch mitten in ihrem Gottesdienst – Welt« ist (12) und damit opus peccati und immer neu erlösungsbedürftig? Thielicke schließt in diesen letzten Gedanken alle Theologie, auch die Gogartens, ein, welche dem Verhängnis Barths durch die Bewußtheit des Anthropologischen entfliehen zu können glaubte, und er verwurzelt diese »Knechtsgestalt der Theologie« in der »Knechtsgestalt ihres Meisters« selbst. Christi Verhüllung in den »Begriff Mensch« (Phil. 2) bringt es mit sich, daß Er mit anthropologischer Begrifflichkeit verwechselt werden kann. Aber freilich: »Der Knecht wird sich durch all seine Zeit hin erinnern und sagen lassen, daß seine so inadäquaten, verwechselbaren Begriffe wieder Buße tun, sich hassen und töten müssen«, was ihn behüten wird, seine Sünderarmut nun selbst wieder zum Mittel »eines naiv klugen ‚pecca fortiter' zu machen« (18).

Thielicke bemerkt sehr gut, daß Gogartens Angriff als ganzer gegen den jungen Barth ziele. Man wird sich also fragen können, ob der Barth des »Credo«, der »theologischen Existenz heute« und gar der Barth der »kirchlichen Dogmatik II« sich indessen vielleicht zur Anerkenntnis des anthropologischen Anknüpfungspunktes« »bekehrt« habe. Fraglos bezeichnen die Schriften Barths seit etwa 1929 eine Absage an die abstrakte Gott-Welt-(als Ja-Nein-)Dialektik des »Römerbriefes« und damit auch ein Abrücken von der Ausschließlichkeit der Subjektivität Gottes in der Offenbarung. Aber diese Wandlung bedeutet so wenig eine Konzession an die Theologie des »diakritischen« Anknüpfungspunktes als der bevorzugten Stelle des Einbruchs der Offenbarung in die Welt (wie sich im Streit mit Brunner zeigte), daß sie vielmehr gerade eine viel radikalere Besinnung auf die historische Einmaligkeit der Offenbarung Christi besagt. Die Anselm-Studie hatte Barth gelehrt, alle »Necessität« in Gottes freiem Tun und Willen zu sehen, also in Dessen »faktischem« Sichoffenbaren. Damit war aber »die in sich geschlossene Einzigkeit des Menschen ... überlegen umschlossen und endgültig relativiert« (Dogm. II, 283), und kam gerade so nicht mehr als dialektischer Gegenpol zu Gott in Betracht. Galt früher die Verlorenheit der Welt als »Hölle«, aus der der »Weg« und die »Bewegung« der Dialektik uns je erlöste, so wird nun die Wirklichkeit von »Hölle« auf den einzigen Punkt von Christi Kreuzesverlassenheit verlegt, während wir dämmernde, schlafende Menschen, eben wegen unserer Relativität, gar nicht ahnen können, was »Hölle« ist. Insofern wird in Barths neuer Phase die Heilsökonomie noch weit unbedingter »Monolog« Gottes: nicht mehr als Dia der Dialektik von Gott und Welt, sondern als Dia des Dialogs von Vater und (höllisch verlorenem) Sohn, in welchem Dialog die Welt stumm umschlossen ist.

Oder erhält sie doch ein selbständiges Wort? Ja, denn gerade ihre Relativierung ermöglicht jetzt die Immanenz Gottes in ihr (»Credo« 33–34) und in der Aneignung der Offenbarung die Immanenz des Heiligen Geistes im Geiste des Gläubigen. An

Stelle von dessen restloser Passivität (»Prädikatsein«) tritt ein selbständiges Subjektsein (Dogm. II 405 f.), mit einem kreatürlichen Wirkprinzip (ebd. 411), mit einem sich frei und spontan und notwendig in »Werke« umsetzenden Glauben (ebd. 400), ja mit einer wahren cooperatio, nicht »bei der Bekehrung des Menschen, wohl aber solange er durch den Heiligen Geist geleitet wird« (ebd.). Denn die Relativität alles Menschlichen läßt die Passivität nicht als einen geeigneteren Anknüpfungspunkt erscheinen als dessen Aktivität: »Solche Gegensätze sind immanente Gegensätze« (ebd. 291). Barth ist also dazu gelangt, Gott ein echtes Gegenüberstehen-lassen zuzugestehen und damit eine echte Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur (in der je-größern Unähnlichkeit) anzuerkennen. Er sagt uns, »daß zwischen der Liebe, mit der Gott uns liebt, und der uns gebotenen Liebe zu ihm eine Ähnlichkeit besteht. Es ist bei aller majestätischen Überordnung der ersten über die zweite schon in Ordnung, daß beide mit demselben Begriff bezeichnet werden können« (ebd. 435).

Ist das nun etwa ein Zugeständnis an Gogarten und Brunner? Keineswegs. Denn das Gegenüber vollzieht sich innerhalb des offenbarungshaften, trinitarischen Gegenüber. Barths Gespräch mit der katholischen Theologie vollzieht sich über jene Gegner hinweg. Hat er sich einmal auf den anselmianischen Standpunkt gestellt, daß die Theologie die »necessitas« der faktischen Weltordnung und sie allein zum Gegenstand hat, dann ist in der Tat nicht abzusehen, warum man nicht vom einzigen Telos dieser Ordnung, nämlich von Christus (der damit zugleich auch primum principium ist) her denken sollte. Das Anthropologische kann dann zwar innerhalb dieser Ordnung, nicht aber vor ihr oder neben ihr zu Worte kommen. Damit erledigt sich auch die Frage des Anknüpfungspunktes. Es ist ja nichts als echtester Augustinismus, wenn den »guten Werken« der Heiden kein bißchen mehr Affinität zur Gnade zugestanden wird als ihren schwärzesten Sünden. Gnade kann überall anknüpfen, und wenn die gratia sanctificans an vorgängige gratia adiuvans »anknüpft«, so sind das sehr relative Scheidungen innerhalb des einen Gnaden-Tuns Gottes, der »Seine Gaben krönt«. (Näheres zur Auseinandersetzung mit Barth in meiner eben erscheinenden »Apokalypse der deutschen Seele« II.)

H. U. v. Balthasar.

Besprechungen

Religion und Theologie

Apollon. Studien über antike Religion und Humanismus. Von Karl Kerenyi. 8° (280 S.) Wien 1937, Franz Leo. Geb. M 7.80

Philologie ist eine mit dem schweren Panzer nur mühsam zugänglichen Einzelwissens ausgerüstete Wissenschaft. Es sind auf deutschem Sprachgebiet nur wenig Nichtfachleute mehr, die Lust zeigen, auf diese Wissenschaft zu hören. In dem vorliegenden Buch spricht ein Philologe den Freund des Altertums an, der Aussicht hat, auch in so ungünstigen Zeiten gehört zu werden, ein Philologe, der ohne Frage in seltenem Maß fachliche Meisterschaft, Aufgeschlossenheit für neuzeitliche Fragestellungen, Stilgewandtheit und Darstellungsgabe verbindet, bei dem man nur das eine bedauert, daß er auch die Oberflächlichkeiten des modernen Denkens über religiöse Dinge in seine Denkweise einfließen läßt. Letzteres scheint dem Besprecher wenigstens der Fall zu sein bei den dem 1. Kapitel (antike Religion und Religionspsychologie) zu Grunde gelegten, im Erlebnis verhafteten Kategorien von W. Otto, denen die hinreichende Korrektur an kulturhistorischer oder auch metaphysischer Religionsauffassung mangelt; ferner gilt das für eine Wesensbestimmung des Katholizismus (S. 257), bei der ein gänzlich untergeordneter Zug, das selbstverständliche Sichtbarwerden der antiken Form in der Kirche der Antike, übersteigert wird, und vor allem bei dem Anschluß an die Polarität »apollinische« und »dionysische« Religion, die in Nietzsches und Spenglers Sinngebung übernommen wird und nun als Prokrustesbett dienen muß, auf das sich antike religiöse Haltungen einspannen lassen müssen. Es ist sicher ganz unapollinisch, wenn Pindar seine tiefernste Menschendefinition in die Worte kleidet: Was ist einer, was ist kei-

ner – eines Schattens Traum ist der Mensch. Aber auf den Titel »Selbsterkenntnis« soll nun das, was weit eher in den Kreis orphisch-mystischer Haltung gehört (wobei von dem Alter der letzteren abgesehen werden kann), nun apollinisch heißen dürfen (S. 166). Die Humanismusidee des Verfassers ist die nach dem Kriege wiederholt, u. a. von dem Wiener Pädagogen Meißner vorgelegte, die von der Fähigkeit der Antike überzeugt ist, auf jede neue Fragestellung neue Antworten geben zu können. Es ließe sich gegen sie sehr vieles einwenden, und es ist letztlich doch wohl eine Art Verabsolutierung der Antike, die sich dahinter verbirgt. Wahr bleibt aber, daß der gewaltige Zuwachs an Tatsachenerkenntnissen, den das verflossene philologische Jahrhundert gebracht hat, viele überraschende Linien zu modernen und modernsten Fragen zu ziehen erlaubt, die erst anfanghaft gezogen sind. Bloß liegen die modernen Fragen heute doch wohl nicht mehr in erster Linie dort, wo der Verfasser sie zu vermuten scheint, bei Hölderlin, Stefan George und Heidegger; jedenfalls sind da nicht die Standpunkte, die das Schönste an der Antike sehen lassen. Aber sehr viel Schönes hat der Verfasser doch gesehen, und sein Buch ist wirklich wertvoller als diese – mehr die Desiderata des Besprechers herausstellenden – Zeilen vermuten lassen. Der Blick auf den Sachindex erlaubt dem Fachbenutzer und jedermann, der sich für Dinge wie Philanthropie, Poesie, Romanismus usw. interessiert, hier sehr viel Belehrung zu schöpfen.

K. Prümm S. J.

Religion und Kunst der Vorzeit. Von vorgeschichtlichem Zauberglauben, Totenkult und Kunstschaffen. Von Leonhard Franz. Mit 32 Tafeln. gr. 8° (65 S.) Prag-Leipzig 1937, Czerny. Kart. M 4.80, Kc 48.–

Das Buch ist reich an Stoff und gibt eine Reihe von Anregungen und Fragen über das höchste Streben der vorgeschichtlichen Menschheit. Der Verfasser ist sichtlich bemüht, vorurteilsfrei und gründlich voranzugehen und alles im Verlauf der Geistesgeschichte Versuchte und Erreichte in den Dienst seiner Forschung zu stellen. Gewiß hat die Abhandlung Schwächen. Die spielende Einbildungskraft führt – von den allerersten Kinderjahren abgesehen – nie zum Gleichsetzen von Einbildung und Wirklichkeit. Daß die als solche festgestellte Urkultur keine Bärenfeste und dergleichen kennt, ist nachgewiesen; wo sie in der Urkultur vorkommen, zeigen sich entsprechende sonstige Beimischungen. Der Gedanke an den einen Gott, Vater und Schöpfer, ist so einfach, zeigt so wenig Spuren von Entwicklung, Verwicklung (und Abirrung), daß er auch nach dem sog. Prinzip der »Kulturhöhe« an den Anfang gehört. Die zuverlässigen Quellen über Nerthus- und Freyfeier sagen nichts von einer »heiligen Hochzeit« zwischen Gottheit (oder Stellvertreter) und Priester(in); warum schweigt gerade die Geschichte von der Freyspriesterin über diese Einrichtung? Die Bedeutung der Vorstellung vom lebenden Leichnam darf nicht übertrieben werden. Für sich allein, ohne Vorstellung der Seele, des Totenreiches, ist sie wohl kaum nachzuweisen. Bei Leichenspielen darf man nicht ohne genügenden Beweis jedesmal an ernste Kämpfe denken, bei denen Todesopfer an den Dahingeschiedenen beabsichtigt sind, besonders wenn, was doch wohl für Freie geschieht, Preise ausgesetzt werden. Die in mancher Hinsicht urtümlichen Kelten erwähnen regelmäßig die Cluchi Cainte (Klagespiele), aber es sind offenbar Cluchi (Spiele) wie die andern. Man sieht nicht ein, warum da nie von Kriegsgefangenen, Sklaven (oder gar der Tötung Freier) die Rede ist, was doch zu allerlei aufregenden Darstellungen erwünschten Anlaß gäbe. Aber wir wollen nur bescheiden zur Vorsicht mahnen und niemand abhalten, das an guten Gedanken reiche Büchlein ernst zu würdigen.

G. Lehmacher S. J.

Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Von Garrigou-Lagrange, R., O.P. (Verdeutscht von A. Kraus.) 8° (340 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. M 7.80

Um besonders in gebildeten Laienkreisen ein tieferes Verständnis für den Sinn christlicher Geheimnisse und ihrer theologischen Behandlung zu wecken, wird von dem bekannten Meister thomistischer Theologie der Wesensunterschied zwischen philosophischer und übernatürlicher Weisheit eingehender dargelegt und dann das Geheimnis und sein theologisches Erkennen von thomistischer Sicht aus im Bereich verschiedener Probleme näher bestimmt. Gibt

es auch schon unterhalb der Grenze des Verstehbaren, im Rein-Stofflichen, ein Reich irdischer Unaussprechlichkeit, so eröffnet sich uns die wahre Sphäre des Geheimnisses erst in der Welt der Teilnahme am Dasein des dreieinigen Gottes im Leben des wesenhaft übernatürlichen Glaubens, der Gnade und der Gottesschau. Seinen gewaltigsten Ausdruck findet dieses Reich des Geheimnisses im Mysterium göttlicher Auserwählung und rätselhafter Gnadenführung; vor ihm versinkt der sich selbst überlassene Verstand in Grauen, und nur der Gläubige vermag seinen göttlichen Sinn ein wenig ahnend zu erraten. Erraten aber heißt Lieben. – Wünscht man in der Darstellung des Verfassers nicht selten eine ruhigere und sachlichere Stellungnahme zur Auffassung anderer theologischer Richtungen – die Darlegungen würden dadurch nur an Überzeugungskraft gewinnen – so ist doch die Arbeit gerade heute ein sehr begrüßenswerter Beitrag für ein klareres Verständnis des eigentlichen Wesenscharakters übernatürlicher Geheimnisse. A. Lieske S.J.

Theologie als Wissenschaft. Von P. Paul Wyser O.P. (Bücherei »Christliches Denken« hrsg. von der Abtei Seckau. 2. Bd.) gr. 8° (218 S.) Salzburg-Leipzig, Pustet. Kart. M 6.60; geb. M 7.80

Dem stärker anwachsenden theologischen Interesse auch in weiteren Kreisen kommt dieser Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre entgegen. Und weil man heute wieder mehr sich besinnt auf die Theologie als die vertiefte, innerlich-erfassende Erkenntnis der im Glauben gegebenen Wahrheit, also die Theologie als Existentialtheologie nimmt, so ist es angebracht, sie als Glaubenswissenschaft darzustellen, wie sie den Glauben voraussetzt und auf dieser Grundlage ihre Beweise bringt. Wir haben in diesem Buche die Gedanken der Theologie der Vorzeit, insbesondere des hl. Thomas, in moderner Sprache und unter Berücksichtigung moderner Fragestellung. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Wyser geht auf die Frage der Möglichkeit einer katholischen Philosophie, auf den katholischen Wissenschaftsbegriff ein und zeigt gut, ohne in Übertreibung zu fallen, wie die natürliche Wissenschaft von der Glaubenswissenschaft nicht nur negativ normiert wird, sondern auch positive Richtlinien erhält. In einem Punkte können wir dem Verfasser nicht beistimmen. Er hält an dem aristotelisch-thomistischen Wissenschaftsbegriff fest. Das ist sein gutes Recht. Aber zugleich will er die positive Theologie als einen Teil der Glaubenswissenschaft ansehen. Beides läßt sich wohl nicht gut vereinigen. Entweder schränkt man die Theologie mit Thomas ein auf die spekulative Durchdringung der Glaubenswahrheiten – in jedem Falle ist das die bedeutendste Aufgabe der Theologie –, und dann ist die positive Theologie, die Feststellung des Geoffenbartseins einer Wahrheit, nur Hilfswissenschaft; tatsächlich hat weder Thomas noch die mittelalterliche Scholastik überhaupt diesen Zweig der Theologie wissenschaftlich ausgebaut. Oder man erweitet den Wissenschaftsbegriff im Sinne der modernen Wissenschaft, so daß auch Beschreibung und Feststellung von Tatsachen, sofern sie systematisch und methodisch geschieht, Wissenschaft ist; dann gehört auch die positive Theologie zur Glaubenswissenschaft in diesem weiteren Sinne. Vielleicht schließt sich auch Wyser stellenweise etwas zu eng an K. Eschweilers »Die zwei Wege der neueren Theologie« an, wenn er auch bedeutende Einschränkungen macht. Nicht alle Ausdrücke katholischer Apologeten sind unbedingt zu billigen: so scheint es auch uns verfänglich, wenn man den historisch-rationalen Beweisgang Prinzip der Theologie nennt, wenn man den Zugang zur Dogmatik erst durch die Apologetik geschaffen sein läßt. Aber auch diese Theologen wollen die Glaubenswissenschaft nicht durch die Apologetik innerlich begründen und zu einer bloßen Vernunftwissenschaft herabwürdigen. Sie betonen nur, daß es auch eine wissenschaftliche Sicherheit der Glaubensvoraussetzungen gibt, und das anerkennt doch jede katholische Theologenschule, sie wollen den Glauben auf alle Weisen sichern, aber die Theologie können auch sie nur aus den Quellen des Glaubens herleiten. Wäre es nicht besser, wenn Worte wie »paradoxale Theologieauffassung«, »anthropozentrische Theologie«, »neuzeitliche Vernunfttheologie« u. dgl. allmählich aus dem Sprachgebrauch verschwänden?

J. Beumer S.J.

Γνωσις θεου. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffes beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt.

Von P. Dr. Eugen Prucker O.E.S.A. (Cassiciacum. Hrsg. von P. Dr. A. Kunzelmann und P. F. Lang. Bd. IV.) 8° (141 S.) Würzburg 1937, Ritaverlag. Kart. M 4.70

Der Verfasser widmet sich in seiner historisch-exegetischen Untersuchung dem für ein tieferes Verständnis christlicher Mysterientheologie und mystischer Gottesgemeinschaft so wichtigen Zentralbegriff paulinischer Religiosität, der »Erkenntnis Gottes« und »Christi«. Um das Wesen paulinischen »Gotterkennens« in seiner Eigenart möglichst rein zu erfassen, handelt der erste Teil der Arbeit über Sinn und Bedeutungswandel des »Gotterkennens« im griechischen und alttestamentlichen Kulturraum. Während im Sprachfeld griechischer Philosophie, mystisch-ekstatischer Religiosität und synkretistischer Gnosis »Gotterkennen« trotz allen mystischen Einswerdens mit Gott im allgemeinen nur theoretisches Wissen um Gott beinhaltet, von sittlicher Vervollkommnung aber im wesentlichen völlig absieht, bedeutet es im alttestamentlichen Sprachgebrauch kein rein theoretisches Erkennen, sondern religiöses »Anerkennen« der göttlichen Majestät im Leben sakraler Gottesgemeinschaft und personaler Hingabe.

Der zweite Teil der Untersuchungen beschäftigt sich mit dem Sinngehalt und der Heimat paulinischen »Gotterkennens«. Während unter dem intellektualisierenden Einfluß hellenistischer Geistigkeit im Judentum der atl. Begriff des »Gotterkennens« immer mehr verflacht, gelangt er bei Paulus zu noch reicherer religiöser Fülle. Wie schon Erkennen schlechthin bei ihm neben theoretischem Wissen meist auch noch das voluntative Element des Anerkennens sowie das ontische der innern Aneignung des erkannten Objektes im Sinne eines existentiell-effektiven Erkennens umfaßt, so birgt auch sein »Gotterkennen« die gleichen drei Elemente: außer intellektueller Gotteserkenntnis bedeutet es oft zugleich Leben sittlicher Heiligkeit und gnadenhaften Mit-Gott-Vereintwerdens. Darum findet es seinen tiefsten Ausdruck im Erkennen Christi als einem Mit-Christus-wirklich-Geeintsein im existentiellen Ergreifen Christi derer, die nach dem Bilde des Sohnes Gottes (Röm. 8, 29) gestaltet sind.

Der Wert der Untersuchungen liegt neben dem sorgfältigen Einzelaufweis der zwischen paulinischer und hellenistischer Gnosis bestehenden Wesensunterschiede vor allem in dem Hinweis auf die Bedeutung, die atl. Jahwe-Erkennen für ein tieferes Verständnis paulinischer »Gotteserkenntnis« im Sinne gnadenhaft-ontischer Gottesvereinigung und mystischer Christusgemeinschaft hat. Denn gibt auch z. B. die Auseinandersetzung des Apostels mit der das Glaubensleben der Gemeinden aufs schwerste bedrohenden jüdisch-hellenistischen Gnosis deutlich zu erkennen, wie vertraut Paulus mit der Gedankenwelt außerkirchlicher Gnosis und Mysterientheologie war, so brauchen diese doch keineswegs die logische Voraussetzung dafür zu bieten, das Christuserkennen als reale Christusvereinigung aufzufassen. Geht auch der Verfasser auf die für das Verständnis paulinisch-existentieller Gotteserkenntnis wichtige Beziehung von Gnosis und Pistis zum Pneuma nicht weiter ein und wünscht man u. a. besonders eine beweiskräftigere exegetische Behandlung des Christuserkennens im Sinne real gnadenhaften Christusergreifens, so sind die Untersuchungen doch ein wertvoller Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis paulinischer Theologie der Christusförmigkeit zur hellenistischen Mysterientheologie.

A. Lieske S.J.

Thomas von Aquin: Das Herrenmahl. Übertragen von Josef Pieper. 8° (105 S.) Leipzig 1937, Jakob Hegner. Kart. M 2.20

Josef Pieper ist es wie wenigen beschieden, die makellose Klarheit und Einfachheit des Stils Thomas' von Aquin so wiederzugeben, daß die sakralen Untertöne, die ihn tragen, hörbar werden. »Das Herrenmahl« umfaßt die letzten Kapitel des unvollendeten Hauptwerks, der theologischen Summe, und hat so gleichzeitig die Intimität eines Testaments. Pieper gibt jeweils den »corpus articuli« mit ausgewählten »respondeo«, so daß alles Wesentliche vorliegt. Die Eindeutschung ist vortrefflich, ausgenommen vielleicht der Ausdruck »Bildstoff« für materia.

H. U. v. Balthasar S.J.

Moral und Leben

Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen. Von Fritz Tillmann. 8° (403 S.) Düsseldorf 1937, L. Schwann. Geb. M 6.80

Neben die Laiendogmatiken, deren die letzten Jahre mehr als eine gebracht haben, tritt die Laienmoral Tillmanns. Sie will nicht eine besondere Sittlichkeit für Laien verkünden, sondern sie sucht die eine christliche Sittlichkeit in einer Form darzustellen, die den Bedürfnissen und Anforderungen der Laien in der Kirche entspricht. Der Titel des Buches gibt den Grundgedanken Tillmanns an: alle sittlichen Aufgaben, die dem Christen gestellt sind, sind ein Ruf zur Nachfolge Christi. Darum spricht der erste Teil des Buches, in dem die allgemeinen Grundsätze des sittlichen Lebens entwickelt werden, über den Sinn der Nachfolge Christi und ihre notwendigen Bedingungen. In drei weiteren Abschnitten werden nach der alten Einteilung die besonderen Gestaltungen dieser Nachfolge in Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe ausgeführt.

Die wesentliche Aufgabe einer Laienmoral, die Pflichten des sittlichen Lebens aus dem Geiste der Jüngerschaft Christi verstehen zu lehren, ist in diesem Buche Tillmanns vorbildlich gelöst. Viele bekannten Dinge werden in neues Licht gestellt und gewinnen ihre tiefere Begründung. Dazu bleibt der Verfasser nicht bei Allgemeinheiten stehen. Auch über konkrete Dinge fällt er sein Urteil aus reifer Erfahrung; um das bestätigt zu finden, braucht man z. B. nur die beiden wichtigen Abschnitte »Von der Hochachtung des Leibes und Lebens« und »Von der pflichtmäßigen Sorge für Leib und Leben« zu lesen. So verbindet sich mit der Darstellung der sittlichen Grundsätze des Evangeliums die Überlegung, wie dieser Geist sich in den vielgestaltigen menschlichen Verhältnissen auswirken muß. Dabei ist ein gut Teil traditionellen Lehrgutes der Moraltheologie aufgenommen worden. Und wenn z. B. die notwendigen Voraussetzungen einer schweren Verpflichtung brüderlicher Zurechtweisung angeführt oder die drei Bedingungen aufgezählt werden, unter denen die materielle Mitwirkung an der Sünde anderer erlaubt sein kann, so ist das sogar »kasuistische« Methode im echten Sinne, wie sie kein Buch entbehren kann, das klar und fruchtbar über sittliche Pflichten reden will. Es bleibt nur die Frage, in welchem Umfange Erörterungen dieser Art in eine Laienmoral hineingehören. Und hier kann man wohl der Meinung sein, daß das Buch Tillmanns nicht eine ganz überzeugende Lösung gibt. Manchmal scheint der Verfasser genaueren Abgrenzungen aus dem Wege zu gehen, auch wo man sie sich eigentlich wünschen möchte. Es mag ihn auch das Streben nach Kürze geleitet haben. Leider sind infolge gar zu knappen Ausdrucks einige Stellen mißverständlich geworden. Um hier nur eines zu erwähnen: was S. 394 über die Lehre vom Konkordat gesagt wird, muß den Schein erwecken, als ob die »Privilegientheorie« die Ansicht der Kirche sei; das ist aber keineswegs der Fall.

A. Hartmann S.J.

Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten. Ein Beitrag zur moral- und pastoraltheologischen Erkenntnis. Von Heinz Fleckenstein. 8° (XIV u. 320 S.) Freiburg 1938, Herder. M 7.–, geb. M 8.20

Die empirische Forschung müht sich ernsthaft um das Leib-Seele-Problem und strebt nach harmonischer Vereinigung biologischer und psychologischer Forschung zum Gesamtbild des Menschen. Erbbiologie und Psychologie gehen überwiegend von krankhaften Erscheinungen aus, um von daher die Struktur auch des Normalen aufzuhellen. Diesen Weg schlägt auch der Verfasser ein. In der »Erfahrungsschöpfung« des ersten Teiles werden einzelne Organminderwertigkeiten und ihre Auswirkungen auf die Leibseele, das Gemüt, das Temperament, den Charakter, kurz auf die Gesamtpersönlichkeit in acht Kapiteln behandelt: Blindheit, Taubstummheit, Krüppeltum, Epilepsis, Ablauf der weiblichen Generationsphasen, Störungen der innern Sekretion, Herz- und Kreislaufstörungen, Tuberkulose. Jeweils werden Folgerungen für die pastorale Praxis angeknüpft. Im zweiten Teil zieht der Verfasser allgemeine Schlußfolgerungen aus den Einzelerfahrungen: Krankheit verändert in der Tat den Charakter des Menschen als Einzel- und als soziales Wesen. Die Reaktion der Gesamtpersönlichkeit auf das Erlebnis der Krankheit ist nach äußern Faktoren (Art der Krankheit, Behandlung, Umgebung, Klima, Jahreszeit usw.) und je nach innern Faktoren (Lebensalter, Geschlecht, Lebensverhältnissen, Temperament, Charakter, Konstitution) individuell verschieden. Krankheit offenbart Stärke oder Schwäche, Reife oder Unreife des Charakters; von ihm hängt es schließlich ab, ob eine Schicksals-

belastung lähmende Bürde oder beschwingter Antrieb wird, ob schwächliche und verzweifelte Mutlosigkeit vor dem Lebenskampf die Waffen streckt oder der élan vital den Menschen zum Lebenssieger macht. Die Untersuchung gipfelt im Ausweis der Leib-Seele-Ganzheit und in der Sinndeutung einer Krankheit als Appell an Willensfreiheit und sittliche Bewährung. »Organminderwertigkeit bedeutet keine fatalistische Vorherbestimmung für geistig-sittliche Minderwertigkeit« (Eggersdorfer). Der Verfasser schließt mit den Aufgaben der Seelsorge im Dienst der Kranken und Gebrechlichen, sowie mit dem Wunsch nach Zusammenwirken von Priester und Arzt.

F. Rüschkamp S. J.

Bürger oder Soldaten? Eine notwendige Besinnung auf die brennendste Lebensfrage. Von Otto Henning Nebe. 8° (45 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. M 0.80.

Eindringliche Mahnung zum Ernstnehmen und Verwirklichen des Christentums in selbständiger Entscheidung und Einsatzbereitschaft, ohne Halbheit oder feige Flucht in die Masse. Die lutherische Auffassung der Rechtfertigung schimmert leise durch, wird aber nicht hervorgekehrt. Die Schrift ist auch für Katholiken eine heilsame Gewissenserforschung auf die Echtheit ihrer christlichen Haltung. Ob das Gesagte aber unter dem etwas überspitzten Gegensatzpaar »Bürger oder Soldaten« gefaßt werden kann oder soll, hängt zum guten Teil von der Worterklärung ab.

M. Pribilla S. J.

Vom Sinn dieser Zeit im Licht der Ewigkeit. Eine Auswahl aus den Schriften Carl Hiltys. Hrsg. von Alo Münch. 8° (45 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. M 0.80

Alle Stellen, die hier aus den Schriften des christlichen Ethikers gesammelt sind, wollen dazu anleiten, das Leben im Licht der Ewigkeit zu betrachten und aus festem Gottvertrauen die Kraft zu furchtlosem Standhalten zu schöpfen. Zu Grunde liegt ein Christentum der Gesinnung und Tat, wobei die konfessionellen Ausprägungen zurücktreten, ohne verletzt zu werden. Die katholische Lehre über das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche könnte manche der in dem Büchlein geäußerten Bedenken ausräumen.

M. Pribilla S.J.

Über das Gespräch. Von Albrecht Goes. 8° (46 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. M 0.80

Das Gespräch als Unterhaltung, Selbstgespräch, Auseinandersetzung, trauter Gedankenaustausch, Gebet und Bekenntnis ist der Gegenstand der von hoher Seelenkultur zeugenden Schrift. Sie lehrt in knapper und schöner Form Ehrfurcht vor dem Gespräch, damit es dem Geiste diene und nicht in Geschwätz oder Zank entarte.

M. Pribilla S.J.

Lob des Lesens und der Bücher. Von Philipp Krämer. 8° (45 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kasch. 0.80

Wiewohl über das vielbehandelte Thema Neues kaum gesagt werden kann, so findet der Leser doch in einer sehr ansprechenden Weise die bewährten Anregungen und Anleitungen, um auch in der Hast der Gegenwart mit Andacht und Nutzen zu lesen und lesend sich zu bilden.

M. Pribilla S.J.

Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld. Übersetzt von Ernst Hardt. Kl. 8° (141 S.) München und Berlin 1937, Oldenbourg. Geb. M 3.20

Die scharfgeschliffenen Maximen aus dem 17. Jahrhundert erscheinen hier in neuer ansprechender Ausgabe und Übersetzung; sie sind ganz durchtränkt von abgründigem Mißtrauen gegen die menschliche Eigenliebe und, obgleich oft überspitzt, doch wohlgeeignet, Selbstsichere zur Selbstprüfung anzuregen. Der Preis des Büchleins ist etwas hoch angesetzt.

M. Pribilla S.J.

Philosophie

Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Von Oskar Kraus. 8° (XVIII u. 515 S.) Brünn 1937, Rudolf M. Rohrer (Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft II). M 16.-

Kraus will eine »kritische Problemgeschichte der gesamten Werttheorie«, die »bis jetzt nicht vorliegt« (XI) geben. Denn die »Kenntnis der Problemgeschichte ist unentbehrliche Voraussetzung des wissenschaftlichen Philosophierens« (XIII). Sachlich geht es ihm um die »endgültige Schlichtung des Streites zwischen Protagoras und Platon« (XVI). Diese liegt im »Reismus« Franz Brentanos, den Kraus »zum erstenmal in der Geschichte der Wert-

theorie, ja der Philosophie überhaupt ... auch auf die Wertprobleme« anwendet (XVII). Weder gilt der Subjektivismus »des wertenden Menschen schlechthin« (494), noch der Objektivismus eines »Reiches ewiger Wahrheiten« und Werte (XVII), »sondern der mit als richtig charakterisierter Bewertung Wertende ist das Wertmaß aller Dinge« (494). So »ist die Kopernikanische Wendung vollendet und das Bewußtsein, allerdings das in sich gerechtfertigte Bewußtsein, zum absoluten Bezugspunkt erhoben« (ebd.). Entsprechend dazu ist das Werk keine immanente Problematik der einzelnen Denker, sondern Einzelkritik an ihnen vom Standpunkt dieses »gerechtfertigten Bewußtseins« aus. Entsprechend weiter sind Antike und Christentum auf 60 von den 494 Seiten behandelt, wobei Christus der Herr auf zweidrittel Seiten als »Zeit- und Glaubensgenosse« des »Juden Philo« erscheint (44) und das Christliche überhaupt das Prädikat »egozentrisch« erhält (49). Die entscheidende Mitte ist Brentano, wie er durch Kraus und die Untersuchungen seines Schülers Katkov und die (unveröffentlichte) Arbeit Walter Engels interpretiert und geklärt ist. Eine besondere Nuance, als echte Brentano-Tradition, ist die Frage der Hölle, so daß im Hintergrund überall der Kampf zwischen Offenbarung und Ratio steht. So wird das Buch geschlossen zu einem persönlichen Dokument. Es bietet der Schule des Meisters die Gesamtheit seiner kritischen Stellungnahmen und Anmerkungen. E. Przywara S. J.

Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee. Von Georg Katkov. 8° (XII u. 164 S.) Brünn 1937, Rudolf M. Rohrer (Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft III). M 6.–

Die Untersuchungen scheinen dem fast mathematischen Ausbau einer Sprach- und Wert-Theorie auf den Grundlagen Brentano-Kraus' zu dienen, stehen aber tiefer im Bann des Kampfes des »rationalen, deterministischen Theismus« Brentanos gegen die Punkte der Offenbarung, in denen das inappellabel Unbegreifliche des Willens der Göttlichen Majestät gegen allen Aufstand von »Weisheit« und »Gerechtigkeit« tritt: das Geheimnis der Hölle und das Geheimnis des sühnend stellvertretenden Leidens, und beide Geheimnisse verschärft, insofern in ihnen ein Korpus einer Erbsünde-Welt aus Adam gegen ein Korpus einer Erlösungs-Welt aus Christus tritt. Dagegen erhebt sich die rationale Revolte, der Katkov, in fortzeugender Erbschaft Brentanos, den formelhaften Ausdruck gibt: »ein Kollektiv von Individuen gilt als daseinsunwürdig, sobald auch nur eines dieser Individuen daseinsunwürdig ist« (66). Es ist ein rationaler Individualismus, der zu einem Ganzen nur Ja sagt, wenn er den positiven Sinn eines jeden Individuums für sich allein einsieht. Entweder »Besserung« jedes einzelnen oder Verzweiflung am Ganzen. Die Revolte Iwans aus den »Brüder Karamasow« wird darum folgerichtig unterschrieben (65). Aber das Ende ist nicht nur der deterministische Dynamismus Brentanos (der keinen unveränderlichen und vollkommenen Gott mehr kennt). Sondern Katkov, der von vornherein nicht eigentlich Gott kennt, sondern nur das »Universum« als »Gott und Welt« (115), kommt zur Konstruktion eines solchen Universums, das auch als »bester Weltverlauf« »keinen einzigen Augenblick« haben kann, der einer unveränderten Dauer würdig wäre, und vielleicht auch keinen einzigen Verlaufsabschnitt, der als solcher eine Daseinsberechtigung hätte«, während es doch in seinem »Gesamtverlauf ein Ganzes bildet, dessen Existenz vorzüglicher als die jedes andern denkbaren Weltprozesses ist« (124). Die Revolte ergeht im Namen eines »in sich gerechtfertigten Bewußtseins« (wie Katkovs Meister, Oskar Kraus, formuliert: Werttheorien 493) gegen einen »ungerechten Gott«, um an Seine Stelle zu setzen eine in sich selbst verlaufende reine Vergänglichkeit: an die Stelle des absoluten Gottes das absolute Vorüber. E. Przywara S. J.

Thomas von Aquin. Von Hans Meyer. 8° (XII u. 641 S.) Bonn 1938, Hanstein M 16.–; geb. M 18.50

Seit langem war eine Gesamtdarstellung der Thomistischen Philosophie ein dringendes Bedürfnis. Die Einzelforschung über den Aquinaten, seine Zeit, seine Vorgänger und Quellen ist fast ins Unübersehbare gewachsen. Der Fachphilosoph und Historiker, wie jeder an der mittelalterlichen Geistigkeit Interessierte dürfen dem Verfasser aufrichtig dankbar sein, daß er die gewaltige Arbeitslast auf sich nahm, um die Philosophie des hl. Thomas historisch und systematisch nach dem Stand des heutigen Wissens zu zeichnen. Der mächtige Band von über 600 Seiten enthält eine ein-

dringende Vorarbeit über die Stellung des Thomas im 13. Jahrhundert und die Struktur seines Denkens, eine gerechte und Anteil nehmende Schlußbewertung der Gedankenarbeit des Fürsten der Scholastik; in einem Anhang folgt eine Tafel der wichtigsten Lebensdaten und ein Verzeichnis der Werke des hl. Thomas sowie ein ausgedehntes Literaturverzeichnis. Mehr als 500 Seiten sind dem Aufbau der Wirklichkeit nach Thomas gewidmet. Die vier Hauptabschnitte: die Struktur des Einzeldings – das Stufenreich der Seinsformen und ihr Zusammenhang – Werden und Veränderung, Entstehen und Vergehen der Dinge – endlich die Welt ein Ordo – geben einen umfassenden und überzeugenden Einblick von der Gedankenarbeit des Aquinaten. Im Gegensatz zu Sertillanges wird die ganze Lehre des hl. Thomas dargestellt, auch das, was heute überholt ist, z. B. in der Lehre vom Himmel usw. Die Verbindung von historischer und systematischer Methode führt immer wieder an die geschichtlichen Quellen, an Aristoteles oder die Neuplatoniker heran, wenn auch die Sachproblematik im Vordergrund steht. Bei allen strittigen Punkten von einiger Bedeutung werden nicht bloß die entscheidenden Thomastexte in großer Zahl, sondern auch die Urteile der Spezialforschung und monographischen Untersuchung namhaft gemacht. Einteilung und Aufbau sind originell, pädagogisch und dem Geist des Thomaswerkes entsprechend. Vor allem gilt dies für den letzten Hauptteil, der den Ordogedanken in ebenso klaren wie tiefen Ausführungen wiedergibt. Gott als Urheber des Ordo, der Ordo im Universum, der Ordo beim Menschen in Erkenntnis, Wissenschaft, Sittlichkeit, Gemeinschaft und Recht, endlich der Heilsordo sind die Haupttitel der Untersuchungen. Die Darstellung selber vermeidet jeden Überschwang, ist klar bis in die kleinsten Abschnitte durchdisponiert, aber zugleich edel. Sie läßt in den scheinbar nüchternen, nur auf die Tatsachen gerichteten Ausführungen, die die Person des Forschers zurücktreten lassen, doch auch immer wieder ein wohltuendes Ethos und eine aus intimer Sachkenntnis alter und neuer Weisheitsforschung entspringende Anteilnahme hervorsprießen. Sehr angenehm wirkt die Objektivität, die genau zwischen Darstellung und Kritik unterscheidet. Die Kritik selbst ist offen, aber maßvoll. Natürlich ist es bei den verschiedenen Thomasinterpretationen wohl nicht möglich, daß alle Entscheidungen bezüglich der traditionellen Meinungsverschiedenheiten ausnahmslos bei allen Gnade finden. Obwohl keine Biographie beabsichtigt war, so kommt doch im gewaltigen Geisteswerk, das uns der Verfasser mit überlegenem Wissen vorlegt, ungewollt auch die mächtige Persönlichkeit des Aquinaten zu überzeugendem Ausdruck. Wir haben nun in deutscher Sprache ein monumentales Werk über die Philosophie des hl. Thomas, wie es kein anderes Land besitzt. Dafür gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

J. B. Schuster S. J.

Heiligengestalten

Ein Mensch unter Gottes Meißel. Arnold Janssen, Gründer des Steyler Missionswerkes. Von Schwester Sixta Kasbauer. 8° (421 S.) Steyl 1937, Missionsdruckerei. Geb. M 4.–

Zum hundertsten Geburtstag des großen Gründers des Steyler Missionswerkes will das Buch die Gestalt des außergewöhnlichen Mannes lebendig, getreu und gewinnend vor uns erstehen lassen. Es wurde mit Absicht die mehr gelockerte Form eines Entwicklungsromans gewählt, um das Persönlich-Menschliche, das innere Ringen und Reifen eindrucksvoller darstellen zu können. Dabei ist es in der Erzählung nicht ganz gelungen, die organische Einheit zu wahren und Anklänge an den Kalenderstil zu vermeiden. Doch bleibt die Darstellung den Quellen getreu und läßt in dem mit gewissenhafter Sorgfalt gezeichneten Bild des Dieners Gottes die charakteristischen Züge Arnold Janssens hervorleuchten. Man sieht bewundernd die Entwicklung dieses zähen, arbeitsmutigen, ungewöhnlich zielstrebigen Mannes, sein Beten und Ringen um apostolische Heiligkeit und Wirksamkeit, und die staunenswerten Leistungen in Gründung und Ausbau seines Werkes. O. Pies S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Auer, J., Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. gr. 8° (320 S.) München 1938, Hueber. Kart. 8.70 M.

Beeking, J., Der eheliche Mensch. kl. 8° (162 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 2.90 M.

— Der Lebensbaum von Ehe und Familie. kl. 8° (132 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 2.90 M.

Benson, R., Christus in der Kirche. (Deutsch von J. Schoetensack.) kl. 8° (152 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 3.40 M.

Beutler, G., Johann Lawerenz. Roman einer kämpfenden Liebe. 8° (429 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 5.80 M.

Brandenburg, E., Europa und die Welt. 8° (250 S.) Hamburg 1937, Hoffmann & Campe. 5 M.; geb. 6 M.

Brill, F., Das Opfer Christi in der Zeitenwende. [Religiöse Entscheidung, Heft 11.] Warendorf 1938, Schnell. Kart. 1.50 M.

Claudel, P., Der Kreuzweg. 12° (31 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 0.30 M.

Claudius, H., Meister Bertram van Mynden. Ein hansisch Tagebuch um 1400. kl. 8° (115 S. u. 8 Tafeln) München 1937, Langen/Müller. Geb. 4.80 M.

Curie, E., Madame Curie. Das Leben der großen Forscherin. (Deutsch von M. Giustiniani.) 17.—22. Aufl. 8° (458 S. u. 7 Tafeln) Wien 1938, Bermann-Fischer. Geb. 8.40 M.

Dörr, F., Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert. 8° (162 S.) Freiburg 1938, Herder. 4 M.

Fiedler, E., In jener Zeit ... Wege ins unbekannte Evangelium. kl. 8° (295 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 4.90 M.

Gatterer, M., Gottes Gedanken über des Kindes Werden. 6. Aufl. kl. 8° (123 S.) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. 1.70 M.

Gregory, Th., Das unvollendete Universum. Abendländische Schicksalsgestaltung. (Übertragen von O. Bauhofer.) 8° (330 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. Kart. 10.25 Fr. (6.50 M.); geb. 11.10 Fr. (7.30 M.)

Hagen, A., Die kirchliche Mitgliedschaft. 8° (145 S.) Rottenburg 1938, Bader. 3.50 M.

Henne, E., u. O. Gräff, Das Alte Testament. Heilsweg und Heilskraft in der Gottesoffenbarung des Alten Bundes. 12° (800 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 2 M.; Geschenk-Ausgabe 3.80 M.

Hirsch, E., Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. gr. 8° (343 S.) Tübingen 1938, Mohr. 7.80 M.

Hocke, G., Der französische Geist. Untersuchungen der französischen Essayistik nebst Meisteressays von Montaigne bis zur Gegenwart in zweisprachigem Text. 8° (275 S.) Leipzig 1938, Rauch. Geb. 8.50 M.

Houtryve, J. v., La Bernardine Réparatrice. Sa Vocation et sa mission. kl. 8° (124 S.) Namur 1938, Congregation des Bernardines Réparatrices a sorée.

Kahl-Furthmann, G., Religiöse Erneuerung. 8° (77 S.) Bietigheim 1937, Volksbuch-Verlag. Kart. 1.50 M.

Kleinadam, E., O. Kuß u. a., Die Kirche und die Welt. Beiträge zur christlichen Besinnung in der Gegenwart. gr. 8° (275 S.) Salzburg 1937, Pustet. 6 M.; geb. 7.20 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 25. Liefg. Lex.-8° (160 Sp. u. 4 Tafeln) Augsburg 1938, Haas. 3.60 M.

Kowalewski, G., Große Mathematiker. Eine Wanderung durch die Geschichte der Mathematik vom Altertum bis zur Neuzeit. 8° (300 S. u. 16 Tafeln) München 1937, Lehmann. 10.20 M.; geb. 11.60 M.

Kremer, H., Ein ganzer Kerl. Vom Leben und Kämpfen des Jungenführers Johannes Bosco. 2. Aufl. kl. 8° (122 S. u. 10 Tafeln) Hildesheim 1938, Borgmeyer. Kart. 1.50 M.; geb. 2.40 M.

Kümmet, H., Die Gotteserfahrung in der „Summa Theologiae Mysticae" des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate. 8° (137 S.) Würzburg 1938, Becker.

Hans Leinberger. [Das Meisterwerk, Reihe Plastik. Hrsg. von W. Kaiser u. a.] 8° (12 S. u. 19 Tafeln) Berlin 1938, Weise. Kart. 1.80 M.

Lützeler, H., Führer zur Kunst. gr. 8° (237 S. mit 304 Bildern u. 3 Tafeln) Freiburg 1938, Herder. 5.20 M.; geb. 7 M.

Michels, Th., Die göttliche Gabe der Vollkommenheit. kl. 8° (92 S.) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. 1.80 M.

Nitsche, J., Stimmen der Stille. kl. 8° (118 S.) Leipzig 1938, Möhring. Kasch. 1.20 M.

Noppel, C., Einführung in die Caritas. kl. 8° (158 S.) Freiburg 1938, Caritasverlag. 1.80 M.

Ortegat, P., Philosophie de la Religion. 8° (475 S.) Brüssel 1937, L'Édition Universelle. 45 Fr.

Pieper, K., Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135. gr. 8° (66 S.) Köln 1938, Bachem.

Pinsk, J., u. C. Perl, Das Hochamt. Sinn und Gestalt der Hohen Messe. 8° (226 S.) Salzburg 1938, Pustet.

Rahner, K., Worte ins Schweigen. kl. 8° (115 S.) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. 1.80 M.

Reform-Katholizismus! Eine Antwort auf das Buch „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde." Hrsg. von Bartmann u. a. 8° (116 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2 M.

Sawicki, F., Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 4. Aufl. 8° Paderborn 1938, Schöningh.
II. Bd.: Die christliche Antike und das Mittelalter. (186 S.) Geb. 3.30 M.

Scheeben, H., Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen. [Quellen u. Forschungen, Heft 35.] 8° (173 S.) Vechta, Albertus-Magnus-Verlag. 4.50 M.

Scholz, W. v., Die Frankfurter Weihnacht. Schauspiel in 5 Akten. 8° (100 S.) Bielefeld 1938, Velhagen & Klasing. Kart. 0.90 M.

Seemann, M., O Erden! Novellen. kl. 8° (180 S.) Hildesheim, Borgmeyer. Geb. 3.50 M.

Strowski, F., Vom Wesen des französischen Geistes. (Deutsch von H. Hennecke.) 8° (207 S.) München 1937, Oldenbourg. Geb. 4.80 M.

Thierfelder, F., Bei mir zu Gast. Gedichte. kl. 8° (90 S.) Salzburg 1938, Pustet.

Van de Pol, W., Die Kirche im Leben und Denken Newmans. (Deutsch von M. Gmachl.) 8° (378 S.) Salzburg 1937, Pustet. 6.80 M.; geb. 7.80 M.

Verweyen, J., Zurück zu Christus. Ein Buch der Einkehr und Umkehr. 8° (242 S.) Breslau 1937, Borgmeyer. Kart. 3 M.

Vollmer, H., Die Bibel im deutschen Kulturleben. 8° (144 S. u. 4 Tafeln) Salzburg 1938, Pustet. 4.80 M.; geb. 5.80 M.

Wild, B., Der fließende Gottesjubel. Das Alltagsleben des Christen aus den Vollkommenheiten seines Gottes. 8° (315 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Geb. 5 M.

Winterswyl, L., Laien-Liturgik. 8° Kevelaer 1938, Butzon & Bercker.
I. Teil: Die liturgische Feier. (236 S.) Geb. 3.80 M.

Woesler, R., Die ständische Schichtung des Schriftstellertums in der Englischen Renaissance. 8° (100 S.) Düsseldorf, Nolte.

Dr. theol. Johannes Pinsk

Die sakramentale Welt

Oktav. Etwa 230 Seiten. Broschiert etwa 2.40 M.
Leinen etwa 3.40 M. Erscheint Pfingsten 1938
Bd. XXI der Sammlung „Ecclesia orans"

Das Weltverständnis des modernen abendländischen Menschen ist ein durch und durch säkularisiertes. Diese Erfahrungstatsache macht es denn auch dem Theologen nicht leicht, diesen Menschen die trotz allem übernatürliche Welt zu erschließen. Der Ansatzpunkt hierzu liegt allerdings nicht in irgend einem theologischen Traktat, er kann einzig im sakramentalen Leben des Christen selbst gefunden werden, mag dieses sich zunächst noch kaum bewußt vollziehen. Es handelt sich ja hier um die Gestaltung der Welt, sei es die des Persönlichen, der Gemeinschaft oder der Dinge, in Christus, in dem unsere kosmische Wirklichkeit gnadenhaft geheiligt wird. Noch selten ist die Verwandlung der natürlichen Welt in die christusgeheiligte Welt so einleuchtend beschrieben worden. Gerade in dieser Art, die sakramentale Welt zu deuten, enthüllt sich die Meisterschaft Pinsks, Glaubenswahrheiten so scharf zu belichten, daß in diesem Licht alle Konsequenzen sich wie von selbst aufdrängen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

Benedikt Baur O.S.B.

Werde Licht!

Liturgische Betrachtungen an den Sonn- u. Wochentagen des Kirchenjahres

III. Teil: **Osterfestkreis. Die Nachpfingstzeit.** 1 Titelbild. 704 S. 4.20 M.; Leinen 5.60 M.

I. Teil: **Advents- u. Weihnachtszeit.** Mit Titelbild. 420 S. 2.20 M.; in Leinen 3.40 M.

II. Teil: **Osterfestkreis (Septuagesima—Pfingsten).** Mit Titelbild. 540 S. 3.20 M.; Leinen 4.40 M.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

DIE CHRISTLICHE FAMILIENLEHRE

Pastor Jakobs:

Von Geschlecht zu Geschlecht

30 Kapitel

über das Pflanzen und Pflegen des christlichen Menschengewächses, nebst einem Anhang: Pastor Jakobs, „Sein Werden und Wirken".

176 Seiten / Mit einem Bild und mehrfarbigem Schutzumschlag
Kart. RM. 2,70 Leinen RM. 3,30

Als wahrer Seelsorger spricht Pastor Jakobs von allem, was den Menschen im Dasein bewegt. Kindheit, Jugend, Reife und Alter, alle Lebensabschnitte, insbesondere die kritischen, sind in ihrer Eigenheit betrachtet und mit unbestechlichem Wirklichkeitssinn behandelt. Das Menschliche lebt und wächst aus dem Religiösen. — — In einem biographischen Anhang ist zum erstenmal ausführlich über sein Werden und Wirken berichtet.

Ein Buch für jeden heranwachsenden Menschen, für jedes Brautpaar und für jede Familie.

FREDEBEUL & KOENEN AG. / VERLAG / ESSEN

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Gemeinde in Christus Jesus

Diese Schrift berichtet, wie aus einzelnen Bünden u. Vereinen einer Münchner Pfarrei unter Schmerzen und Opfern ein Bauvolk geworden ist, ausgerichtet auf ein Werk:

Die neue Pfarrgemeinde

2. Auflage

Schöne Ausstattung, viele Bilder
RM. 2.— und Porto

Durch alle Buchhandlungen

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz
München I

Dasein und Gegenwart

Von August Brunner S. J.

Da zu sein, was wäre einfacher, leichter, selbstverständlicher? Wenn wir zu nichts anderem mehr uns aufschwingen können, wenn Müdigkeit und Krankheit unsere Kräfte lähmen, ja, selbst wenn wir im tiefen, traumlosen Schlaf von der Welt ringsum und in uns selber nichts mehr wissen, dies eine sind wir immer noch fertig zu bringen fähig, da zu sein. Da zu sein, ist nicht der plumpe Stein genau so dazu imstande, ja schwerer und nachdrücklicher als der geistigste Mensch?

Aber wissen wir tatsächlich so genau, was es für den Stein bedeutet, da zu sein, so zu sein, immer und immer, wie wir in der gänzlichen Unbewußtheit und Unwissenheit des tiefen Schlafes? Bedeutet das in der Tat noch sein, sein, so wie wir es verstehen? Liegen Sein und Nichts für ein solches Seiendes nicht erschreckend nahe beieinander, daß sie fast verwechselt werden könnten? Solches Dasein steht unserem Verstehen so plump undurchdringlich, so nachtschwarz gegenüber, daß wir es wohl feststellen, aber fast nichts mehr davon begreifen; wir bleiben vor ihm stehen, ohne in es einzudringen. Und ist es viel besser mit dem Dasein der Pflanze? Sie wächst und treibt Blätter und Blüten und Früchte und vergeht. Aber nie weiß sie um den Saft, der in ihr steigt, um das zarte Grün der ersten Triebe; nie leuchtet für sie die Farbenpracht der eigenen Blüten; nie kostet sie die Süße ihrer Frucht. Und selbst das Tier, das sieht und fühlt, es denkt nicht, vergleicht nicht, es weiß nicht um sich wie der Mensch, der Ich sagen kann, der sein Sein wissend, besitzend, lebt, der sein Sein *hat*. Was es heißt zu sein, da zu sein, das verstehen wir in vollem Sinne doch nur vom menschlichen Sein und menschlichen Dasein. Eben jenem Sein, das Da sagen kann zu seinem Gegenüber, es hinausheben kann aus der Fülle der unzählig bunten Eindrücke, die es umgeben, weil es sich selbst als Person abhebt von der Welt, die es umgibt, weil es dieser Welt gegenwärtig ist, ihr gegenübersteht. Nur dieses lichte, vertraute Sein der menschlichen Welt verstehen wir. Alles andere Dasein begreifen wir nur als eine Art Rest, der uns dunkel und undurchdringlich übrig bleibt, wenn wir das echt Menschliche oder außerdem noch das Lebendige aus unserem ursprünglichen Seinsverstehen weggenommen, abgezogen haben.

Somit sind für uns zuerst und ursprünglich da die Menschen, mit denen wir verstehend umgehen können und für die wir wiederum da, zugegen sind. In der Menschenwelt erfahren wir zuerst verstehend, was Gegenwart und Wirklichkeit ist, um diese Begriffe dann abschwächend auszudehnen auf die ferneren Kreise der Seienden, entsprechend ihrer schwächeren, blasseren, dürftigeren Wirklichkeit und stummen, verschlossenen Gegenwart. In der menschlichen Gegen-

wart stoßen wir zuerst und am unausweichlichsten mit der Wirklichkeit zusammen. Hier werden wir in unstreitbarer Weise ihrer Selbständigkeit, der Unabhängigkeit dieser Gegenwart von unserem Sein und unserem Denken inne[1]. Einen Menschen anzusprechen hat nur Sinn, weil wir voraussetzen, daß er unsere Rede und durch sie uns selbst verstehen kann. Verstehen schließt aber die unabhängige, selbständige Wirklichkeit, das Ansichsein des Verstehenden ein. Denn es ist nur möglich auf Grund des Selbstbesitzes, durch den die Person ausgezeichnet ist. Verstehen bedeutet, so fest und stark im eigenen Sein stehen, so über dieses Sein verfügen, daß man von den äußern Einwirkungen und Eindrücken nicht einfach mitgerissen und umgerissen wird, daß man nicht bloß das physikalische und physiologische Ergebnis der Umwelt und des unbewußten eigenen Soseins ist. Wo Instinkt und Trieb reflex den Gegenstoß auslösen, da käme Verstehen zu spät. Bevor das Tier zum Abwägen, Erwägen und Entscheiden kommt, ist alles bereits vorbei. Verstehen heißt aber Gründe als Gründe erwägen, und nicht als blinden Ursachen blind von ihnen gestoßen sein, heißt dem Zerren der Wünsche und Ängste für eine Weile Ruhe gebieten und den Trieb zur bloßen Reaktion beherrschen, um den Sinn des Gesagten vor sich hinzuhalten, ihn einzuordnen in ein Ganzes des Verständnisses, und aus diesem Ganzen ihm Gewicht zu geben oder zu versagen. Solches Vorsichhinhalten von Sinn und Gründen und Zusammenhängen ist aber nur da denkbar, wo ein Seiendes nicht bloß dumpf ist, sondern wo es sein Sein gleichsam in Händen hält, es anhält und wendet, wie es will, kurz das selbständig ist, in sich steht, eigene Wirklichkeit hat und nicht bloß eine Ausgeburt unserer Einbildung oder unseres Denkens ist, ein Entwurf und eine Spiegelung unseres eigenen Seins.

Im Da des Du, des Mitmenschen, offenbart sich also klarer und fester als an irgend einer andern Stelle diese Härte des Wirklichseins, da zu sein, ob wir wollen oder nicht, ob es unsern Gedanken, Erwartungen entspricht oder widerspricht. Eben weil dieser Gegenstand unseres Erkennens der einzige ist, der spricht und darum widerspricht, der redet und darum sich offenbart, aber auch schweigen und sich verbergen kann. Nur der Mensch kann sich sagen und uns so instand setzen, Gegenstand und Erkennen zu vergleichen. Alle andern Seienden nehmen unsere Meinungen und Auffassungen, die wir über sie hegen, geduldig hin, rühren sich nicht, widersprechen nicht, verbergen nichts. Sie zeigen und verstecken nichts, sie stemmen sich nicht gegen uns an und geben uns nicht nach; sie gehen nicht auf uns ein und versagen sich nicht – außer in einem gewissen Maße noch die uns vertrauteren Tiere. Ihre einzige Antwort ist, daß sie trotz all unserer Irrtümer über sie doch sind und bleiben, wie sie sind, und wirken, wie sie wirken, und so, spät und langsam, unsere falschen Erwartungen enttäuschen und unsere Irrtümer entlarven.

Soll mir der andere Mensch also als Mensch gegenwärtig sein, und nicht bloß da sein als ein Ding, wenn auch vielleicht lebendiges Ding, so muß ich für diese

[1] Vgl. vom Verfasser »Die Grundfragen der Philosophie« (Freiburg i. Br. 1933) S. 16 ff.

seine Selbständigkeit, seine eigene und einmalige Wirklichkeit offen stehen, und zwar dann, wenn sie sich erschließt. Dies setzt also eine dauernde Bereitschaft, ein ständiges Wachsen voraus. Aber wenn wir nun genauer hinsehen, so werden wir zu unserer Überraschung bemerken, wie selten dies voll und ganz der Fall ist, wie wenig wir eigentlich den andern in seinem vollen, einmaligen, unwiederholbaren Sein sehen, ja überhaupt zu sehen vermögen. Und wie wenig darum wir auch uns selber in den Tiefen kennen, die unsere eigentliche Wirklichkeit ausmachen; denn uns selber kennen wir bis genau in jene Tiefen, in die wir bei den andern einzudringen vermögen.

Der Grund dieses Versagens ist der, daß unser Blick nicht rein ist. Wir sind befangen in der Sorge um unser oberflächliches, oft um unser bloß leibliches Dasein. Unser Interesse und unsere Sorgen wirken wie ein Filter, der nur bestimmte Arten von Einwirkungen uns voll zum Bewußtsein kommen läßt und alles andere abschwächt oder einfach abblendet. So sehen wir nicht bloß die Dinge nur mehr als Mittel oder Hindernisse unseres Forthommens, unseres Gewinns, unseres Vergnügens, unseres Einflusses, sondern auch die Menschen treten nur mehr so weit in unsern Gesichtskreis, als sie mit diesen uns ganz gefangen nehmenden Interessen und Bestrebungen in Beziehung stehen. Sie erscheinen nur als Freund oder Feind, als Helfer oder Nebenbuhler und Gegner. Die Gier nach Besitz, der Hunger nach Vergnügen, der Wille zur Macht, der Ehrgeiz nach Ruhm und Geltung schieben sich zwischen unser Auge, und die Menschen verschleiern unsern Blick, verfärben die Wirklichkeit. Wir sind so mit uns und unsern Zielen und Sorgen beschäftigt, daß wir für den andern wohl leiblich da sind; aber unser Geist, unser Wille, wir selber sind anderswo. Wir hören nur zur Hälfte noch auf seine Worte, während wir an Weitentlegenes denken. Wir sehen nur, was eingeht in ein schon fast fertiges Bild, das unsere Erwartungen, Befürchtungen, Gewohnheiten und Trägheiten schon mitbringen, und über die Wirklichkeit entstellend und verbergend darüberlegen. Wir sind in der Zukunft unserer Pläne und in der Vergangenheit unserer Denkgewohnheiten und Vorurteile, aber ach, so selten und so wenig in der Gegenwart, so bloß äußerlich und unwirklich da für den andern. Und darum ist uns auch der andere so schwach und allgemein, so blaß und schemenhaft gegenwärtig. Wir leben nebeneinander, nicht miteinander, wir reden aneinander vorbei, statt miteinander zu sprechen. Wir sind mehr Seinwerdende und Gewesene als jetzt Seiende.

Denn die Kraft unseres Gegenwärtigseins ist gering. Und wir zerstreuen diese Kraft, mehr als es nötig wäre, auf eine Vielheit von Eindrücken, wir rennen nach Zerstreuungen, die uns nicht zu uns selber, und darum nicht zum andern kommen lassen. Das leibliche Leben mit seinen vielfachen, unaufschiebbaren und darum gebieterisch vordringlichen Bedürfnissen, mit seiner Müdigkeit und auch mit der Überfülle seiner Kraft zieht unsere seelische Kraft an sich und veräußerlicht sie an die Oberfläche des Seins der Menschen und Dinge. Die Sorge und die Angst sind also keineswegs die Offenbarung der tiefsten Wirklichkeit und des Sinnes der Welt. Sie offenbaren nur eine Schicht des Seins, das leibliche

Leben, das in seiner Sterblichkeit ein Nichts ist zwischen Geburt und Tod. Aber sie verschleiern zugleich Tiefen, die wertvoller und wirklicher sind, das Sein der Person in ihrer unsterblichen Selbständigkeit, der gegenüber uns die Wirklichkeit nicht mehr als Spiegelung des eigenen Seins, als Entwurf erscheinen kann, der nur die Züge unserer eigenen Sorge zurückstrahlt.

Wollen wir diese tiefste Wirklichkeit erreichen und erfahren, so müssen wir aus der Zerstreuung in die Sammlung zurückkehren und wirklich da, gegenwärtig sein für den Mitmenschen. Dazu bedarf es einer ungeheuren Anstrengung des Wachseins und der Freiheit. Wir müssen alles, was unsern Blick verschleiert, was sich verfälschend und entstellend zwischen unsern Blick und den Mitmenschen schiebt, wegdrängen, den Schrei unserer Sorge überhören und im Schwindelgefühl unserer Angst den ruhigen Blick behalten. Wir müssen allem gegenüber feststehen und nicht die Flucht ergreifen. Wir müssen das Sein des andern auszuhalten wagen und auf ihn eingehen, statt daß er als Nummer hineingezwungen wird in unsere Pläne, als Exemplar eingereiht in eine unserer Klassen. Sonst laufen wir Gefahr, seinen Fall für erledigt zu halten, bevor wir ihm in seiner unvergleichlichen, wenn auch nicht immer erhebenden, Einmaligkeit und Einzigkeit Zutritt zu unserem tieferen Begreifen gestatteten. Nur die Selbstlosigkeit, Selbstlosigkeit von dem oberflächlichen, unpersönlichen, vitalen und bloß gesellschaftlichen, dem falschen Selbst, läßt uns das wahre Selbst des Mitmenschen und unser eigenes erfahren und uns so der Wirklichkeit in ihrer Selbständigkeit und Härte unzweifelhaft inne werden. Gegenwärtig zu sein, wirklich und ganz da zu sein, ist also keine selbstverständliche und keine leichte Sache. Wir sind immer irgendwie ins Nochnichtwirkliche oder Nichtmehrwirkliche zerstreut, wenn wir uns nicht ganz ins Unwirkliche, in den bloßen oberflächlichen Schein, in die unwahre Rolle, verlieren. Aus dieser Zerstreuung müssen wir uns immer wieder zurückrufen, uns sammeln, nicht in die schreckliche Einsamkeit des Nichts, das hinter dem Selbst der Sorge und der Angst ebenso gähnt wie hinter dem Willen zur Macht, sondern in die volle Gegenwart schlichten, selbstlosen, tapferen Gegenüberstehens vor der Wirklichkeit des einmaligen menschlichen Du hier und jetzt, der selbstlosen, persönlichen Hingabe an die wahren Forderungen dieser Wirklichkeit.

Für alle Schichten außer der allertiefsten und allerwirklichsten bedeutet ein solches Zurückstellen der eigenen Wünsche und Ziele, ein solcher Verzicht auf die Vordringlichkeit unserer Interessen und Nöte nichts weniger als ein Aufgeben des Selbst, ein Sichverlieren, und darum eine Torheit. Ein solcher Mensch wird ausgebeutet, seine Güte, die doch alles andere ist als tölpelhafte Gutmütigkeit, ausgenützt und mißbraucht. Wehrlos scheint er sich der feigen List und brutalen Gewalt auszuliefern. Aber er ist nicht der Schwächere und Unterliegende, wie es so oft scheinen kann, sondern der Stärkere. Setzt doch schon diese Haltung eine innere Heldenhaftigkeit voraus, vor der jedes andere Heldentum erblaßt. Denn alles andere Heldentum ist doch bei aller Opferbereitschaft noch getragen von einer Freude und einem Hochgefühl, mitgerissen von einer Leidenschaft.

Hier steht der Mensch – scheinbar wenigstens – ganz allein, verlassen von allem Innen und Außen, was nicht rein persönlich-seinshafter Art ist, von allem bloßen Gefühl, von allem Schein, von aller aufmunternden Zustimmung. Die volle Gegenwart der Wirklichkeit gegenüber ist zunächst ein Durchgang gleichsam durch das Tal des Grauens und des Todes. Darum wagen sich nur wenige auf diesen gefahrvollen und schrecklichen Weg. Es sind jene, die wir die Heiligen nennen, jene, die die Höhe der Menschheit bilden, weil sie mit ihren Wurzeln bis in die letzten Tiefen der Wirklichkeit hinabzudringen wagten.

Ja, nur die Heiligen schauen auch diese Welt, und vor allem die Menschenwelt, ganz so, wie sie ist, nicht wie sie sie sehen möchten. Denn wie anders könnte sich der Mensch so wehrlos dieser Wirklichkeit ausliefern, wenn er nicht in seinen mächtigen Tiefen die Kraft der wirklichsten Wirklichkeit verspürte und auf sie sich stützte, auf Gott selber. Ohne solche Festigung würde die menschliche Kraft unter der grauenhaften Probe solchen Ausgeliefertseins und Aushaltenmüssens wie ein Rohr zusammenknicken. Alle Schutzwälle gegen das Außen sind niedergerissen, alle künstlichen Versteifungen abgeworfen, alle Panzerungen der Gefühllosigkeit zerschlagen, alle Abblendungen der Eigensucht durchschaut. Aber um so stärker steht nun das eigene, wahrhafte, unsterbliche Sein auf sich selber. Erst hier ist der Mensch wirklich er selbst, und nicht bloß eine Rolle, geht er nicht an fremden Krücken der Vergänglichkeit und des Scheines, die zerbrechen. Denn nun gründet er einzig in jener unzerstörbaren Wirklichkeit und ewigen Gegenwart, die alles Außen und Innen kraftvoll hält und trägt.

So erfährt der Heilige in dieser heldenhaften Gegenwart zugleich das Ansichsein des Du, des Ich und Gottes in unvergleichlicher Weise. Nur insoweit ein Mensch wirklich einem menschlichen Du in heiliger Nächstenliebe wahrhaft gegenübergestanden hat und es aushielt, ohne abzublenden, ohne umzudeuten, ohne innerlich die Flucht zu ergreifen, und die Türen des eigenen Herzens zu verschließen, nur soweit einer die Lebensangst besiegt hat, nur insoweit weiß er, was es heißt, wirklich sein. Die Sachen, die nicht antworten und nicht widerstehen, die sich kaum behaupten und die wir mit unsern Techniken gleichsam überlisten, können uns leicht dazu verführen, in ihnen nur das Spiegelbild unserer eigenen Geistigkeit oder unseres Lebens und unserer Sorgen zu sehen.

So falsch eine solche Meinung und Lehre ist, so kann sie sich doch eine Zeit lang durch die Erfahrung bestätigt glauben. Sind die Dinge, wie wir sie sehen, doch zu einem großen Teil nur Spiegelungen unserer Gewohnheiten des Sehens und Denkens[2]. Und keine Wirklichkeit ist schwächer, unwirklicher, flacher als die der stofflichen Dinge. Aber der sprechenden, widersprechenden Eigenständigkeit des Menschen gegenüber ist eine solche Täuschung nicht möglich – wenn der Mensch es fertig bringt, ihr offen zu bleiben. Dann kann aber auch die Wirklichkeit Gottes nicht mehr zweifelhaft sein, jenes persönlichsten Wesens, das am wenigsten sich unsern kurzsichtigen Wünschen und voreiligen Sehnsüchten anbequemt,

[2] A. a. O. 138 ff.

das sich nie dazu herabwürdigen läßt, bloß eine Instanz zu sein zur Vermehrung irdischer Bequemlichkeit, Gott, der mehr als alle andern Seienden Der ist, der Er ist, und den wir hinzunehmen haben, so wie Er ist. Doch um dann zu entdecken, daß Er nur darum unsere Oberfläche zerschlägt, um die wahre Tiefe frei zu machen, und nur deswegen unsern unklugen Wünschen sich verweigert, um die tiefsten, eigentlichsten Seufzer unseres wahren Seins, die wir selbst im Lärm und Getriebe der Welt zu hören nicht mehr vermögen, zu hören und zu erhören. Gott ist so stark, so unerbittlich Der, der Er ist, weil Er die Liebe ist.

Es ist darum kein Wunder, daß Gottes- und Nächstenliebe so oft in Zusammenhang gebracht werden. Wirklichkeitserfassung im eigentlichen Sinn ist die Vorbedingung für die Erkenntnis des Grundes dieser Wirklichkeit. Je mehr und je wirklicher also jemand die Eigenständigkeit des erfahrbaren Seins, seine Unabhängigkeit von allen menschlichen Erwartungen, Wünschen, Ideen erfahren hat, um so wirklicher, unabdingbarer kann ihm auch diese letzte und wirklichste, unverletzbare und allem zwingenden, nötigenden Einfluß entzogene Wirklichkeit Gottes erscheinen. Es ist darum kein Zufall, daß diese Wirklichkeit dem Menschen um so leichter entgeht, je mehr sein Blick ausschließlich von den Sachen gefangen ist, vor allem von den Sachen, die sich technisch herstellen, die sich durch Planung beherrschen lassen und so dem oberflächlichen Blick den Eindruck erwecken, als sei die ganze Welt, das Ganze der Wirklichkeit nur ein formloser Stoff, in den der Mensch seine Auffassungen und Ideen und Sorgen hineinbildet, um sie dann als selbständige Seiende mißzuverstehen. Nicht das Stoffliche, das Machbare ist trotz gegenteiligen Anscheins das stärkste, wirklichste Sein, sondern das Persönliche, das Geistige. Darum kann es viel ertragen und mancherlei über sich ergehen lassen, das gegen seine Natur ist. Aber es wird sich eines Tages wiederfinden und all das Unwahre abschütteln. Dostojewskij, der große Kenner des menschlichen Herzens, hat darum mit Recht in seinem Roman »Die Brüder Karamasow« durch den Starez Sosima einer Dame, die sich beklagte, sie könne nicht an Gott glauben, den Rat geben lassen, sie möge nur den Nächsten wirklich und tätig lieben; dann werde sich der Glaube von selbst einstellen. Denn diese Dame lebte in den schönsten philanthropischen Plänen, die ihr gestatteten, nichtstuend sich doch für sehr edel und menschliebend zu halten und so der Wirklichkeit tatsächlich fern zu bleiben. Mehr aber als das Zeugnis Dostojewskijs gilt uns das Wort der Heiligen Schrift: »Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, seinen Bruder aber haßt, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht« (1 Joh. 4, 20; vgl. 2, 9–11).

Es ist einer der vielen Züge, die die Gestalt Christi zu dem Einmaligen und Unerfindbaren machen, daß wir bei Ihm diese volle Kraft der Gegenwart, die Klarheit hellen Wachseins für den jetzigen Augenblick und den hier vor ihm stehenden Menschen finden. Es ist, als gäbe es für Christus immer nur diesen Menschen jetzt, als sammelte sein Gegenüber jeweils in sich alle Strahlen Seiner Aufmerksamkeit und Liebe. Darum geht Christi Wort immer mitten hinein in

die letzte Tiefe, trifft es immer den Punkt, wo die endgültige Entscheidung für diesen Menschen und durch diesen Menschen fällt. Dieses Wort ist in seiner Schlichtheit einmalig, frei von dem allgemeinen, im voraus geprägten Gerede, das man in solchen Gelegenheiten anzuwenden pflegt. Für ihn gibt es keine solche Gelegenheiten; alles, was eine Menschenseele betrifft, ist immer neu wie der Schöpfungsmorgen und hat nur ein einziges, unwiederholbares Wort, das ihm entspricht und darum zu dieser Seele spricht. Nur Christus vermochte und vermag dieses Wort immer zu sagen. Aber das Wunderbare ist, daß diese Worte in ihrer Einzigkeit so tief gehen, daß sie jeden Menschen immer aufs neue in neuer Weise treffen, Anspruch und Aufruf sind in seiner einmaligen Lage und unersetzbaren Aufgabe. So erreicht diese lebendige Gegenwart eine Allgemeinheit der Tiefe und Lebendigkeit, während die Allgemeinheit unserer bloßen Begriffe so leer, abstrakt und unwirksam ist. Aber wer mißt wohl die Selbstlosigkeit schlichten Daseins ohne vorgespielte Rolle, die heldenhafte Erhabenheit über alle vorschnelle Lebensangst, die männliche Ruhe eines Wagemutes, der sich selbst vergißt, um ganz für die andern, ganz für jeden einzelnen dazusein? Wahrlich, nur der konnte uns die Gegenwart in ihrer menschlichen Fülle und Mächtigkeit vorleben, der sich ganz geborgen fühlte in dem unerschütterlichen Sein Gottes, der in die Zeit eintretend jene unzertrennliche Einheit göttlichen Verstehens zwischen Vater, Sohn und Geist nicht verließ, die reine, volle Gegenwart ohne Vergangenheit und Zukünftigkeit ist.

Schon Aristoteles (Met. Λ 7; 1072b 14ff. 24f.) hatte erkannt, daß solche dauernde Gegenwärtigkeit sonnenhellen Wachseins ohne Schwanken und Absinken und Grenzen nur der unendlichen Seinsmacht Gottes zusteht; für uns Menschen ist sie die seltene Frucht höchster Augenblicke. Aber das Christentum hat uns gelehrt, daß solche Gegenwart eine andere ist als Aristoteles meinte. Sie ist nicht bloß und nicht zuerst die in sich beschlossene Schau des Intelligibeln. Sie ist eine persönliche Zwiesprache unendlich verstehender Liebe. Und in dieser Liebe wendet sich Gottes Gegenwart ganz und ungeteilt auch den Geschöpfen zu. Vor ihm steht jedes in seinem einmaligen, unersetzlichen Sein, nicht bloß als Vertreter und Glied einer Klasse, als austauschbares Muster einer Art, als Platzhalter für viele andere, ähnliche Seiende. Gott ruft die Kleinsten wie die Größten bei ihrem eigenen, unmitteilbaren Namen. Und dieser Ruf ist mächtig und wirksam, Dasein spendend und Leben gebend. Vor allem steht jede menschliche Person vor dieser verstehenden Liebe, von ihr durchschaut bis in ihre letzten Heimlichkeiten und von ihr getragen; diese Liebe ist so für jeden Menschen da, als gäbe es nur ihn und nur diesen jetzigen Augenblick, nur diese Gegenwart. Diese unparteiische Gegenwart Gottes, »der über Gute und Böse seine Sonne aufgehen läßt und Gerechten und Sündern Regen spendet« (Matth. 5, 45), wird uns darum da als Vorbild hingestellt, wo uns Christus zu der vollkommenen Gegenwart der Nächstenliebe aufruft.

Nur insoweit wir wahrhaft an ihm teilhaben, werden auch wir durch die unvermeidliche Sorge und Angst um das Irdische hindurch, über dessen Nichtig-

keit in mutigem Aufschwung uns erhebend, immer ein wenig es fertig bringen, da zu sein vor der Wirklichkeit des Mitmenschen, gegenwärtig zu sein vor der ewigen Gegenwart Gottes, wirklich selbst zu sein. »Sorget also nicht ängstlich um den morgigen Tag; denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen. Jeder Tag hat an seiner eigenen Plage genug« (Matth. 6,34).

Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung

Von Josef Andreas Jungmann S. J.

Seit etwa einem Menschenalter hat sich in den Kreisen der katholischen Erzieher die Einsicht mehr und mehr durchgesetzt, daß die religiöse Erziehung, insbesondere die Katechese in der Schule, ihre Aufgabe noch lange nicht erfüllt hat, wenn sie der Jugend ein möglichst umfassendes, geklärtes und gesichertes Einzelwissen in Sachen der Religion mit auf den Weg gegeben hat, daß es vielmehr gilt, die Religion als Ganzes der Jugend lieb und wert zu machen und alles zu tun, daß sie in Herz und Gemüt möglichst tiefe Wurzeln schlagen und so sich auch später als Lebensmacht bewähren könne. Zur Erfassung und auch zur Lösung dieser Aufgabe haben pädagogische Bestrebungen wie Arbeitsschule, Wertpädagogik, Erlebnisunterricht manch gute Anregung beigesteuert. Aber schließlich ist es klar, daß zur Bewältigung eines so zentral religionspädagogischen Problems vor allem in der Religion selbst die wesentlichen Prinzipien gesucht werden müssen. Die Religion selber muß so dargeboten werden, daß die ihr innewohnende Kraft, die Menschenseele zu ergreifen und zu formen, zur Geltung kommen kann. Sie darf darum nicht wie ein mehr oder weniger regelloses Vielerlei von Lehrsätzen und Forderungen an die Jugend herantreten, sondern sie muß sich als ein organisches Ganzes erweisen, als ein geordneter Schatz von Erkenntnissen, der von einem Mittelpunkte her Licht empfängt, und den wir wie einen lebendigen Kern in die Seele der Jugend pflanzen, daß er von innen heraus sich entfalte zu immer größerem Reichtum.

Sammlung um einen Mittelpunkt, Entfaltung aus einem Kern, das ist das Bemühen, das die Didaktik als Konzentration bezeichnet. Die Konzentration wird also unter diesem Gesichtspunkt zu einer Frage von hoher religionspädagogischer Bedeutung. Ihre Bedeutung wächst noch in einer Zeit, in der das Christentum schwerer Bedrohung ausgesetzt ist, in der es gilt, jedem einzelnen die »eiserne Ration« mit auf den Weg zu geben, von der man auch in schweren Kampfestagen leben kann. Die Frage, vor der wir stehen, ist des näheren diese: Welches ist jener Mittelpunkt, von dem aus wir das Ganze der christlichen Lehre entfalten, zu dem wir das einzelne immer wieder zurückholen können?

Man möchte meinen, die Frage sei gelöst auf der ersten Seite unserer Katechismen, wenn als Sinn unseres Erdendaseins festgelegt wird: den Willen Gottes tun und so in den Himmel kommen, und wenn die Erfordernisse dazu mit den drei Hauptstücken des Katechismus angegeben werden: glauben, die

Gebote halten, die Gnadenmittel gebrauchen. Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn Wilhelm Pichler den Gesamtinhalt der Religionslehre in das eine Wort faßt: »Diene Gott!« und diese Forderung sich entfalten läßt in die Gründe, Gott zu dienen (Glaube), in den Inhalt vom Dienste Gottes (Gebote) und in die Mittel, Gott zu dienen (Sakramente und Gebet) (W. Pichler, Katechismus der katholischen Religion, Ausgabe für Katecheten, Wien 1928, S. XXI f. – Über das Alter dieser den Exerzitien des hl. Ignatius entsprechenden Leitidee s. J. Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich, Innsbruck 1937, S. 135 Anm. 5.) Allein mit der Erfüllung des göttlichen Willens ist wohl der Kern aller praktischen Lebensweisheit angegeben, die bleibende Norm unseres Tuns, wie sie schon der Schöpfungsordnung entspricht und wie sie auch in der Gnadenordnung unverändert weitergilt. Aber das Tun muß sich nach dem Sein richten, und das Sein ist es, worauf sich unsere Frage bezieht. Die Gesamtheit der religiösen Tatsachen, die das Christentum verkündet und aus der seine Sittenordnung fließt, das ist jener Komplex, den wir der Jugend in einem geschlossenen Bilde übermitteln sollten. Die Gesetze für das Tun, die Verhaltungsweisen, in denen sich die Erfüllung des göttlichen Willens auswirkt, müssen zwar auch im einzelnen besprochen werden; aber die Bereitwilligkeit und die Kraft zu solchem Tun muß, – soweit wir das psychische Triebwerk überhaupt ergründen können – vor allem aus der Einsicht in die Ordnung des Seins kommen, die jene Leistungen fordert, also in das, was Pichler die Gründe, Gott zu dienen nennt, in die Glaubenslehre.

In der geoffenbarten Religion gilt dies in verstärktem Maße. Hier mag die allgemeine Schöpfungsordnung, auch soweit sie Seinsordnung ist, als selbstverständliche Grundlage, als weiterer Rahmen vorausgesetzt werden; sie bildet den äußern Kreis, dessen Struktur ja unserem Vernunfterkennen offen steht. Aber darauf kommt es an, den innern Kreis, den eigentlichen Glaubensinhalt als lichtvolles Ganzes darzubieten, und zwar aus zwei Gründen. Einmal schon wegen der Dunkelheit des Glaubens: nur auf das Wort Gottes hin können wir jenen Sätzen zustimmen, aus denen er sich aufbaut; so sollen wenigstens jene Sätze in solcher Ordnung dargeboten werden, daß der in ihnen liegende Aufbau möglichst zur Geltung kommt. Sodann will der Glaube uns ja die höchsten Güter erschließen; er will uns den Weg in eine Gottesnähe zeigen, die alles Erwarten und jeden geschöpflichen Anspruch übersteigt. Und auch in der diesseitigen Welt enthüllt er uns schon die größten Erweise göttlicher Güte! Da ist es offenbar wichtig, diese über alle irdischen Regionen hinausragende Güterwelt so zu verkünden, daß Herz und Wille von ihrer Größe und Schönheit ergriffen werden.

Aber auch diese letztlich auf Gewinnung des Willens gerichtete Aufgabe ändert nichts daran, daß es zunächst einmal gilt, die Wirklichkeit sichtbar zu machen, so wie sie ist. Die Einführung in die Glaubenswelt, die uns obliegt, ist zunächst einfach Bildungsarbeit. Bilden ist eben Einführen in die Wirklichkeit, schließlich in die Gesamtwirklichkeit, die der Gebildete von seinem Standort aus im

Totalüberblick überschaut, um daran sein Leben zu orientieren. Die besondere Aufgabe der religiösen Bildung ist es nun, diese Einführung über die irdischen Bereiche hinaus fortzusetzen und hineinzuführen in jene überirdische Welt, die die wahre Heimat des Christen birgt. Aber wie es in der Naturordnung eben Wertgebiete sind, die die Bildung erschließt, biologische, wirtschaftliche, soziale, ästhetische Werte, aber jedenfalls Werte, die alle mehr oder weniger das menschliche Streben entzünden und entzünden müssen, so muß auch die Religionspädagogik die Dinge der Übernatur so aufzuweisen wissen, daß sie als höchste Werte entscheidend zur Geltung kommen.

Wenn wir auf solche Weise den eigentlichen Glaubensinhalt in lichtvoller Ordnung zu entwickeln und in seiner Werttiefe zu erschließen vermöchten, dann hätten wir auch für die sittliche Leitung schon das Beste getan, was wir in der religiösen Unterweisung überhaupt tun können. Denn so wichtig es ist, mit den Einzelerfordernissen, -formen und -hilfsmitteln einer christlichen Lebensführung bekannt zu machen und in den Geboten die genaueren Grenzen zu umschreiben, innerhalb deren sich das Leben bewegen muß, noch viel wichtiger ist es, durch ausreichende Motive den Willen dafür bereit zu machen. Der vom idealen Zug der Motive vorangetriebene Wille wird auch mit geringeren Kenntnissen über jene Formen und Verhaltungsweisen seine Wege finden, während das umfassendste Wissen von Geboten und Heilsmitteln ohne die von den Motiven entzündete Glut des Willens unwirksam und unfruchtbar bleibt. Es ist zwar richtig, daß wir in der Sittenlehre nicht nur mit Verhaltungsweisen bekannt machen und sie durch die aus der Glaubenslehre geschöpften Motive begründen, wir entwickeln auch neue Motive. Das gilt besonders von den heute gebrauchten deutschen Katechismen, die bestrebt sind, die Sittenlehre positiv darzubieten, von den Werten her, die Gott in den Geboten, auch in den Geboten der zweiten Tafel schützt. Aber das sind eben Werte der natürlichen Ordnung (Autorität, Leben, Ehe, Eigentum, Ehre), Werte, die wir nicht erst durch die Offenbarung kennen lernen, die auch eine nichtreligiöse Lebenskunde durch den Appell an Vernunft und Erfahrung schätzen und hüten lehrt. Sie gehören dem äußern Kreise an, von dem die Religionspädagogik erst in zweiter Linie handelt und der uns hier nicht zu beschäftigen braucht. Etwas Ähnliches gilt von den praktischen Anweisungen für Gebet, Gottesdienst, Sakramentenempfang, von jenen Gegenständen also, die man als Gnadenmittel zusammenfaßt. Die Einrichtungen selbst, etwa die Sakramente, sind zwar neue Güter der übernatürlichen Ordnung und damit auch neue Impulse für den Willen. Sie gehören dem innern Kreise an, aber sie sind hier selber nur Ausstrahlungen einer tieferen Mitte. Die Anleitungen aber etwa zum Gebrauch der Sakramente, zum rechten Mitleben mit dem Gottesdienst betreffen wieder nur Verhaltungsweisen, zu denen der Antrieb von den Motiven herkommen muß.

Aus alle dem ergibt sich noch einmal die Forderung: Wir müssen jene innerste Glaubenswelt über allen Regionen der Naturordnung so aufbauen, daß sie eindrucksvoll, motivkräftig im Gemüt der Jugend steht und Aussicht hat, sich auch

später zu behaupten. Wirksame Motiventwicklung muß aber in der schon angedeuteten Richtung verfahren: Es gilt die in Betracht kommenden Güter als solche vor Augen zu führen – in ruhiger Bildungsarbeit, freilich nicht so, daß nur der kühle Verstand angesprochen wird; und weiter: es gilt diese Güter möglichst geschlossen zusammenzufassen, d. h. sie nach den Anforderungen der Konzentration darzustellen. (Nach J. Lindworsky, Willensschule [1932] 46–51 muß rechte Motivdarbietung hauptsächlich dreierlei leisten: sie muß anknüpfen an die vom Kinde schon erlebten subjektiven Werte, muß die tragenden Gedanken herausarbeiten und muß sie zu einheitlichen Komplexen zusammenfassen. Uns beschäftigt hier nur die letzte der drei Aufgaben.)

So erhält die Frage nach dem rechten Konzentrationspunkt diesen Sinn: Von welchem Standort aus läßt sich die übernatürliche Wirklichkeit, in die wir hineingestellt sind, am besten überschauen, so daß jenes lichtvolle motivkräftige Bild entsteht? Es handelt sich nach dem Gesagten vor allem um einen Mittelpunkt im Hauptstück vom Glauben; aber dieser Mittelpunkt soll derart sein, daß sich von ihm aus auch zu den praktischen Anwendungen und Anweisungen der übrigen Hauptstücke, zu Gebetsleben, sakramentaler Praxis und Tugendstreben leicht Beziehungen darbieten.

Es sind in dieser Hinsicht gelegentlich schon verschiedene Vorschläge aufgetaucht. So hat kürzlich Linus Bopp als solchen Mittelpunkt, um den »das ganze katholische Lehrgut in möglichster stofflicher Einheit zusammengedrängt« werden kann, die Lehre von der Kirche als dem Corpus Christi mysticum genannt. »In der Kirche finden wir uns bei unserem christlichen Bewußtwerden vor, wie das Kind sich der Mutter als nächster Wirklichkeit bewußt wird. Mit ihr stoßen wir alsbald auf die Lehre von Christi Person und Werk, dem Eckstein des ganzen Lehrgebäudes. Damit werden wir alsbald zurückgeführt in Gottes ewigen Schoß, den Sitz des Heilsplans, die Sonne der ewigen göttlichen Liebe. Mit der Kirche ist bergende Gemeinschaft, Sendung, Berufung und Aufgabe für alles Leben verliehen.« (Katechetische Blätter 38 [1937] 346.) Der Ansatz erfüllt die Forderungen, die Bopp an die daraus zu gewinnende Einheit stellt: »Diese Einheit wird die der Fülle sein müssen, dieses Einheitsgut wird leicht zugänglich, erlebnisnah, fruchtbar sein sollen und die Möglichkeit zu weiterer und tieferer Ausholung und Entfaltung in sich bergen müssen.« (Ebd.) Zugänglichkeit und Erlebnisnähe kommen sicher der Kirche zu; sie bildet auch einen vorzüglichen Ausgangspunkt für zahlreiche Gedankengänge, die tiefer in das Glaubensgut hineinführen. Im Mittelpunkt der Glaubensgeheimnisse steht sie freilich erst, wenn wir eben die Christusbeziehung herausheben und damit einen zweiten Gedanken bzw. einen Doppelgedanken festlegen. Vielleicht ist dieser Doppelmittelpunkt daraus zu erklären, daß Bopp nicht an die oben gemachte Unterscheidung denkt oder sie nicht billigt: die Unterscheidung von christlichen Grundtatsachen und christlichen Verhaltungsweisen.

Eine verwandte Lösung ist diejenige, auf der in Flandern bereits eine kleine katechetische Literatur aufgebaut ist: es ist die sog. »Eucharistische Methode«, in

der die Eucharistie in den Mittelpunkt gerückt wird, und zwar nicht nur für eine eucharistische Erziehung als Teilprogramm, sondern für die gesamte religiöse Erziehung. (Siehe den Bericht »Où en est l'enseignement religieux?« [Tournai 1937] 425–427; vgl. 422.) Von der Programmschrift von Defoort wird gesagt (426), daß sie fast das ganze Leben im eucharistischen Sinn behandle. – In diese Richtung geht auch der Vorschlag zur Katechismusreform, den mit Hinweis auf die durch Pius X. hervorgerufene Bewegung Erzbischof Williams von Birmingham gemacht hat (Clergy Review 1931, 453 ff.) und auf den auch bei uns hingewiesen wurde (von H. A. Reinhold im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 11 [1931] 167 f.); darnach würde auf die Lehre von Gott und von Christus als Lehrer und Erlöser sofort die Lehre von Christus in der Messe und in der Kommunion folgen, darauf die Lehre von der Kirche, von den Sakramenten und von den christlichen Tugenden. Eine solche Erziehung lebt sicher ganz in der übernatürlichen Atmosphäre. Die Festlegung gerade der Eucharistie als Mittelpunkt wird wiederum von dem Gedanken mitbestimmt sein, das Übernatürliche in möglichste Lebensnähe zu rücken. Doch handelt es sich hier überhaupt nicht mehr nur um die Gewinnung eines Mittelpunktes in der Offenbarungs*lehre*, wie sie objektiv sich darbietet, sondern bereits um eine bestimmte partikuläre Prägung praktischer Frömmigkeit.

In denselben Bereich eines bereits näher geprägten Frömmigkeitstypus gehört es, wenn da und dort das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit in die Mitte gerückt wird. Eine vertiefte Betrachtung der übernatürlichen Ordnung sieht darin mit Recht den Anfang und das Urbild aller göttlichen Ausgänge und Mitteilungen, zumal der Sendung des Sohnes und des Geistes in die Welt. Das Gnadenleben enthüllt sich uns als Teilnahme am Leben des Dreifaltigen. So läßt sich die ganze Offenbarung darin zusammenfassen. Mag eine solche Betrachtung für ein höher strebendes religiöses Leben äußerst fruchtbar sein, sie kommt nicht in Frage für den religiösen Elementarunterricht, d. h. für christliche Volks- und Jugendunterweisung. Das Dreifaltigkeitsgeheimnis steht auch in der logischen Aufreihung der Glaubenslehren nicht im Mittelpunkt, sondern ganz am Anfang. Auch fehlt hier die Anschaulichkeit und die sichtbare Beziehung zum eigenen Leben. Jene Betrachtungsweise ist darum im allgemeinen nicht ein Weg, um erstmalig in die Urgegebenheiten der christlichen Heilsordnung einzuführen, und ist darum wohl auch kaum einmal ernstlich für die Religionspädagogik vertreten worden.

Die sichtbare Beziehung zum eigenen Leben wäre voll gewahrt, wenn man die Gnade, die Gotteskindschaft, die uns geschenkt ist, in den Mittelpunkt rückte, wie das wohl auch angeregt worden ist. Das ist ja schließlich die Stelle, an der uns die Übernatur am unmittelbarsten berührt: ich bin durch die Taufe ein Gotteskind und muß es bleiben! Wenn die Jugend nur diesen einen Gedanken als festen Besitz mit ins Leben nähme, wie viel wäre gewonnen! Aber auch hier fehlt die Anschaulichkeit. Und wenn man auch diese zu erreichen hofft, indem man die mannigfachen Bilder und Gleichnisse heranzieht, in denen Schrift

und Väter vom hochzeitlichen Kleid, von Wiedergeburt und neuem Leben, von der Vergöttlichung und Durchglühung unserer Seele sprechen – es fehlt das Anknüpfen an eine Gegebenheit der Erfahrungswelt. Und wenn man auch diese noch zu gewinnen meinte, indem man den Gnadenstand umschriebe: du bist getauft, du bist Gast am Tische des Herrn!, so sind wir damit doch nicht mehr im Mittelpunkt der Glaubenslehre, nicht mehr an einer Stelle, von der aus sich das ganze Glaubensgebäude leicht überblicken läßt.

Wenn also die genannten Konzentrationspunkte abgelehnt werden, so geschieht das nicht deswegen, weil sie »falsch« wären. Es handelt sich hier ja gar nicht um Wahr und Falsch, sondern um Gut und Besser, um das, was weniger oder mehr geeignet ist. Ja, es ist schließlich nicht unbedingt nötig, daß der ganze Glaubensschatz um einen Gedanken konzentriert ist, weil die Gläubigen ja auch nicht den ganzen Glaubensschatz explicite besitzen müssen. Und auch wo dies erreicht oder erstrebt wird, ist es nicht unbedingt nötig, daß die Gläubigen für ihr religiöses Leben aus dem ganzen Glaubensschatz heraus ihre Nahrung schöpfen. Wenn es einem Erzieher z. B. gelungen ist, die Kinder mit einer großen Hochschätzung für das Altarssakrament zu durchdringen, so daß sie auch als Heranreifende und als Erwachsene gerne zu Tabernakel und Kommunionbank zurückkehren, so wird man nicht sagen, daß hier nicht gut in die Glaubenswelt eingeführt worden sei. Doch setzen solche besondere Wege, um zielführend zu sein, eine besondere nach dieser Richtung gehende Begabung und Berufung, jedenfalls eine bestimmte seelische Verfassung des Katecheten voraus. Wer selber vorwiegend aus diesen Teilbezirken des Glaubens lebt, dem wird man es nicht verwehren, daß er auch andern vor allem aus diesen Quellen zu trinken reicht. Aber es wäre verfehlt, nun daraus eine Regel für alle zu machen.

Eine Regel für alle kann nur jene Norm, in unserem Falle die Konzentration um jenen Mittelpunkt sein, der als solcher in der Natur der Sache liegt und der darum am meisten Aussicht hat, allen, Katecheten und Kindern, gemäß zu sein. Dieser in der katholischen Glaubenslehre selbst schon gegebene Mittelpunkt ist *Christus*. Denn die ganze übernatürliche Wirklichkeit ist damit gegeben, daß Jesus Christus als Erlöser zu uns gekommen ist; alles andere ist darin wie in einem Kern enthalten. Seine Gottessohnschaft läßt zurückstrahlend Gott selbst als Dreieinigen vor uns aufleuchten. Auf Christus führen die Wege des Alten Bundes hin; er ist der Inhalt des Neuen. Sein Leben und Wirken setzt sich fort in der Kirche, in ihren Vollmachten, in den Sakramenten, in der eigenen Gotteskindschaft. Christus ist eine Gestalt, die in den Evangelien anschaulich und gewaltig vor unsern Augen steht, die auch unserem Erleben nicht ferne liegt: die uns umgebende christliche Kultur geht von seiner Person aus und spricht tausendfältig von ihm; und Christenleben ist schließlich zu allen Zeiten, sakramental und ethisch, nichts anderes als Nachfolge Christi. Die christliche Heilslehre ist innerlich und wesentlich christozentrisch.

Diese Tatsache konnte nur darum lange in einem gewissen Dunkel bleiben, weil man zwischen wissenschaftlicher *Theologie* und *seelsorglicher Glaubens-*

verkündigung nicht bewußt und folgerichtig unterschieden hat, wie dies in jüngster Zeit Franz Lakner S. J. mit beglückender Klarheit getan hat (F. Lakner, Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie: Zeitschrift für katholische Theologie 62 [1938] 1–36. Die Abhandlung ist auch als Sonderdruck im Buchhandel erhältlich. [Verlag Fel. Rauch, Innsbruck].) Die scholastische Theologie hat ihre Aufgabe immer darin erblickt, im Lichte des Glaubens alle dem Menschengeiste in Sachen der Religion eben noch erreichbaren Erkenntnisse zusammenzufassen und in ein System zu bringen, und sie hat dabei den letzten und endgültigen Gegenstand allen menschlichen Suchens, den dreieinigen Gott selbst, als ihr Zentralobjekt betrachtet. Ja, sie hat sich gegebenenfalls ausdrücklich dagegen verwahrt, daß Christus als ihr eigentliches Objekt genommen werde (siehe etwa B. H. Merkelbach O. P., Angelicum 12 [Rom 1935] 93 f.), weil damit ihr Gesichtsfeld zu sehr verengert würde. Denn im endgültigen Zustande unseres Gnadendaseins wird der dreieinige Gott sogar der einzige unmittelbare Gegenstand unseres Schauens und der wesentliche Grund unserer Seligkeit sein. So ist jedenfalls einer hochstrebenden Wissenschaft ihr weiter Gesichtskreis gesichert.

Enger begrenzt und anders bestimmt ist das Blickfeld der christlichen Verkündigung. Ihr Augenmerk ist nicht auf die Ergründung und Zusammenfassung alles Erkennbaren gerichtet (verum), sondern auf die Wegweisung zu dem, was wir erstreben müssen (bonum). Sie verhält sich zur absoluten Theologie wie die angewandten Wissenschaften zu den theoretischen, wie die Naturlehre zu der eigentlichen Naturwissenschaft, aus der sie ihren Stoff nimmt, um ihn nach eigenem Plane aufzubauen (Lakner 24 f. 28 ff.). Das Wahrheitsinteresse steht bei der Verkündigung im Dienste der Heilsvermittlung, das Heil ist uns aber in Christus geworden. Wer Christus kennt und ihm zu folgen bereit ist, der hat im Kerne alles schon, was er als Christ umfassen muß, der hat auch die Kirche und die Sakramente, hat zugleich das sittliche Ideal, und hat das alles in einer machtvollen und sinnenfälligen Gestalt, die unserer irdischen Erfahrungswelt angehört.

Wenn in der älteren religiösen Verkündigung, vor allem in der Katechese, dieses ihr Zentralthema nur selten in voller Klarheit hervortritt, so liegt das daran, daß sie ihre Wege nicht bewußt von den Wegen der zur Wissenschaft ausgebauten Theologie geschieden hat, ja seit dem 18. Jahrhundert mit großem Eifer in ihrem Gefolge gewandert ist. Anstatt ihren Stoff wenigstens im entscheidenden Bereich der Glaubenslehre straff zu konzentrieren, kam so die Katechese dazu, immer mehr Einzelheiten der theologischen Peripherie, der wissenschaftlichen Analyse zu übernehmen, immer mehr bloße Wahrheitserkenntnis sich anzueignen, Wahrheitserkenntnis, die nach einem ihr fremden Gesichtspunkt gesammelt war und die den wegsuchenden Blick zum mindesten verwirren und entmutigen mußte.

An und für sich braucht allerdings auch der Glaube, wie ihn die Kirche von ihren Kindern immer gefordert hat und fordert, die christozentrische Struktur

des Glaubensinhaltes nicht festzuhalten. Der Gläubige muß Christus kennen; er muß auch einige andere Lehrpunkte kennen, wenigstens necessitate praecepti: Gottes Vorsehung, seine Dreifaltigkeit, die Eucharistie, das Bußsakrament und dessen wesentliche Erfordernisse, Himmel und Hölle und manches andere. Aber es ist nicht gefordert, daß diese und andere Lehrpunkte in ihrer Christusbeziehung gesehen werden. Es genügt, daß der Gläubige tatsächlich auf dem von Christus gebahnten Heilsweg steht und die durch ihn vermittelte Gotteskindschaft besitzt und festhält. Aber was für den Glauben des einzelnen nicht Erfordernis, wohl aber günstige Bedingung seiner Entfaltung ist, das ist für die Verkündigung eben darum irgendwie Pflicht. Die christliche Verkündigung steht in der Mitte zwischen der wissenschaftlichen Theologie mit ihrer universalen Weite und dem schlichten Glauben mit seinem Verzichtenkönnen auf jede bestimmte Struktur seines Glaubensinhaltes. (Vgl. Lakner S. 32 f.) Sie braucht nur die Heilsbotschaft weiterzutragen, muß sie aber weitertragen so lichtvoll als möglich. Dazu ist eben erfordert, daß sie die innere Christozentrik zur Geltung bringe. Darauf sind wir wenigstens heute aus mehreren Gründen angewiesen.

Vor allem nötigt dazu die vielfache Gefährdung des Glaubens in unserer Zeit. Vielfältige Angriffe werden heute gegen den Glauben gerichtet, gegen die Grundlage, gegen das Zentrum, gegen einzelne Punkte und gegen vorgeschobene Posten in der sakramentalen Ordnung und im kirchlichen Aufbau. Und doch muß der Glaube als Ganzes festgehalten werden und verteidigt werden, auch vom einzelnen katholischen Christen. Dazu wird dieser aber um so eher imstande sein, je fester die einzelnen Stellungen im Bewußtsein mit dem Zentrum verbunden sind. Zunächst gegeben ist eine mehr äußere autoritative Verbindung: das kirchliche Lehramt steht für alle Lehrpunkte in gleicher Weise ein und fordert ihre Anerkennung, gleichviel ob es sich um Punkte im Zentrum oder um solche an der Peripherie handelt. Genau dieselbe Glaubenszustimmung wie für die Gottheit Christi fordert sie für die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter, für die Berechtigung des Ablasses, für die Sakramentalität der Ehe, für die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift – Lehrpunkte, gegen die es wahrhaftig nicht an Angriffen fehlt. Sie werden im Glaubensbewußtsein besser gesichert sein, wenn der Katholik nicht nur weiß: die Kirche fordert auch dafür die Glaubenszustimmung, sondern wenn diese Lehrpunkte in seinem Bewußtsein auch innerlich mit dem gnadenvollen Zentrum des christlichen Bekenntnisses verbunden sind, wenn er in ihnen nur verschiedene Brechungen des einen Christusgeheimnisses sehen gelernt hat. Dabei ist es nebensächlich, ob diese mit logischer Notwendigkeit aus dem Christusgeheimnis folgen oder durch freien göttlichen Entschluß in den einen Plan der Erlösung aufgenommen sind. Es ist aber jedenfalls eine psychologische Hilfe für den Glauben, wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft, wie das Vaticanum ausführt (Denzinger n. 1796; vgl. dazu Lakner 30), die mancherlei Zusammenhänge sieht, die die einzelnen Glaubensgeheimnisse untereinander verknüpft, wenn sie die Beziehungen zu einem Zentral-

dogma wahrnimmt. So, wenn sie etwa sieht: Die Heiligkeit der Gottesmutter schon im ersten Augenblick ihres Daseins ist nur der vollere Abglanz der Heiligkeit Christi in jenem Geschöpf, dem er am engsten verbunden war. Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift neben dem so sehr menschlichen Charakter der heiligen Bücher, überhaupt das Ineinander von Göttlichem und Menschlichem im geschriebenen Wort Gottes spiegelt nur die Verbindung von Gottheit und Menschheit im persönlichen Wort Gottes. Der Ehebund des Getauften ist sakramental geheiligt als Nachbild des Bundes Christi mit seiner Kirche. Und allgemein: Das Geheimnisdunkel, das so viele Punkte der katholischen Lehre umgibt, ist schließlich nur die Wiederholung jenes Dunkels, das die Person Christi selber einhüllt. Darum verschwinden für den, der in dieser Weise zu sehen gelernt hat, sozusagen auch die Einzelbedenken, die sich da und dort gegen ein Dogma erheben möchten; sie sind schon überwunden im Ja zum Christusdogma, in der Entscheidung für Christus selbst. Es leuchtet ein, wieviel Glaubensmut und seelische Kraft so frei werden kann.

Damit ist aber ein zweiter Gewinn verbunden. Die verschiedenen Einzelpunkte der Glaubenslehre werden auf solche Weise nicht nur mehr gesichert, sondern indem sie mehr Licht erhalten, wird auch ihr Sinn nun ganz anders verstanden, als wenn sie isoliert dastehen; und mit dem wachsenden Verständnis wächst notwendig auch die Hochschätzung für sie. Wer von der Taufe nur den Ritus und die Gnadenwirkungen in ihrer abstrakten, wissenschaftlichen Formulierung kennt: Tilgung der Erbsünde, Mitteilung der heiligmachenden Gnade, unauslöschliches Merkmal, der wird durch diese in ihrer Tragweite nur schwer zu erfassenden Formeln nur einen mäßigen Eindruck erhalten; anders aber, wenn er darin die Einpflanzung in das Leben Christi sieht, den Beginn eines in alle Ewigkeit sich fortsetzenden Mitlebens mit ihm. Von der Kirche hat der Durchschnittskatholik kaum eine andere Vorstellung als die von einem Staat, der nicht leibliche, sondern seelische Interessen wahrnimmt; darum steht er ihr auch ohne besondere Wärme gegenüber. Ganz anders muß das seelische Verhältnis bei dem werden, der in ihrem Lehr-, Priester- und Hirtenwirken die Fortsetzung von Christi dreifachem Wirken erblickt, der so zu ahnen beginnt, daß Christus selber in der Kirche, in ihren Hirten und in allen ihren Gliedern fortlebt. Am meisten gilt das wohl vom Begriff der Gnade und von dem des Übernatürlichen überhaupt. Man wird auch die wissenschaftliche Definition des Übernatürlichen unter entsprechendem Aufgebot von Vergleichen und Bildern verständlich machen können, wenn auch nur mit Mühe. Man wird aber von da aus schwerlich zur dauernden Hochschätzung des Übernatürlichen führen können. Der Begriff liegt zu fern und ist zu fremd und zu allgemein; muß er ja auch den Gnadenstand der Stammeltern und den der Engel umfassen. Dagegen begreift es jedes Kind mit heiliger Freude, wenn es etwa hört vom Christkind, das in der Heiligen Nacht vom Himmel gekommen ist, und vom Himmelslicht, das damals auf der Erde aufgegangen ist und das bei der Taufe auch in seiner eigenen Seele angezündet worden ist: Gnadenleben als Christuslicht.

Ein dritter Gewinn: Diese Sinnbereicherung in den Einzelgebieten der Glaubenslehre kommt nun, gerade vermöge der Verbindung zum Zentrum hin, wieder dem Ganzen zugute und führt so zu einer gesteigerten Hochschätzung des ganzen Glaubensbesitzes. Die Würde, Größe, Heiligkeit, die uns in Christus zunächst aus der Ferne entgegenleuchtet, hat in der Nähe, in der Kirche, in den Sakramenten, in der Gnade und damit in uns selbst und in Millionen von Brüdern und Schwestern ihren vielfältigen Widerschein gefunden, ist eine Sache von universaler Bedeutung und eine Sache des eigenen Lebens geworden. Die Welt ist zum Heiligtum geworden, weil trotz allem Christus in ihr lebt, sein Reich sich immer mehr ausbreitet. Wem das Christentum so aufgegangen ist, der wird es ganz anders schätzen, der wird ganz anders darin zu wurzeln beginnen als jener, der darin nur eine schwer überschaubare Summe von dunklen Lehrsätzen sieht, von denen er nicht wenige, wenn auch noch so sehr mit Unrecht, als willkürlich und als unnötige Belastung empfindet. Das Reich Gottes, die übernatürliche Welt, wird ihm nun wirklich zum höchsten Gut, zum kostbaren Schatz, für den es einem nicht schwer fällt, alles daranzugeben, um ihn zu besitzen. Die Religion ist nun nicht mehr eine Summe von bestimmten Leistungen und Andachtsübungen, sondern sie ist zur treibenden Kraft, zum mächtigen Motiv geworden, das bei der Gestaltung des Lebens entscheidend mitspricht und das alle übrigen Motivbereiche überwölbt, ordnet und heiligt. Dazu kommt, daß Christus, der in der Mitte dieses Kosmos steht, nicht ein unpersönliches Wesen ist, sondern eine blutwarme Person, jene Person, die uns Menschen mit heißester Liebe liebt und sucht, der wir wie niemandem sonst in Vertrauen, Liebe, Freundschaft begegnen können. Das betont auch G. Götzel (bei L. Bocks, Übernatur und erziehender Religionsunterricht, Hildesheim 1937, S. 63): »Den Inbegriff der Theologie in Christus gesehen gibt der totalen Gebundenheit ... einen ausgeprägt personalen Charakter. Sie wird zur personalen Gebundenheit. Gerade diese sucht und braucht unsere Jugend.« Sehr richtig ist auch die Bemerkung von R. Graber (Christus in seinen heiligen Sakramenten, München 1937, S. 15): »Nie hätte gegen die Sakramente der Vorwurf der Magie erhoben werden können, wenn sie in jener persönlichen lebendigen Verbindung mit Christi Tod und Auferstehung verblieben wären.«

Ein vierter und letzter, besonders bedeutsamer Grund, in aller religiösen Verkündigung nach Möglichkeit Christus in den Blickpunkt zu rücken, scheint mir das Interesse der Glaubensbegründung zu sein. Der Glaube kann nicht frei in der Luft schweben; er muß irgendwo in der rationalen Welt aufruhen, wenn er Bestand haben soll. Das Kind zwar gleicht sich ohne zu reflektieren einfach an den Glauben der Eltern und Erzieher an. Aber schon der Heranreifende, der sich von der Kindheit löst, muß Ausschau halten nach einer Rechtfertigung seines Glaubens. Die einfachen Gläubigen können nun freilich nicht auf Grund von historischen Studien sich überzeugen von der Tragfähigkeit der Glaubwürdigkeitsgründe, die die Erscheinung Christi und die Anfänge der Kirche umgeben. Das Glaubwürdigkeitsmotiv für die Masse der Gläubigen

muß die Kirche selbst sein, das göttliche Siegel, das auch die Gegenwartskirche trägt in ihrer Einheit, Heiligkeit, Universalität und festen Dauer; es ist jenes Glaubwürdigkeitsmotiv, von dem das Vaticanum mit Nachdruck gesprochen hat (Denzinger n. 1794). Dieses Motiv ist jedem mehr oder weniger zugänglich. Freilich ist seine Sprache nicht so deutlich wie etwa die Wunder im Leben Jesu. Aber es kann eine namhafte Verdeutlichung und Verstärkung erfahren gerade dadurch, daß diese Kirche in ihrer Verkündigung fort und fort zurückverweist auf die entscheidende Legitimierung, die sie in ihrem Stifter erfahren hat. So werden die Merkmale höherer Sendung, die der Kirche selber aufgeprägt sind, zusammengefaßt und zurückgeführt auf den, in dem sie wie in einem Brennpunkt aufstrahlen, mag auch dieser Brennpunkt nicht im Erfahrungsbereich des einzelnen liegen. Es kommt so jedenfalls zu den Merkmalen der Kirche selbst ihr erklärendes Selbstzeugnis hinzu, in dem sich ihr Bewußtsein kundgibt von dem eindeutig klar in der Geschichte stehenden göttlichen Auftrag. Je eindrucksvoller diese Berufung auf den Stifter wiederkehrt, um so mehr wird auch der Verdacht ausgeschlossen, als ob die Kirche nur willkürlich Glauben forderte, und es wird um so deutlicher eine Ahnung rege von dem Größeren, der hinter ihr steht. Außerdem wird auf solche Weise der Blick der Gläubigen immer wieder in die Richtung auf seine Gestalt gelenkt und so befähigt, die Lichtstrahlen aufzufangen, die von ihm selbst ausgehen auch in die Welt von heute. Schließlich braucht man nicht viel Geschichte zu studieren, um seine überirdische Erscheinung in der Menschheitsgeschichte inne zu werden. Es ist doch eine überwältigende Tatsache, daß heute alle Völker die Jahrhunderte nach der Geburt Christi rechnen. Und man muß es nur bei gegebener Gelegenheit zu Bewußtsein bringen, wie tiefgehend die uns umgebende Kultur: Sprache, Brauchtum, Jahreslauf, Gesellschaftsordnung, Siedlung, Kunst von dieser einen Person her geprägt ist. Alle diese christlich geprägten Einrichtungen sind nur die letzten Wellenschläge jener gewaltigen Bewegung, die sein Auftreten in der Welt hervorgerufen hat.

Wie soll nun eine solche auf Christus hingerichtete Religionspädagogik im Rahmen der heute vorliegenden Einrichtungen vorgehen? Wir brauchen keine grundstürzenden Reformen. Wir müssen nur auf der schon längst bezogenen Linie ein paar Schritte weiter gehen und das, was wir ohnehin tun, bewußter und gradliniger tun. Ja, es wäre ganz verfehlt, wenn der Katechet, der Erzieher nun in aufdringlicher Weise nur mehr von Christus reden wollte. Das Wichtigste ist, daß er selber das Bild von dem um Christus sich aufbauenden Organismus der christlichen Lehre als ruhigen Besitz in sich trägt; dann werden sich die Gelegenheiten eines Hinweises und die rechten Worte fast von selber darbieten.

Auf der Unterstufe geschieht die religiöse Unterweisung heute vorwiegend an Hand der biblischen Geschichte, in der Weise, wie sie etwa Wilhelm Pichler in seinem »Religionsbüchlein« mit einer gewissen Meisterschaft entwickelt hat. In den folgenden Jahren soll der Bibelunterricht nach Möglichkeit weitergeführt werden. Dabei ist es uns in steigendem Maße klar geworden, daß diese »biblische Geschichte« nicht einfach eine Sammlung erbaulicher Züge aus der

Heiligen Schrift, sondern vor allem Heilsgeschichte sein soll, daß also der Ton auf dem Neuen Testament liegen und das Alte Testament auf das Neue, also auf Christus hinführen soll. Die Vorbereitung auf Christus ist ja der Sinn der großen Veranstaltungen, von denen das Alte Testament berichtet: Protoevangelium, Auserwählung und Führung Israels, Prophetentum. Aber nicht nur in diesen großen Veranstaltungen, sondern auch in kleineren Zügen soll die auf Christus hinzielende Struktur des Alten Bundes zum Vorschein kommen. Das ist nicht schwer zu erreichen. Wir können zwar nicht so weit gehen wie die allegorisierende Exegese der Väter, die schließlich alles auf Christus deutet. Wir brauchen uns aber auch nicht auf die unmittelbar auf Christus vorbereitenden Maßnahmen, auf die messianischen Weissagungen und auf die Vorbilder im strengen Sinn zu beschränken. Wir werden, wie es sich von selbst versteht, streng bei der Wahrheit bleiben. Aber wir werden doch manchmal an günstigen Punkten der heiligen Geschichte haltmachen und auffällige Ähnlichkeiten feststellen oder feststellen lassen zwischen alttestamentlichen Personen und dem Erlöser im Neuen Bunde. Abel baut einen Altar und bringt seine Opfer dar; es ist ein Lamm; da denken wir an das »Lamm Gottes«, das wir am Altare darbringen dürfen. Der ägyptische Joseph erlebt Schicksale, die sich in Christus wiederholen: er ist der Beste seiner Brüder, wird verkauft, in die Grube, in den Kerker versenkt, aber er steigt empor zu königlicher Würde und erlöst die Seinen aus arger Not. Erst recht werden wir den Auszug aus Ägypten in dieses Licht stellen. (Die biblischen Katechesen von Gregor Rensing [»Lebensvoller biblischer Unterricht«] geben gerade in dieser Hinsicht recht dankenswerte Anregungen.) So gehen wir schon Wege, wie sie auch die Liturgie geht, besonders die der Osterzeit. Wenn von den Typen, die am Karsamstag des Erlösers Erniedrigung und Erhöhung und die in ihm emporsteigende neue Schöpfung ankündigen, wenigstens einige vor den Kindern lebendig geworden sind, so ist das nicht nur irgend eine anschauliche Darstellung des Christusbildes, sondern Christus wächst so vor den Augen der Kinder zu universaler Größe, zur entscheidenden Gestalt allen Weltgeschehens empor.

Seine feste Prägung und systematische Zusammenfassung erhält der religiöse Unterricht auf der Oberstufe im Katechismus. Die letzte Katechismusreform, wie sie im deutschen Einheitskatechismus und im österreichischen Katechismus von 1930 vorliegt, war zwar vorwiegend von formal-didaktischen Rücksichten bestimmt; es hat aber doch nach der Seite der inneren Gestalt hin wenigstens die liturgische Bewegung schon kräftig mitgesprochen. Jedenfalls bieten diese Katechismen einem geschickten Katecheten, der selber die Glaubensgeheimnisse von Christus her sehen gelernt hat, ausreichende Unterlagen, um auch in den Kindern diese Sicht zu entwickeln.

Dabei ist es durchaus in Ordnung und notwendig, daß zuerst eingehend von Gott die Rede ist, wie er sich uns durch die Welt und die Stimme des Gewissens zu erkennen gibt, und ich möchte nicht einmal sagen, daß selbst das Eingehen auf diese Quellen unserer Gotteserkenntnis »aus der Rolle des Katechismus hin-

ausfällt« (Th. Mönnichs, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus[3], München 1927, S. 23. – Mit Recht wendet sich J. Bernbeck, Katechesen für die Oberstufe I, München 1927, S. 33 gegen die Scheu, die Frage vom Dasein Gottes an ihrer Stelle zu behandeln.). Denn es ist ebenso Sache des Religionsunterrichtes, daß wir uns der Wurzeln unserer Gotteserkenntnis bewußt werden, wie daß wir uns klar werden, warum wir glauben, was die Kirche lehrt. Das bleibt bestehen, auch wenn der Sinn solcher Ausführungen erst dem heranreifenden Kinde voll zum Bewußtsein kommt. Freilich werden wir in das Gottesbild alsbald auch die froheren Farben eintragen, die in der Botschaft Unseres Herrn vom Vater im Himmel aufleuchten.

Wenn so zuerst die Lehre von Gott und dem in der Schöpfung gegebenen Grundverhältnis zu Gott gewaltig vor der Seele steht, hebt sich die Lehre vom Heilsweg, vom Weg zu Gott, der in Christus gebahnt ist und den uns die Kirche führt, um so klarer ab und wirkt um so befreiender auf die Seele. Es kommt nun darauf an, diesen Weg in kräftigen Strichen zu zeichnen. Das Apostolische Symbolum bildet eine gute Grundlage dafür. (Für die Gesamtauffassung desselben s. J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung [1936] 34–45 153–156.) Dessen Erklärung in den Katechismen gibt mancherlei Hilfen, vorausgesetzt, daß man nicht gerade im Christuskerygma zu sehr die einzelnen Glaubensartikel isoliert und so zu einer schwächlichen Exegese abgerissener Satzstücke kommt. Zuerst wird Christus als Gott und Mensch vor Augen geführt: des Vaters eingeborner Sohn – geboren aus Maria der Jungfrau; und es wird erklärt, wozu er in die Welt gekommen ist. Dann wird sein Werk entwickelt: Sein lehramtliches Wirken war vorbereitender Natur. Am Kreuze übt er sein Priesteramt aus, indem er die Erlösung vollzieht. Doch soll hier nicht die ganze Kraft und das ganze Interesse nur auf das Leiden konzentriert werden, als ob das Heilsgeschehen damit schon abgeschlossen wäre und als ob das, was im Symbolum nachfolgt, nur mehr äußere Zugaben wären, die im Symbolum zufällig erwähnt sind. Denn auch theologisch ist die Frage, durch welchen Akt die Gnade verdient wurde, nur eine Frage, die nicht das ganze Erlösungsgeschehen erschöpft. Der Herr ist hinabgestiegen zur Hölle; der Abstieg zur »Hölle«, zu den Vätern, soll zunächst den wirklichen Tod unterstreichen. Er ist auferstanden; wenn als Grund der Auferstehung in den Katechismen angegeben wird, wir sollten daraus erkennen, daß er wahrhaft Gott ist und daß auch wir auferstehen werden, so muß, damit der letztere Gedanke nicht auf die etwas fern liegende leibliche Auferstehung eingeschränkt wird, hinzugefügt werden: und um uns die Herrlichkeit zu zeigen, in die er uns führen wollte. Die Himmelfahrt und die Herrschaft zur Rechten des Vaters liegen auf der gleichen Linie: darin wird es noch voller offenbar, daß Christus uns wirklich erlöst hat, und was diese Erlösung bedeutet. Hier ist die Stelle, vom Königtum Christi zu reden, aber nicht wieder nur in dem Sinn, daß er als Gott der Beherrscher aller Dinge ist, sondern vor allem in dem Sinn, daß er als unser menschlicher Erlöser, als »unser Herr« das glorreiche Haupt der Erlösten ist, die

zu ihm aufschauen, die nun durch ihn ihre Gebete vor Gottes Thron bringen dürfen, die auf sein Wiederkommen hoffen, in dem sein Königtum vollends triumphieren wird. Es ist von Bedeutung, daß das dreifache Amt des Herrn kräftig hervorgehoben wird. Ältere Katechismen taten dies, und der österreichische Katechismus tut es auch jetzt schon bei der Erklärung des Namens »Christus« = der Gesalbte. Er ist wirklich »der Gesalbte«, so wie im Alten Bunde Propheten und Priester und Könige »Gesalbte« hießen (wobei wir ja nicht zu behaupten brauchen, daß auch die Propheten wirklich gesalbt wurden). Darum ist »Christus« ein schöner und kühner Name (auch den Volksschülern kann man hier schon das so prägnante Zeichen ☧ erklären), und darum sind wir stolz darauf, Christen zu heißen.

Die Betonung des dreifachen Amtes in Christus ist darum wichtig, weil wir ja anschließend zeigen sollen, wie diese gleichen Ämter von der Kirche weitergeführt werden.

Aufs Ganze gesehen ist die Verwirklichung der Erlösung in den Gläubigen der Gegenstand des dritten Abschnittes im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Freilich entwickeln unsere Katechismen in diesem Rahmen, abgesehen von den Letzten Dingen, nur mehr die Lehre von der Kirche und auch davon fast nur die Lehre vom hierarchischen Aufbau der Kirche – trotz des ausdrücklichen Beisatzes »Gemeinschaft der Heiligen« im heute gebrauchten Symbolumtext. Die Lehre von der Gnade und den Sakramenten ist abgesprengt und folgt erst als besonderes Hauptstück nach der Sittenlehre. Doch stellen wohl manche Lehrpläne auch heute schon die Verbindung her, indem sie auf die Behandlung des Symbolums gleich Bußsakrament und Eucharistie folgen lassen. (So die österreichischen Lehrpläne für die Oberstufe der Volksschule.) Der Aufbau, der dem Symbolum selbst und zugleich dem hier vertretenen christozentrischen Grundgedanken entspräche, der auch noch einmal rückwirkend die Gestalt Christi in ihrer Mittler- und Mittelstellung hervortreten ließe, würde in diesem Abschnitt mit der Lehre von der Gnade des Heiligen Geistes beginnen, des Heiligen Geistes, den Christus als Prinzip des neuen Lebens über die erlöste Menschheit ausgegossen hat. Es würde die heilige Kirche folgen, in der die Begnadeten zusammengeschlossen sind als Gemeinschaft der Heiligen; ihr geben festen Halt die Vollmachten, die sie von Christus überkommen hat und vermöge deren sie immerfort wachsen kann nach innen und nach außen. Dann müßte die Lehre von den Sakramenten folgen. Den Abschluß bildet die Vollendung, in die wir eingehen dürfen zur Herrlichkeit der Auferstehung, um »immer mit Christus zu sein«. Natürlich muß dabei auch vom dunklen Gegenbild der Vollendung die Rede sein, vom ewigen Tode; aber, wie jemand treffend gesagt hat: die Frohbotschaft, die wir zu verkünden haben, soll nicht mit der ewigen Verdammnis schließen.

Es ist wichtig, daß in diesem Abschnitt die Beziehung zu Christus immer wieder durchleuchte; und zwar die Beziehung zum erhöhten Christus, wie er am Ende des christologischen Abschnittes im Symbolum erscheint: sitzend zur Rechten des Vaters. So ist er uns nahe, als Haupt der Kirche, in den Sakramenten, in

der Gnade. So sollten wir ihn sehen, wenn wir aufblicken zu ihm in den Kämpfen und Bedrängnissen des Alltags. So haben ihn die alten Christen gesehen, wenn sie sich beim Gebet gegen Osten wandten, wo die Sonne aufgeht, das Bild des siegreich von den Toten Erstandenen. In diesem Abschnitt muß das Bewußtsein immer wieder aufleuchten, daß Christus nicht eine vergangene Größe ist, sondern daß er lebt und König ist. Gnade ist beginnende Teilhabe an seinem Leben, Verbundensein mit ihm. In der Taufe ist er es, der tauft (nach dem berühmten Wort des hl. Augustin), mag das irdische Organ heißen wie immer. Im Bußsakrament handelt der Priester auctoritate Domini nostri Iesu Christi, und es ist seine Segenshand, die über uns das Zeichen der Lossprechung bildet. Selbst die Eucharistie fügt sich harmonischer ein in das Gesamtbild christlichen Lebens und Denkens, wenn wir betonen, daß darin der erhöhte Christus sich zu uns herabneigt, daß wir ihn berühren dürfen in seiner Herrlichkeit, umgeben von den Heiligen des Himmels, daß wir ihn empfangen als »Pfand der kommenden Herrlichkeit«.

Diesen Aufblick zum verklärten Christus, von dem aus erst Kirche, Welt und Leben in die richtige Beleuchtung treten, wird die Jugend besonders an der Hand der Liturgie lernen. Diese bleibt nicht stehen beim Heiland in der Eucharistie; sie sieht ihn immer »in gloria Dei Patris«. So treffen ihn die Gebete der Kirche, wenn sie »durch Christus unsern Herrn« zu Gott emporsteigen. Das Kirchenjahr führt uns alljährlich die Stufen hinauf, auf denen er zum himmlischen Vater heimgekehrt und uns vorangegangen ist. Von der Tiefe und dem Dunkel des Advents läßt sie uns mit ihm emporsteigen bis zur glorreichen Himmelfahrt und zur Ausgießung des Heiligen Geistes. Bei dem im Himmel königlich Herrschenden verweilt sie nicht bloß alle übrige Zeit, sondern sie verliert ihn auch nicht aus dem Auge auf der Wanderung durch die Festkreise. Selbst in der Heiligen Nacht sieht sie in dem hilflosen Kinde, das geboren wurde, den himmlischen König, der zur Rechten des Vaters sitzt (Graduale; vgl. Introitus), und auch in den Tagen der Karwoche richtet sie ihre Gebete wie immer an Gott »durch unsern Herrn Jesus Christus, der mit Dir lebt und König ist ...«.

Damit ist nichts gesagt gegen die Pflege jener Frömmigkeit, die in Weihnachtskrippen und Kreuzwegen einen so reichen Ausdruck gefunden hat. Aber wir sehen auch, wie bei diesen altüberlieferten Themen, die schon wegen ihrer Anschaulichkeit ewig volkstümlich bleiben werden, heutige Künstler sich nicht mehr mit der künstlerischen Gestaltung des betreffenden Momentes der heiligen Geschichte begnügen, sondern sich bemühen, ähnlich wie noch die romanische Kunst es tat, auch in den irdischen Szenen, auch in der Gestalt des Gekreuzigten die Hoheit dessen aufleuchten zu lassen, der überwunden hat, der König ist; ein Fingerzeig für uns, daß wir schon einem Zug der Zeit begegnen, wenn wir in Predigt und Katechese bei keinem Thema den Blick von dem erhöhten Christus lassen, der das Haupt der Kirche ist.

Das gilt dann auch für den ganzen Bereich der Sitten- und der Tugendlehre. Ja, hier können wir die Früchte ernten, wenn wir in der Glaubenslehre den

christlichen Kosmos aufgebaut haben. Jetzt wird es für das Ohr der Kinder und besonders für das Ohr der Heranreifenden einen ganz andern Klang haben, wenn wir sie zum Tugendstreben aneifern mit dem Gedanken: Wir gehören ja Christus an! Wir sind Glieder einer ganz heiligen Gemeinschaft! In unsern Herzen muß das Feuer weiterbrennen, das Er auf die Erde gebracht hat! Eine stille Freude, eine heilige Ehrfurcht vor der eigenen Christenwürde ist wohl in den Herzen wach geworden. Damit ist aber auch der stärkste Halt gegeben in Sturm und Versuchung und der beste Resonanzboden auch für hochzielende sittliche Forderungen und für kühnen apostolischen Aufruf. Die Kirchengebote sind weithin zu Selbstverständlichkeiten geworden; Messe und Kommunion üben eine siegreiche Anziehungskraft aus, denn hier zieht Christus selber uns an sich!

Freilich wird in der pädagogischen Wirklichkeit der Erfolg nie so restlos sein. Auch ist nicht zu vergessen, daß bei unsern Überlegungen nur die religiöse Motivwelt in Rede stand, also der höchste und innerste Kreis aller Güter, die allerdings berufen sind, auch das innerste Heiligtum der Seele zu werden. Aber gerade bei der Jugend ist es von entscheidender Bedeutung, daß sie Gelegenheit hat, gleichzeitig und vor allem in die natürliche Güterwelt hineinzuwachsen. Je mehr die Werte der natürlichen Ordnung in organischem Fortschreiten zu eigen geworden sind, um so mehr ist die Möglichkeit gegeben, die übernatürlichen Werte in ihrer Wucht und in ihrer alles überragenden Ranghöhe zu ermessen. (Vgl. D. Thalhammer S. J., Gnade und Seelenleben, in: Zeitschrift für katholische Theologie 61 [1937] 163–210; bes. S. 194: »Die natürliche Motivwelt ist darum psychologisch notwendig die erste. Ohne diese Voraussetzung kann die Welt der Glaubensmotive nicht einmal an den Menschen herangebracht werden. Dem innern Wert nach übertrifft zwar das Glaubensmotiv das natürliche, genetisch jedoch folgt es ihm.«)

Damit ist freilich gegeben, daß wir zwar schon bei den Kindern darauf ausgehen müssen, den Kosmos des katholischen Glaubens in seiner besten, geschlossensten Struktur erstehen zu lassen, daß wir aber erst in den Jahren der Reifung den psychologischen und pädagogischen Gewinn eines solchen Bemühens erhoffen dürfen. Wenn aber der junge Mensch unruhig wird und nach Idealen zu suchen beginnt, dann sollte das Gebäude der Überwelt schon fertig dastehen, und wenn nun sein suchendes Auge Christus begegnet, sollte er innewerden können, was sein Wort bedeutet: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«.

Kirche im Barock

Von Ernst Böminghaus S. J.

Wir betrachten es schon beinahe als gutes Recht unserer Zeit, sich aus ihrer innersten Erschütterung heraus ganz neu auf ihre eigene Vergangenheit zu besinnen. Aber diese Besinnung wird alsogleich zum Gericht. Unter dem Druck eines ungeheuren Schicksals, das unsere Vergangenheit uns aufgeladen hat, fordert man eben diese Vergangenheit zur Verantwortung. Schon werden ganze Zeitalter unter Anklage gestellt. Was Wunder, wenn auch im katholischen Raum der Geist des Gerichtes umgeht und den kirchlichen Vergangenheiten ihren Ausweis abverlangt, ob sie zu ihrer Zeit rechten Dienst getan haben und auch heute noch als Mächte des Aufbaues gelten dürfen. Hat man doch noch jüngst den Vorschlag eines wahrhaft Unbedingten gehört, kurzerhand das ganze kirchliche Mittelalter zu »liquidieren« und wieder allein mit dem Urchristentum zu beginnen – wobei man nur zweifeln konnte, ob solche Liquidatoren mehr von urzeitlichen oder endzeitlichen Stimmungen geleitet sind.

Viel eindeutiger aber lenkt sich heute das geschichtskritische Mißtrauen auch mancher Katholiken auf eine andere Zeit der Kirchengeschichte: des katholischen Wiederaufbaues im Zeitalter der Glaubensspaltung, der man den mißverständlichen Namen »Gegenreformation« gegeben hat, als ob sich das Wesentliche kirchlichen Lebens damals in der Abwehr der Reformation erschöpfte; oder – zunächst nicht weniger unklar – »katholischer Barock«. Immerhin, wenn man mit dem Wort »Barock«, das ja vom Kunstschaffen der Zeit genommen ist, in seiner Verbindung mit »katholisch« oder »kirchlich«, andeuten will, daß die Kirche in ihrer Wiedergeburt sich in dem Raum des barocken Lebensgefühls eine eigene, religiös durchwirkte Kultur aufbaute – zum letzten Mal in ihrer Geschichte – und wenn man alle Kräfte mitanerkennt, die sie aus ihrem Innern zu diesem Aufbau bereitstellte, dann kann man wohl von der »Kirche des Barocks« sprechen. In diesem Sinn gebrauchen wir das Wort hier.

Die Abneigung gegen dieses Zeitalter, das den Beginn unserer Neuzeit erfüllt und sich von der Mitte des 16. Jahrhunderts durch das ganze 17. erstreckt, ist in den davon behafteten Kreisen mehr stimmungsmäßig, und es ist nicht leicht, die dieser Stimmung zu Grunde liegende Überzeugung auszudrücken. Zuletzt wird man wohl immer auf die geheime Furcht stoßen, es sei in der damaligen – wie immer großartigen – Kirchenbewegung ein Bild von der Kirche aufgegangen und wirksam gewesen, das wir von dem Schönsten unseres heutigen Kirchendenkens aus nicht als vollgültig anerkennen mögen. Uns ist Kirche vor allem wieder der gnadendurchströmte Leib Christi, das stilschaffende Weben anhebender Weltverklärung, die geheimnisvolle Werkstatt des Heiligen Geistes, der nichts anderes will, als aus allem Leben Christusleben zu gestalten. Damals aber, so meint man, in dem harten Kampf um Leben und Tod, habe die Kirche in ihrer siegreichen Erhebung sich notgedrungen als die »Ecclesia militans«

gefühlt, als das straff geordnete Heer, und der soldatische Geist habe sich nicht nur in der scharf angezogenen Verfassung der hierarchischen Kirche ausgewirkt, sondern selbst bis in die Haltung der Frömmigkeit. Sicher, der Krieg hat seine Ehre, aber die Früchte des Friedens wollen in ihm nicht recht reifen, auch nicht die Früchte des Heiligen Geistes, von denen Paulus so eindringlich zu reden weiß und nach denen wir uns heute so sehr sehnen. Als dann endlich so etwas wie ein Sieg erfochten war – und wie fragwürdig blieb er doch! – da verströmte die Kraft in das barocke Lebensgefühl mit all seiner großartigen Unwirklichkeit.

Man sieht also, es geht nicht um Geringes bei der Frage nach dem Sinn der damaligen Kirchenzeit; es geht um das Bild der Kirche selbst, um unsere Stellung in ihr und zu ihr in der unmittelbaren Gegenwart. Denn da die sog. Gegenreformation offenkundig mit ihren Kirchenordnungen auf allen Gebieten bis auf den heutigen Tag tief nachwirkt, kann uns das Urteil über unser eigenes Schicksal und Erbe nicht gleichgültig sein. Darum auch der sehr merkliche Ton von Erregung in so mancher Anklage gegen diesen Abschnitt der Kirchengeschichte. Das alles aber gebietet eine ernsthafte Prüfung der Frage.

Dazu kommt noch ein weiteres. Die Frage nach dem Sinn der »Gegenreformation« ist natürlich keine rein innerkatholische Angelegenheit. Sie ist eine Frage, die heute wieder besonders scharf von außen her an die Kirche gerichtet wird, und wahrlich nicht in freundlichem Ton. Da wäre es denn weder erfreulich noch ersprießlich, wenn wir selbst in unserm Urteil über diese Kirchenzeit uneins blieben. Das würde die Antwort verwirren und die Abwehr behindern.

Wie sollten wir also von unserm Kirchenbewußtsein her das Zeitalter der katholischen Reform sehen; wie erscheint uns da die Kirche? Es müßte eigentlich von vorneherein, vor aller geschichtlichen Erforschung, feststehen, daß die Kirche auch in ihrer damaligen schweren Zeit ihr inneres Wesen tief begriffen und bedeutsam ausgesprochen hat, so wie sie es immer in ihren großen und schweren Zeiten getan; und daß es nur darauf ankommt, ihr Wort aus dem wirren Geräusch des erregten Zeitgeschehens herauszuhören. Es ist undenkbar, daß die Kirche so wie damals gegen furchtbare äußere Bedrohung und aus innerem Verfall siegreich ersteht und eine neue Zeit mit ihrem Leben erfüllt, ohne daß sie mit ihrem Wesen dabei gewesen wäre, ohne daß sie neue Tiefen ihres geheimnisvollen Seins erschlossen hätte. Man müßte sonst nicht an das wahre Leben der Kirche glauben und an das schöpferische Walten des Heiligen Geistes in ihr.

Aber das gleiche bestätigt uns auch die geschichtliche Erkenntnis. Man darf es heute als gesichert bezeichnen, daß die katholische Erneuerung, die in dem Konzil von Trient einen so machtvollen Ausdruck fand, nicht erst von außen durch den furchtbaren Abfall in Deutschland erzwungen, auch nicht von den erschreckten Leitern der Kirche »gemacht« wurde, so sehr auch der Sturm vom Norden die schlafenden Wächter weckte und sie zu ihrer lange vergessenen Hirtenpflicht aufscheuchte. Die Kirchenreform, seit zwei Jahrhunderten so dringend herbeigerufen, so oft versucht und auf Konzilien beschlossen – jetzt, wo trotz allem menschlichen Versagen Gott seine Kirche in Strenge und Barmherzigkeit

heimsuchte, kam sie als das neue Leben, ganz leise und unscheinbar, – wie eben Leben kommt. Der berühmte englische Geschichtsschreiber Macaulay hat unter dem Eindruck der nun einsetzenden Reform die Worte niedergeschrieben: »Wenn wir die furchtbaren Angriffe erwägen, welche die römische Kirche lebend überstanden hat, dann finden wir es schwer zu begreifen, auf welche Weise sie einmal unterzugehen bestimmt sein sollte.« (»Über die römisch-katholische Kirche«, 1840.) Der geistvolle Protestant schaute nur von außen auf die Kirche und sah einen erstaunlichen und unverständlichen Vorgang. Mit den Augen des Glaubens dürfen wir heute tiefer in den geschichtlichen Lebensvorgang blicken: wir erschauen das Geheimnis der Kirche selbst und erkennen ihr wesenhaftes Bild. Man fühlt sich inmitten der damaligen Verwüstung an heiliger Stätte vom Hauch jenes Evangeliums vom Senfkörnlein berührt.

Das ist ja auch erst die eigentliche Aufgabe wahrer Kirchengeschichte aller und auch dieser eigenartigen Zeit, zu zeigen, wie die Kirche als das gottgegebene und im Glauben erfaßte Gebilde, in die irdischen Geschicke verwoben, ihr Wesen entfaltet und gestaltet; wobei sie die sichtbaren Ereignisse fast so benutzt, wie die Seele den Leib, den sie formt, an den sie freilich auch immer gebunden und oft genug gefesselt bleibt. Bei solcher »Wesensschau« muß natürlich alle echte Geschichtserkenntnis zu Hilfe stehen. Nun hat die Geschichtswissenschaft uns nachgerade das Zeitalter der katholischen Reform als ein ungeheures Gemälde nahegebracht. Für unsern Zweck kommt es darauf an, gerade die Züge aufzuweisen, aus denen das Eigenbild der erneuerten Kirche uns aufgeht[1].

Das erste, was sich uns darbietet, sind die Anfänge der religiösen Wiedergeburt, wie sie sich in Spanien und Italien zuerst anmelden. Hier ist es wichtig, sie als einen Durchbruch angesammelter Kräfte in den religiösen Volks-

[1] Zu rechter Zeit erscheint Gustav Schnürers Werk »Katholische Kirche und Kultur der Barockzeit« (8° [804 S.] Paderborn 1937, F. Schöningh. Geb. M 12.50). Man muß es im Interesse der Geschichte und der Kirche dem Altmeister der kirchlichen Kulturgeschichte danken, daß er nach dem Lebenswerk »Kirche und Kultur im Mittelalter« (3 Bde.) es noch gewagt hat, seine Darstellung weiter bis an die Neige des 18. Jahrhunderts zu führen. Aber wer hätte es auch so gekonnt, mit der Sachkenntnis, dem reifen Urteil und der Freude an den breiten, gestaltenreichen Gemälden? Nun haben wir einen Führer durch den größten Teil der Kirchengeschichte, wie ihn der heutige Katholik braucht. Schnürer schreibt weder Apologetik noch Polemik, er lehrt die Kulturgeschichte verstehen und die Kirche. An solchem Werk wird sich jenes Verständnis von Kultur und Kirche schulen, das wir heute brauchen und das dann würdig und entschieden die kleingeistigen pseudogeschichtlichen Angriffe gegen die Kirche abweisen wird. Sollte man wünschen, die breit ausgeführten Bilder noch schärfer auf die führenden gedanklichen Linien zusammengedrängt zu sehen? Dann aber müßte man auf diese anschauliche Fülle verzichten, die uns fast alle wichtigen Ereignisse und Bewegungen des ganzen Zeitraumes so sichtbar macht. Soll man es Schnürer zum Vorwurf machen, daß er nicht auf allen Gebieten so als Fachmann urteilen kann wie auf seinem unmittelbar historischen? Das wäre unbillig. Nehmen wir also auch diesen »Schnürer«, wie er ist! – Eben kommt auch der erste Band von »Kirche und Kultur im Mittelalter« in dritter Auflage heraus (426 S., geb. M 8.10). Für ein Werk, das geistige Mitarbeit verlangt, kein geringer Erfolg. Hier haben wir in klassischer Klarheit die Frage behandelt, die heute die Gemüter so beschäftigt: die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche.

tiefen zu verstehen, bei dem sowohl das Volkhafte wie das Kirchliche zu den schaffenden Gewalten gehört und eines das andere ruft. Nie hat die Kirche großartiger und glaubhafter zeigen können, daß sie mit der Volksseele einen fruchtbaren Bund einzugehen vermag, als in dem Spanien des 16. Jahrhunderts, zu dem der große Staatsmann Ximenes (+ 1517), der Franziskanermönch und Erzbischof von Toledo, den Grund gelegt hatte. Wie köstlich erblühte die spanische kirchliche Kultur bis ins 17. Jahrhundert! Aber auch Italien und mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts Frankreich geben uns einen starken Eindruck einer noch tief gewurzelten religiösen Volkskraft. Dürfen wir nicht auch für unser Deutschland in den der Kirche verbliebenen oder zurückgewonnenen Gebieten von einer wahren katholischen Volkskultur sprechen, in Süddeutschland und in Österreich zumal, wo noch bis ins 18. Jahrhundert die Antriebe der katholischen Erneuerung wirkten, deren Denkmäler – wir nennen sie »deutschen Barock« – noch heute das Gemüt gefangen nehmen? Die Ausstrahlungen dieses reichen Volkslebens auf religiösem Grunde lassen sich aber auf allen Gebieten verfolgen, und es ist reizvoll, das darin wirkende Bild der Kirche zu erheben. Es ist das Bild der lebensvollen und lebenspendenden Volkskirche.

Ganz anders steht die Kirche da auf dem sichtbaren Höhepunkt der katholischen Reform, auf dem Konzil von Trient. Selten sah ein Konzil so viel theologische Wissenschaft mit solch ehrlichem Reformwillen vereint. Der ganze Umkreis von Lehre und Disziplin wurde ernsthaft untersucht und gegenüber den Nöten und Bedürfnissen der Zeit neu gesichert. Erst die Veröffentlichung der Konzilsakten durch die deutsche Görres-Gesellschaft läßt das Werk von Trient ganz würdigen. Trotz aller Not draußen und mancher Menschlichkeiten drinnen ist der Eindruck von der Kirche für jeden Unvoreingenommenen überwältigend. Merkwürdig, daß das Konzil eine eigene Lehre über die Kirche und ihr Wesen nicht aufstellte. Aber machtvoll arbeitet ihr Bewußtsein auf dem Grunde all der theologischen Besinnung und Aussprache und bei dem ganzen Reformwerk. In Trient erhebt sich die Kirche über die Zeit. Sie ist wieder Gebieterin im Reich letzter Wahrheit und gibt Weisungen, die aus den Wirrsalen der Zeit wieder auf die große Straße der Nachfolge Christi führen. Ein Nachhall dieser lebendig gewordenen Tiefen geht dann auch durch die ganze theologische Arbeit im Zeitalter nach dem Konzil. An Tiefe und Fruchtbarkeit hat sie nur noch in der Väterzeit und in der Hochscholastik ihr Gegenstück. Dabei war die nachtridentinische Theologie in der Zeit ihrer Blüte – im ganzen 16. Jahrhundert und darüber hinaus – zeitnah wie nur je eine.

Kirche steht bedeutungsvoll auch in den Lebenswerken jener großen Kirchenmänner der Tat, die im Geiste des Trienter Konzils die Reform ins Leben überführten. Der großen Päpste des 16. Jahrhunderts vorab: von Paul III., der das Konzil berief, bis zum gewaltigen Sixtus V. hat der Papstgedanke seinen zeitgemäßen Ausdruck gefunden. Zumal im Pontifikat des größten Papstes des Jahrhunderts, des heiligen Dominikaners Pius V., lernte die katholische Welt durch überzeugende Anschauung und Miterleben das Papst-

tum wieder als festen Halt im äußern Ansturm und als Herzpunkt aller dauernden Reform begreifen. Die konziliaren Gedanken, die seit den Tagen des Konstanzer Konzils durch das ganze 15. Jahrhundert so viele Gemüter mit ihren demokratischen Gelüsten verwirrten und die Geister verdunkelten, erledigen sich nunmehr von selbst. Und auch das üble Andenken so mancher Renaissancepäpste erlischt in dem hohen Ernste fast aller Päpste dieser neuen Zeit. Die Papstkirche hat sich wiedergefunden. Nun kann auch das Christuswort an Petrus wieder ergehen: »Du aber, wenn du dich bekehrt hast, stärke deine Brüder.« Seine Nachfolger taten es, persönlich und durch ihre Boten, die Nuntien. Gerade für Deutschland haben die hervorragenden päpstlichen Nuntien großen Anteil an der kirchlichen Reform. Die Schilderung dieser hohen Zeit des Papsttums in Pastors Werk liest sich wie ein Epos, und der Eindruck bleibt, wenn man auch da noch dunkle Schatten und schmerzliche Grenzen alles Menschlichen gewahrt.

Auch das ist ein Zug im Bild der hierarchischen Kirche der Erneuerung: die großen Reformbischöfe. Allenthalben stehen sie auf. Ihre Kraft kommt aus den Tiefen des Kirchenlebens. Aber sie wird gestärkt durch das große Konzil und gelenkt durch die großen Päpste, die Hüter des Trienter Erbes. Ein Name nur sei genannt, er steht für viele: Carlo Borromeo, der Erzbischof von Mailand, der würdige Nachfolger auf dem Stuhle des hl. Ambrosius. Denn sein bischöfliches Reformwerk wurde Vorbild für ungezählte Bischöfe beim Wiederaufbau ihrer Diözesen. Auch in Deutschland wirkten Bischöfe in ähnlichem Geiste: ein Otto Truchseß in Augsburg, ein Daniel von Brendel in Mainz, ein Dietrich von Fürstenberg in Paderborn, und alle überragend an Kraft und Erfolg, der gewaltige Julius Echter von Mespelbrunn in Würzburg. Die Kirche erneuert sich und festigt sich als die hierarchische Kirche.

Ein Zug ist es im Kirchenleben der katholischen Reformation, der jedem Betrachter in die Augen fällt: die Fülle der großen Heiligengestalten. Die »heilige Kirche« – ach, sie hatte bei ihren Kindern, und selbst bei den von ihr am meisten erhobenen, so viel Unheiliges sehen müssen – tritt wieder hervor. Das ist kein Zufall, sowenig wie der Frühling zufällig ist nach der Winterstarre. Es ist der Hauch des Heiligen Geistes, der über die lange verödeten Gefilde weht und die verborgenen Keime zum Leben ruft. Aber diese Heiligen bedeuten noch mehr. Sie erstehen nicht bloß inmitten der Kirche, sie sind ihre bevorzugten Kinder, ihr schönstes Wachstum; sie sind Wesenskünder der Kirche, in ihren vertrauten Zügen Künder der immer alten heiligen Kirche, in ihren besonderen Zügen Künder ihrer neuen Lebensstufe und Lebenskraft. Diese Heiligen der »Gegenreformation« haben in der Tat etwas gemeinsam Neues. Es ist der apostolische Drang, das Reich Gottes in der umgebenden Welt wieder aufzurichten; es ist der helle Blick für die schweren Nöte der Zeit und der opferbereite Wille, für die Kirche Christi und ihren unabdingbaren Auftrag mit weitausgreifendem Werk zu dienen. Selbst die großen Eingeweihten christlicher Mystik, eine Theresia, und ihr ebenbürtiger Schüler, Johannes vom

Kreuz, müssen ihre innere Glut in äußere Aufbauarbeit umsetzen. Sie tragen alle ein geheimnisvolles Siegel; es ist das Zeichen der »Ecclesia militans«. Man entdeckt es überall in der langen Reihe der heiligen Gestalten dieser Zeit, bei Cajetan von Thiene, dem Stifter der Theatiner, bei Anton Maria Zaccaria, dem Stifter der Barnabiten, bei Hieronymus Amiliani mit seinen Somaskern, bei Ignatius und seinem Jüngerkreis, bei Angela Merici, der Gründerin der Ursulinen, bei Camillus von Lellis und Johannes von Gott, den Freunden der Kranken, und bei allen andern.

Es ist keine Frage, daß diese Heiligen in ihrem Gesamteindruck auch die vollgültige Antwort auf jenen Argwohn sind, als ob die Zeit der katholischen Erneuerung zwar erstaunlich viel apostolische Tat geweckt, doch nicht aus den letzten religiösen Lebenstiefen geschöpft habe.

Daß dieser hochgemute Geist der Hingabe in Tat und Opfer für Christi Reich nicht bloß in den wenigen Auserwählten lebte, zeigt uns ein Blick auf das weltweite Missionsfeld. Es ist wahrhaft das Ehrenfeld der Kirche im Barock geworden. Freilich hatte schon das späte Mittelalter die fast sagenhaften Entdeckergestalten gesehen, meist aus den Franziskanern und Dominikanern, die der Mission ins ferne Asien einen Weg suchten; und die erste Zeit der überseeischen Entdeckungen rief auch die Missionare nach beiden Indien, nach Ost und West. Aber erst mit der kirchlichen Erneuerung schwillt die Missionsbegeisterung zu so erstaunlicher Höhe. Es ist zugleich die Zeit auch der großen Organisatoren. Franz Xaver ist wie der Bannerträger und Feldherr in einem. In seinen Spuren Männer wie Valignano, wohl der erfolgreichste Ordner der asiatischen Mission, Ricci, der Pionier für China, de Nobili, der in die geheimnisvolle Welt der Brahmanen eindringt, Joh. Adam von Schall und Verbiest, die kaiserlichen Mathematiker am Hof von Peking und die Beschützer der Mission. Und was zur gleichen Zeit in Amerika bei den wilden Indianern geleistet wurde, ist nicht minder erstaunlich. Die Missionen bei den Huronen und Irokesen im Norden, der Aufbau der Reduktionen im Süden erwecken noch heute unsere Bewunderung. Ergreifender noch als das äußere Tun ist die innere Gesinnung, von der uns so manche Briefe erzählen. Es waren nicht etwa nur Jesuiten, die in der Kraft ihrer jungen Begeisterung Größtes leisteten; ähnliches hören wir von Dominikanern, Franziskanern, Augustinern u. a., und die geschichtlichen Berichte, die uns P. Cuthbert von der Kapuzinermission des 17. Jahrhunderts bietet, reden von einem fast unglaublichen Überschwang des Heldenmutes. – Nun entsprach ja wohl nirgendwo der Enderfolg dem eingesetzten Opfer. Aber es wäre doch falsch, hier wieder gleich an den »glänzenden Illusionismus des Barock« zu denken. Die furchtbaren Rückschläge auf fast allen Missionsgebieten kommen erst, als der Barock längst abgeklungen war, und sie kommen von außen her. Das im einzelnen zu erzählen, ist eine leidvolle Geschichte, aber sie läßt das höchste Wollen und die erstaunlichen Erfolge dieser Zeit unberührt. Es bleibt dabei: die Kirche im Barock war die Kirche heldenhafter Mission.

Wie aber stand es mit der Frömmigkeit des Volkes? Ist auch da die

Kirche im Barock die nährende Mutter starken Lebens gewesen? Und man meint da vielleicht den schwächsten Punkt der Kirche im Barock berührt zu haben. »Barocke Frömmigkeit« – es taucht wohl das Bild auf von den bunten Volksfesten in Kirchen, die fluten von Licht und Musik; die geistlichen Schauspiele erneuern sich und führen die Menschen in eine Welt voll rhetorischer Unwirklichkeit; Wallfahrer ziehen mit rauschendem Gepränge wieder durchs Land, nächtliche Schauprozessionen mit ihren Reihen seltsam vermummter Büßer erschrecken in der Passionszeit die Gemüter, die lichtübergossenen Fronleichnamstrachten scheinen in ekstatischer Gewalttätigkeit die Grenzen zwischen Zeit und Endverklärung niederlegen zu wollen. Barocke Frömmigkeit? – wiedererstehendes Mittelalter! Man hat nichts vergessen und nichts gelernt! Eines nur fehlt, und das ist das Peinliche: die mittelalterliche Unbefangenheit. Nun scheint alles so krampfhaft übersteigert.

Und indem man so zürnte, hat man wohl vorwurfsvoll auf die Jesuiten geblickt. Denn sie haben doch vornehmlich diese barocke Volksfrömmigkeit »gemacht« (wobei man vergißt, daß sie keineswegs die einzigen am Werke waren, nicht einmal die Vordersten; denn z. B. die Kapuziner haben als Seelsorger sicher noch mehr im Volk gestanden) – ja sie waren von Ignatius, ihrem Stifter, dazu gehalten. Die viel berufenen »Regeln über kirchliche Gesinnung« aus dem Anhang des Exerzitienbüchleins gehen doch gerade darauf aus, alle äußern Formen des überkommenen kirchlichen Volkslebens gegen alle Verdammung zu lieben und zu wahren[2].

Und weiter fragt man vielleicht etwas bedrückt beim Anblick dieser fast weltfrohen Frömmigkeit: ist das der ganze Ernst, den doch Luther, der verzweifelte Ringer »um den gnädigen Gott«, der furchtbare Ankläger der veräußerlichten Frömmigkeit seiner Zeit, auch in der Kirche hätte wecken müssen, als er sie zornig verließ?

Nun, die »Regeln für kirchliche Gesinnung« kommen doch aus einer tieferen Schicht kirchlichen Lebens, wie sich jedem überzeugend dartut, der sie aus ihrem Zusammenhang deutet. Das Bild der Kirche, auf das sie zurückweisen, ist doch

---

[2] Der protestantische Theologe Heinrich Böhmer, der Verfasser der sehr verständigen Bücher über Ignatius von Loyola und über die Jesuiten, hat den Ausspruch getan, diese »regulae sentiendi cum ecclesia« hätten den ganzen Barock getragen. Wohl etwas viel des Lobes, das dazu bei Böhmer noch zweideutig bleibt bei der endgültigen Einschätzung des Barock vom Religiösen her. Es ist völlig unzulänglich, das Bild der Kirche, wie es von den Exerzitien gesehen wird, bloß oder auch nur vornehmlich aus den oft genannten »Regeln über kirchliche Gesinnung« abzulesen, die den eigentlichen Exerzitien beigefügt sind. Es ist ferner nicht wahr, daß man hier vor allem den wirksamen Kirchengedanken der katholischen Reform vor sich habe. Sicher sind diese Weisungen, wie man in sturmbewegter Zeit an Autorität und Tradition der Kirche festzuhalten habe, immer der Beachtung wert, aber sie sind offenkundig (wie auch ihre Vorgeschichte zeigt, die in die Tage der ersten Abwehr der französischen Kirche gegen den eindringenden Protestantismus führt) der damaligen Zeit zugeordnet, da die Kirchentreue in den Fugen zu wanken begann. Und vor allem: sie setzen, um richtig erfaßt zu werden, schon ein tieferes, inneres Bild der Kirche voraus, wie es eben in den Exerzitien vorher aufgegangen sein muß.

schon etwas anderes als flache Äußerlichkeit. Aber ganz abgesehen davon; wenn man die Jesuiten der Barockzeit vom Geiste ihres Ordensstifters, und das heißt doch zu innerst vom Geiste seiner Exerzitien, geleitet denkt – (und man trifft damit im ganzen sicher die Wahrheit) –, so muß man auch den wirklichen Geist der Exerzitien, der ignatianischen Frömmigkeit, gelten lassen und im Barock durch des Ignatius Söhne wirksam denken.

Was ist der Geist dieser damals so einflußreichen Schule der Frömmigkeit? Er läßt sich in einem Satz ausdrücken: tiefster Sinn und darum höchstes Ziel des christlichen Lebens ist es, sich aufzuschließen für die einzige Größe Christi, da er im Evangelium, und von da her zu jeder Stunde seiner Kirche uns aufruft, das Leben ihm zu weihen und in treuem Einsatz des Lebens mit ihm das Reich seines Vaters aufzurichten, ein jeder an seinem Platz, so wie er es vorbildlich in seinem Erdenleben, in seinem Sterben und Auferstehen grundgelegt hat; aber auch sich aufschließen für die Größe des Menschen, da er, der Sündenverlorene, in Christus zu so erstaunlicher Möglichkeit erhoben wird. Die Antwort auf diesen Anruf, der in die Mitte eines jeden Lebens trifft, das für Hohes noch Sinn hat, ist hochherzige Hingabe an Christus und sein Reich. Diese Antwort vorzubereiten, so daß sie geschieht aus freiem Drang des Herzens und ungehemmtem Wirken der Gnade, das sind die Exerzitien des Ignatius.

Es geht uns hier vor allem um das eine: Welches Bild von der Kirche steht denn wirksam hinter diesen Weisungen und Führungen? Denn da es geschichtlich feststeht, daß die Exerzitien damals die führenden Geister – nicht nur der Jesuiten, aber ihre doch zuerst – geprägt haben, so wissen wir damit auch etwas von der Art, wie das von ihnen betreute Volk seine Kirche erlebte – natürlich so, wie Volk zu allen Zeiten die großen, führenden Gedanken zu leben vermag. Kirche ist da aber lebendig als die heldische Mutter, die Helden ruft. Kirche ist der Ort, wo Christi Königsgestalt aufsteht und zur Teilnahme an seinem Kreuzzug ruft. Kirche ist die Gemeinschaft derer, an die so hoher Anruf ergangen ist, und in der zu jeder Stunde die hervortreten dürfen und müssen, die die hohe Pflicht der Treugefolgschaft lebendiger fühlen. Kirche ist Christi Reich, das in jeder Zeitennot und trotz allem Versagen in den eigenen Mauern sich stets neu bewähren und mehren muß, vor allem durch den hingebenden Dienst derer, die »es fassen können«.

Dieses sehr machtvolle Bild einer Kirche des Heldentums ist damals in der »Barockzeit« wirksam geworden. Keineswegs nur von Ignatius her und nur da, wo er weiterwirkte. Auch an einem scheinbar so entfernt liegenden Punkte wie den spanischen Mystikern, einer Theresia, einem Johannes vom Kreuze, brechen der gleiche Heldensinn und die starke Tatbereitschaft für Christi Reich mächtig hervor. In der Tat beherrscht der heldische Zug, für die Kirche zu schaffen und zu leiden, das Herz und die Schriften jener großen Frau, und die Mystik ihres Schülers und Helfers bei der Reform des Karmel lebt ganz vom hohen Mut restloser Hingabe. Auch die Erneuerer des unvergänglichen Franziskusideals, die Kapuziner vor allem und dann die reformierten Franziskaner, haben die Ritter-

schaft Christi, wie sie der »Poverello« so eigenartig und ergreifend gelebt hatte, wiedererweckt und sie der Zeit, die nach Heldischem lechzte, geschenkt. Selbst der »fromme Humanismus«, der von der Renaissance her durch die ganze Zeit des Barock als Nebenströmung weiter geht und um die Wende des 16. Jahrhunderts durch Franz von Sales (in seiner »Philothea«) seinen reichsten und liebenswürdigsten Ausdruck fand, will keineswegs Abbau des Heldischen. Unter der gefälligeren Form der lebensreicheren Anpassung an die umgebende Welt fehlt es wahrhaft nicht an entschlossenem Ernst, und wenn Franz von Sales alles edle Menschentum gelten läßt, so doch nur, um es an Gott und seinen Dienst zu binden. – Das gleiche gilt in ihrer besonderen Art auch für die »École française«, für die uns Henry Bremond erst wieder das Auge erschlossen hat. Wenn da auch die heroische Mystik der Spanier eine Abwandlung ins Lyrisch-Besinnliche erfährt, sie ist in ihren besten Vertretern weit von Erweichung entfernt. Und vor allem steht ragend ihre hochgesinnte Liebe zur Kirche. Sie leuchtet ganz hell auf in dem Bemühen dieser »französischen Schule«, das Priesterideal bis zu seinen letzten Tiefen in Dogma und Mystik sichtbar und aus diesen Tiefen wirksam zu machen.

Mit all dem sind wir doch ohne Zweifel bis an das Innerste der »Kirche im Barock« gekommen. Wenn diese Kirche mit diesen lebendigen Kräften dann im »Barock« Pracht und Pomp entfaltet, daß es einen fast beängstigt, dann wird das nicht nur ein Abgleiten ins Äußerliche sein – (daß auch diese Gefahr drohte, soll nicht verschwiegen und muß nachher auch eigens vermeidet werden). Indem die Kirche im Barock festlich in die Welt hinaustritt und alles, was die Erde an Schönem bietet, sich darreichen läßt, es in Dienst nimmt und zum Gleichnis höherer Wirklichkeit macht, hat sie – in der Sprache der Zeit – doch auch eine Antwort auf Luthers Anklage und Befehdung gegeben. Der entscheidende katholische Glaube von der Aufnahme alles Geschöpflich-Menschlichen in die verklärende Gnadenkraft Christi, eine Folge des Ernstmachens mit dem Dogma der wahren Menschwerdung des Wortes, hat sich sieghaft gegen Luthers Zerreißung von Natur und Gnade erhoben und richtet ein sichtbares Zeichen auf. Alle Schöpfungsordnungen werden herbeigerufen und müssen Zeugnis geben: Christus ist König! – Sicherlich ist das nicht die einzige Antwort auf den Angriff der Reformation gewesen. Die Theologie des Trienter Konzils hatte sie maßgeblich erteilt. Ein Kenner der Konzilsakten wie Sebastian Merkle sprach es noch unlängst in einem Vortrag aus, wie überraschend genau die Konzilsväter die Schriften der Neuerer gekannt und wie sicher sie dazu Stellung genommen hätten. Auch in den Schriften der großen religiösen Führer dieser Zeit liegt unausgesprochen eine katholische Überwindung der Grundlehren der Reformation, von Ignatius angefangen bis zu den Herolden der Herz-Jesu-Andacht gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Aber es ist von eigenem Reiz und nicht ohne Bedeutung, selbst in dem, was man das Äußerlichste an dem kirchlichen Leben des Barock nennen möchte, noch starkes und bedeutsames Leben zu erkennen.

Die Kirche im Barock ist doch auch die Kirche echter und zeitnaher Frömmigkeit gewesen.

Nun müssen wir endlich auch von der »Kirche im Barock« im engeren Sinne sprechen, von ihrer Stellung zu der eigenartigen Ausdrucksform des Lebensgefühls, die die ganze Zeit beherrscht. Stilgeschichtlich, wobei man Stil hier im weitesten Sinn nehmen muß, nämlich als Rhythmus und Ausdrucksverlangen der ganzen Lebensbewegung, ist Barock zunächst aus der Renaissance erwachsen und hat sie abgelöst. Die wohlabgewogene Haltung, die sich am klassischen Vorbild der Antike zu messen meinte, gerät in Bewegung. Die ihrer selbst bewußte Größe sucht nach starkem Ausdruck. Die rauschende Bewegung des Lebensgefühls ergießt sich in heiße Leidenschaft und ausladende Gebärde, brandet hinüber jenseits der Grenzen aller faßbaren Wirklichkeit, die der Renaissancemensch so sehr achtete – hinüber ins Reich des Ungemeinen, des Unsagbaren, bis hinüber in die Illusion. Man hat längst erkannt, daß dieses Barockgefühl nicht nur einer Zeit angehört; es scheint eine Schwingungsart jenes geheimnisvollen Wellenganges menschlicher Fühlweise zu sein, die durch Zeiten und Völker geht, ohne daß wir das Woher und Warum benennen könnten. Nun hat man aber auch dem Barock eine innere Verwandtschaft zum Katholischen und gerade des Katholischen jener Tage zugeschrieben. Barock als »Kultur der Gegenreformation« wurde schon zu einem Schlagwort. Hat das Wort nicht einen deutlichen Mißklang? In der Tat hat die Kirche allen Grund, gegen diese bereitwillige Zuweisung vorsichtig zu sein, zumal wenn sie einseitig von der Kunst ausgeht. Sicher erfährt man vor dem titanischen »Jüngsten Gericht« in der Sixtina und vor der Peterskuppel des gleichen Meisters, der den Barock zuerst verkündete, etwas von dem Lebensgefühl des damaligen Katholizismus, der nach dem eigenen Schwachwerden in der Renaissance und dem Abfall im Norden seiner selbst wieder gewiß geworden ist, und kühn über die Zeiten greifend die ewige Vollendung sieht und im Siegesgefühl schon vorwegnimmt; sicher entsprechen Berninis Kolonnaden vor St. Peter in ihrer berauschenden Festlichkeit dem damaligen Katholizismus, der gegenüber allem Puritanismus der Protestanten sich nicht nehmen ließ, »vor dem Herrn Feste zu feiern«. Und auch aus des gleichen Bernini verzückter »Theresia« – in der Kirche Maria de Victoria – mag man einen Zug der religiösen Seele jener Tage ablesen. Wenn wir erst die Werke des deutschen Spätbarocks überschauen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert vor allem unsere süddeutschen katholischen Lande schmückten, diese Kirchen und Klöster, die nunmehr unlöslich zur Landschaft gehören, und noch viel unlöslicher zur Seele des Volkes, dann spürt man wohl, wie Barock irgendwie aus der katholischen Seele gekommen ist und sie immer wieder berührt. Aber Barock als Kunst umschließt soviel des Fragwürdigen, auch in seinen religiösen Werken, daß man gut tut, das Wertbeständige von dem Geschäume zu trennen. Nicht als ob katholische Menschen, und auch solche an verantwortlichster Stelle, sich nicht dem Zauber des Barocks allzu sehr hingegeben und diesen Zauber, auch wo er sehr unheilig zu werden drohte, ins

Heiligtum eingelassen hätten; das waren Schwächen und Verirrungen der Menschen. Das kam nicht aus dem Wesen der Kirche und nicht aus dem Wesen des Barocks.

Man braucht nicht zu leugnen, daß gewisse Wesenszüge des Katholischen eine Nähe zur barocken Bewegung haben, wenn sie nach Ausdruck suchen. Die Freude, ihre Sieghaftigkeit über alles Irdische auch in Form und Bewegung dem sichtbaren Stoff einzuprägen und zugleich ihren Überschwang zum Jenseitigen kundzutun, dieses echt katholische Lebensgefühl mag wohl immer den Barock suchen. Aber damit ist nicht das ganze Lebensgefühl des Katholischen schon zum Ausdruck gebracht. Das innere Wesen der Kirche ist so reich, daß ihm nie eine Formensprache genügt. Die Kirche ist groß und schön in den Katakombenfeiern der Märtyrergemeinden und in dem hieratischen Ernst der antiken Basilika, in dem mystischen Dämmer und der gebeugten Wucht der romanischen Gottesburgen und in der himmelstrebenden Sehnsucht der gotischen Gewölbe und Türme, in der gemessenen Pracht der Renaissanceräume und Kuppeln und in den stürmischen Rhythmen des Barocks. Das alles sind Gefäße und Gleichnisse, die menschlicher Formwille auch der Kirche darbietet. Barockes Lebensgefühl als Drang zur Bewegtheit, zur starken Gebärde und heißen Leidenschaft, als Hinüberlangen ins Ungemessene und Überschwengliche, liegt noch ganz diesseits der sittlichen und religiösen Wertgrenze. Aber diese Tiefenbewegung des Vitalen konnte Lebenstiefen und -kräfte der Kirche anregen, und sie hinwiederum gab ihnen Sinn und Maß.

So sind wir denn durch alles Vorhergehende auch zu unserem letzten Punkt geführt worden: bei allem Großen und Starken des kirchlichen Barocks müssen wir doch seine Grenzen und Schwächen anerkennen. Sie sind schmerzlich genug. Aber ist diese Anerkenntnis nicht dem Historiker für jede Zeit der Kirchengeschichte aufgegeben? Für unsere Zeit hat Schnürer in seinem großen Werk mit Takt und Ernst diese Aufgabe durchgeführt. Die Kirche im Barock ist auch die Kirche mannigfachen Versagens. Es ist Tatsache, die Kirche hat sich damals gegenüber den herrschenden Mächten des öffentlichen Lebens nicht selbständig genug gezeigt. Allzu bereitwillig hat sie sich in die Welt des Absolutismus eingeordnet. Bei aller Karitas, – und wie heroisch konnte sie werden! – hat sie ihre ureigensten Kräfte zu einer wahren zielbewußten Erziehung und Erhebung des gedrückten Volkes nicht ausgenutzt. Sie erstarrte dann auch mit dem erstarrenden fürstlichen Absolutismus. Aber auch das eigentliche geistig-religiöse Leben verlor je länger je mehr den frischen Schwung. Seine Kraft wurde oft zu Pomp, und die schwingende Weite nahm nicht Bedacht, ihre geistigen Grundlagen zu erweitern, wie die geistig fortschreitende Zeit es verlangte. Sie wurde eng. Zwar bleibt es das Verdienst dieser Kultur, in den katholischen Ländern noch einmal alle Lebensgebiete unter der Führung der Religion wieder zusammenzuschließen. Der katholische Barock gab so etwas wie das letzte Beispiel einer katholischen Einheitskultur. Das ist gewiß nichts Geringes. Wir Heutigen in unserer geistig-religiösen Diaspora wissen das zu

schätzen. Aber unzweifelhaft schloß man sich zu sehr im religiösen Raum ab; die Ansätze neuen Denkens wurden zu ängstlich ferngehalten. Man dachte mehr an das Bewahren des eigenen Besitzes und wendete ihn selbstgenügsam um und um und freute sich des Spiels seiner wechselnden Lichter. Es war nach den Stürmen der Reformation so begreiflich, der mühsam zurückerworbenen Sicherheit wieder froh sein zu wollen; die wollte man nicht von neuem gefährden. In diesem eingeengten Raum hat man Schönes geschaffen. Und im Volke ging dieses Gefühl katholischer Freude und Geborgenheit ruhig weiter. Gerade im Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts stößt man immer darauf. Aber draußen brandeten schon die Wellen einer neuen Zeit und kündeten geistige Kämpfe an, die eines Tages gefährlich werden mußten. Auf den kommenden Großkampf der vereinten naturwissenschaftlichen und philosophischen Diesseitskultur, der mit dem 18. Jahrhundert verheerend ausbrach, hatte sich die Kultur des Barocks nicht genügend vorbereitet. Das ist eine dunkle Fernsicht, die für den Betrachter die Sonnentage des katholischen Barocks schon verdüstert. Die Kirche hat schwer darunter leiden müssen. Aber das hindert nicht, daß sie auch in der abgelaufenen Zeit ihr Wesen tiefer enthüllt und segensreich ausgesprochen hat. Sie hat ihr Erbgut vermehrt, das auch uns noch reich macht. Das für alle Zeiten zu tun, in der demütigen Verhaftung an die jeweilige Zeit und ihre Möglichkeiten, aber in stets neuem siegreichen Durchbruch ihres Wesens, das scheint das Los der Kirche zu sein, ihre jeweilige Schwäche und ihr dauernder Ruhm.

Der Kapitalismus im amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts

Von Jakob Overmans S. J.

Nur von der unsittlichen Entartung der kapitalistischen Wirtschaftsform soll hier gesprochen werden, von jenem schrankenlosen Erwerbsgeist, dem Geldmacht zum höchsten Ziel alles Denkens und Strebens wird, der die Wirtschaft nicht dem Menschen, sondern den Menschen der Wirtschaft unterordnet, und der deshalb, mag er im Technischen ungeheure Erfolge haben, im Seelischen mehr vernichtet als aufbaut. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika hat sich, wie man gewöhnlich meint, dieser Kapitalismus am großartigsten und am entsetzlichsten ausgewirkt. Tatsächlich begünstigte dort ja vieles seine unbegrenzte Entwicklung: die Weiträumigkeit und der mannigfaltige Reichtum des Bodens, die Buntheit einer meistens ohne die Weihe gemeinsamer Überlieferungen zusammengewürfelten und hauptsächlich durch Erwerbsdrang aus ihrer alten Heimat getriebenen Bevölkerung, wohl auch die seit den frühesten holländischen und angelsächsischen Ansiedlungen bis in unser Jahrhundert eifersüchtig gehütete Vorherrschaft einer überspitzt kalvinischen Moral. Denn ob die neuen Versuche, gegen Max Weber eher die Verbreitung des Protestantismus aus der Wirtschaftslage als den Sieg der kapitalistischen Wirtschaftsform aus dem Pro-

testantismus abzuleiten, sich durchsetzen werden oder nicht – bei den alten Protestanten der Vereinigten Staaten, zumal des geistig und politisch führenden Nordens, galt jedenfalls unermüdliches Streben nach Geld und Gut als Beweis religiösen Ernstes. Erst nach dem Ende des Bürgerkrieges (1865) milderte sich allmählich die von Nathanael Hawthorne in der autobiographischen Einleitung zu seinem 1850 erschienenen Roman »The Scarlet Letter«, jenem unvergänglichen Denkmal des amerikanischen Puritanismus, mit gütigem Humor gestaltete Auffassung, daß jemand, der kein ordentliches Geschäft betreibt, sondern etwa dichtet oder Musik macht, weder Gott ehrt noch den Menschen nützt.

Trotz des leisen Rückgangs dieser puritanischen Moral wirkte der ungebrochene Erwerbstrieb im Verein mit den schnell steigenden geographischen und technischen Möglichkeiten so mächtig weiter, daß gerade aus den Jahrzehnten seit dem Bürgerkrieg die nordamerikanischen Riesenvermögen stammen. Und wenn auch die seelenzerstörenden Folgen der maßlosen Erwerbsgier ebenso im Kleingewerbe wie im Großbetrieb auftreten können, wucherten doch durch die mitreißende Wucht der Milliardengewinne die schlimmsten Auswüchse des Kapitalismus furchtbarer in die Höhe und in die Breite als je zuvor – bis dann im Jahre 1929 die gleichzeitige Krise der Landwirtschaft, der Industrie und des Handels den Übermut aller Mammonsknechte in den Staub warf und die materialistischen Träume von einer nahen Weltherrschaft des Dollars zerriß. So lebendig aber Lichter und Schatten des Kapitalismus lange vor dem Ausgang des 19. Jahrhunderts im öffentlichen Bewußtsein Amerikas standen, seine Wirkung auf die dichterische Literatur von ernsterem Wert war damals auffallend schwach. Vielleicht lag das an der vor 1900 weit überwiegenden Vorliebe amerikanischer Romanleser für sentimentale Romantik, vielleicht noch mehr an der keineswegs ausgerotteten puritanischen Abneigung gegen die Darstellung von Dingen, die jene tugendstolze Selbstzufriedenheit stören mußten, derentwegen allzu kecke Spötter wie H. G. Wells und H. L. Mencken Amerika als »die ewige Tante der Christenheit« verhöhnten.

Immerhin hatten in den sechziger Jahren einige Romane von R. B. Kimball das Geschäftsleben Neuyorks, in den neunziger Jahren besonders »The Cliff Dwellers« von H. B. Fuller die Handelswelt Chikagos mit ansehnlichem Realismus gestaltet. Künstlerisch höher griff um 1900 Frank Norris mit seinem »Epic of the Wheat«, das in Romanform den Weizenbau, den Weizenhandel und den Weizenverbrauch als einen weltumspannenden Kampf des Kapitalismus dargestellt hätte, wenn der Verfasser nicht schon vor dem Erscheinen des zweiten Bandes gestorben wäre. Er blieb im Vorkriegsdeutschland nicht ungelesen, machte aber nicht entfernt soviel Aufsehen wie der dichterisch geringere Entlarver der kapitalistischen Skandale in den Schlachthäusern Chikagos, der streitbare Marxist Upton Sinclair, dessen furchtbare Berichte, da die von ihm vorgebrachten Tatsachen zwar einseitig dargestellt waren, aber an und für sich stimmten, mit einem Verleumdungsfeldzug beantwortet wurden. Erst der stärkeren

Begabung Theodor Dreisers gelang wenigstens in den nichtkatholischen Kreisen Nordamerikas ein nachhaltiger Durchbruch zur allgemeinen und bald nur zu willigen Anerkennung auch grell realistischer Schilderungen.

Dreiser hatte schon durch ein paar Frauenromane den falschen Eindruck der Abhängigkeit von Zola geweckt, als er 1912 im Alter von 41 Jahren mit dem Geldroman »The Financier« eine »Trilogie der Begierde« ankündigte, deren dritter Teil noch nicht vorliegt[1]. Da die Handlung vor dem Bürgerkrieg beginnt und lange vor 1900 endet, spiegelt sie die Frühzeit des amerikanischen Großkapitalismus, wie er namentlich in Philadelphia, Neuyork und Chikago üppig emporschoß. Die beiden ersten Teile der Trilogie haben denselben Helden, Frank Cowperwood, sie sind künstlerisch jeder für sich ein irgendwie geschlossenes Ganzes, und obwohl der dritte Teil fehlt, wirken sie auch miteinander nicht unbedingt wie ein Bruchstück, da am Schlusse die künftige Entwicklung des Helden ausreichend sichtbar gemacht wird. Aber dem Aufbau, der noch keineswegs auf das später in Amerika und anderswo versuchte Gemisch von Gestaltung und Meldung angelegt ist, mangelt sehr das schöne Ebenmaß. Technische Berichterstattung über verwickelte Handelsgeschäfte und politische Wahlschlachten, über Gerichtsverfahren und Gefängnisleben, über Verkehrswesen und Hausbau steht zu breit neben packenden Gestaltungen habgieriger und genußtoller Männer und Frauen aller Art. Die Sprache zeigt im Urtext schlimme Spuren journalistischer Hast, und wo Dreiser gar philosophiert statt zu dichten, ist seine geistige Kraft erstaunlich gering. Viel stärker als seine unzulänglichen Deutungen sprechen von den religiösen und sittlichen Verheerungen des Kapitalismus die wuchtig vorangetriebenen Ereignisse selber.

»Es gab Leute«, überlegt da so eine kapitalistische Hyäne (I 313 f.), »die an irgend ein platonisches Recht glaubten, an eine ideale Moral, die weit entfernt vom praktischen Leben war, aber er hatte sie immer nur zum äußern Nachteil der Menschen anwenden sehen, wenn er auch nicht so weit ging, zu sagen, daß es zu ihrem innern Schaden geschah. Es waren niemals große, praktisch denkende Männer, die an solche Einbildungen glaubten, sondern immer nur arme, unbedeutende Träumer.« Eine andere »für das damalige Chikago und den Westen bezeichnende Gestalt« (II 318 ff), ein dunkler Spekulant, ließ sich äußerlich noch als Katholik zählen, weil er von seinen Eltern, irischen Taglöhnerleuten, daran gewöhnt war, führte aber längst »das kühne, gierige Leben eines Tieres, das nur von seinen Wahrnehmungen, Instinkten und Gelüsten getrieben wird«. Durch »Rauben, Fälschen der Stimmurnen ..., Bestechung, Begünstigung, Ausbeutung des Lasters« war er der geldmächtige »Schutzpatron der politischen und sozialen Unterwelt Chikagos« und »der eigentliche Ernenner von Bürgermeistern und Stadträten geworden«. Er war verheiratet, war »anscheinend

[1] Der 1928 in Berlin und Wien bei Zsolnay in drei Bänden von zusammen 1488 Seiten (M 8.50) erschienene Roman »Der Titan, Trilogie der Begierde« umfaßt außer dem »Financier« den von Dreiser »The Titan« genannten zweiten Teil der geplanten Trilogie. Meine Hinweise beziehen sich hier und bei den folgenden Romanen auf die deutschen Ausgaben.

glücklich« und hatte »das Benehmen eines Gentleman«. Solche Menschen waren keine Ausnahmen, und infolgedessen (III 284) breitete sich im Volke »immer mehr das Gefühl aus, daß es ganz oben eine Gruppe von Riesen, von Titanen gebe, die ohne Herz und Seele und ohne Verständnis und Mitgefühl für die Lage der großen Masse diese immer mehr zu Sklaven mache«.

In diese Titanengruppe strebt mit allen Fibern Frank Cowperwood hinauf, der glänzend begabte Sohn eines kleinen Bankbeamten, der kühle und stolze Planer ungehemmter Beutezüge nach Geldmacht, Frauenschönheit und erlesenstem Kunstbesitz. »Er mußte immer Jugend haben, die Illusion der Schönheit, der weiblichen Koketterie, die Neuheit einer jungen, unberührten Seele, geradeso wie er Bilder haben mußte, altes Prozellan, Musik, ein herrschaftliches Haus, kolorierte Meßbücher, Macht, den Beifall der großen gedankenlosen Welt« (III 12). Schon in seinen Anfängen verschafft er sich betrügerisch ohne Gewissensbisse ein paar Millionen (I 157). Das Recht ist ihm ein Unsinn, der den glatten Gang der menschlichen Geschäfte hindert (I 459). Auch bei einem ehebrecherischen Verhältnis »heiligt der Zweck die Mittel«, wie er ausdrücklich sagt (II 12). Man soll überhaupt nichts bereuen, sondern seinen Blick auf die Zukunft richten (I 340). Nachdem er für seine Betrügereien im Zuchthaus gesessen hat, steht er bald wieder im Börsensturm und wirft sich mit einer Leidenschaft in den Aktienverkauf, daß ihm Krawatte und Rock zerfetzt werden (II 187). Später wird der Kampf um den Besitz der Straßenbahnen Chikagos der geschäftliche Schwerpunkt seines ganzen Lebens. Lüge und rücksichtslose Gewalt sind auch hier seine Waffen. Als er (III 84) den Platz eines großen Geschäftsgebäudes für eine seiner Straßenbahnlinien braucht und der Eigentümer nicht weichen will, läßt er es eines Sonntags durch dreihundert Arbeiter abbrechen, bevor der abwesende Besitzer es verhindern kann, und dann verwickelt er ihn derart in Prozesse, daß der gequälte Mann schließlich lieber einem Vergleich zustimmt. Käufliche Einpeitscher von Wahlversammlungen, käufliche Abgeordnete und käufliche Beamte zwingt er, sooft es ihm nötig scheint, mit List und Drohung, seine Beutezüge zu decken. Daneben findet er Zeit, sich prunkvolle Häuser zu bauen und sie mit Kleinodien aller Künste zu füllen, aber auch kostspielige Verhältnisse mit Mädchen und Frauen zu unterhalten, oft mehrere nebeneinander. Nach Scheidung von seiner hübschen Frau heiratet er eines dieser verführten Mädchen, eine wilde Schönheit aus reichem Hause, und als sie seine fortgesetzte Untreue nicht mehr erträgt, wird er ihrer überdrüssig und zieht sich durch jahrelange Geldzahlungen an eine gesellschaftlich und sittlich gesunkene Witwe ihre ahnungslose Tochter, die noch ein Schulmädchen ist, zu seiner dritten Frau heran.

Aber mit aller Überlegenheit seines Geistes, aller äußern Liebenswürdigkeit und allem Reichtum bemüht er sich vergebens, von den alteingesessenen Familien der Finanzwelt für voll genommen zu werden. Nicht einmal geschäftlich gelangt er an sein höchstes Ziel. Als er in seinem verbrecherischen Ringen um die Herrschaft über die Straßenbahnen Chikagos zuletzt alles auf eine Karte setzt, verliert er. »Seine Augen wurden dunkel, seine Seele war bedrückt, und sein Denken

gefror unter dem eisigen Atem des Unheils« (III 479). Er behält zwar genug, um ein reicher Mann zu sein, aber sein Kämpferstolz ist gebrochen. Seiner zweiten Frau hat er früh ihren katholischen Jugendglauben geraubt (I 428), und schließlich ist sie durch sein herzloses Jagen nach Geld und Sinnengenuß in ihrer Verzweiflung eine verlorene Säuferin geworden (III 271ff.). Die dritte Frau, die trotzdem seinem Treugelöbnis geglaubt hatte (III 482), betrog er bald ohne Scheu, und dann betrog sie ihn ebenso selbstverständlich, bis er, sagt Dreiser rätselhaft (III 485), »nach Lieben, Verstehen und Zweifeln von dem Gift seiner eigenen, nie verleugneten Persönlichkeit verzehrt wurde«. Diese Bemerkung kann so wenig wie andere philosophische Oberflächlichkeiten die Tatsache umstoßen, daß der Roman durch sich selber, zumal durch Aufstieg und Fall seines Helden, eine Bestätigung der innern Sanktion des christlichen Sittengesetzes ist – gewiß ohne die Absicht des Dichters. Aus seinem 1931 erschienenen Bekenntnisbuch »Dawn« geht klar hervor, daß dieser berühmt gewordene Sohn eines aus Mayen bei Koblenz ausgewanderten Katholiken sich infolge unglücklicher Erziehung und geschlechtlicher Verirrungen schon in seinen Jünglingsjahren inmitten materialistischer Kameraden vom religiösen Glauben völlig abgewandt hat.

Dreisers Feder war für lächelnde Satire zu schwerfällig. Er schilderte das Treiben der amerikanischen Kapitalisten mit rücksichtsloser Offenheit, aber er verhöhnte sie nicht oder nur wenig, ja er gab Frank Cowperwood manche Züge, die zu den besten amerikanischen Eigenschaften gerechnet werden. Daran mag es wohl liegen, daß Dreiser trotz heftiger Anfeindung bei weitem nicht so verhaßt wurde wie der künstlerisch gewandtere Spötter Sinclair Lewis. In einem Aufsatz der Monatsschrift »The Catholic World« (Dezember 1930, S. 314ff.) schrieb über diesen literarischen Nobelpreisträger des Jahres 1930 Professor Mac Cole, bei der Wut seiner Gegner begreife man kaum, wie er bis jetzt mit dem Leben davongekommen sei. Er habe »fast alles lächerlich gemacht, was seinen amerikanischen Lesern teuer sei«, und ein Bewohner von Los Angeles habe gedroht, er werde sich, wenn Lewis die Stadt betrete, »an die Spitze einer Pöbelbande stellen, um ihn zu lynchen«. Mag »Main Street« (1920) sein bestes Werk sein, weltberühmt hat ihn »Babbitt« gemacht[2]. Der Dichter und sein Stoff wurzeln im selben Boden: wie Lewis, dessen Vater Arzt in Minnesota war, entstammt der Grundstückmakler George F. Babbitt einer mittleren Stadt des in den Vereinigten Staaten als Mittelwesten bekannten Landes durchschnittlicher Behäbigkeit. Und obgleich sein Kapitalismus mit 8000 Dollar Jahreseinkommen (96) die mittlere Linie nicht überschreitet, entwickelt er alle Laster.

Die Stadtväter werden auch hier mit Geld fast mühelos gefügig gemacht (31f., 60). Das »amerikanische Mannesideal und die amerikanische Kultur«, sagt Babbitt begeistert (243), finde man nicht bei den Narren, »die herumsitzen und immer und ewig Recht und Unrecht, Gut und Böse wiederkäuen, sondern bei

[2] Eine deutsche Übersetzung dieses 1922 erschienenen Romans hat unter demselben Titel der Berliner Transmare-Verlag seit 1924 in vielen Zehntausenden auf den Markt gebracht (geb. M 3.75).

dem gottesfürchtigen, vorwärtshaftenden, erfolgreichen, fixen Kerl, der einer frommen und energischen Kirche angehört und irgend einem Klub ... wahrhaft guter Menschen, die bei Spiel und Arbeit fest drauf losgehen, und die Zweiflern und Kritikern mit einer gut plazierten Schuhsohle antworten.« Als Babbitt einen Angestellten wegen Betrugs entläßt (306 f.), ist der gar nicht verlegen, sondern hält Babbit noch Schlimmeres vor und sucht sich eine Stelle, »wo der Chef nicht von Idealen faselt«. Um einen Freund vor dem Gefängnis zu retten, ist Babbitt ohne weiteres zu einem übrigens nutzlosen Meineid entschlossen, denn er und der Rechtsanwalt kennen doch »zahllose Fälle von Meineid, die begangen werden, um irgend ein verdammtes kleines Grundstück zu erlangen« (342). Trotz alledem und trotz gelegentlich recht übler Beziehungen zu abgelebten Frauen spielt er vor der Stadt, vor seiner Familie und besonders vor sich selber den Ehrenmann.

Babbitt ist Presbyterianer (266 f.), ohne Engherzigkeit. Als Hauptsache bei der Religion verlangt er, »daß sie angesehen sein mußte, und daß es dem Geschäfte zugute kam, wenn man den Gottesdienst besuchte«. Die Kirche war ihm »in aller Ehrfurcht« so etwas wie eine »Christlichkeits-GmbH.« (272). Auch sonst läßt es Lewis sich etwas kosten, die Religion als einen kapitalistischen Betrieb darzustellen. Babbitts Pfarrer, ein Mann mit drei akademischen Titeln, war stolz darauf, »in erster Linie als tüchtiger Geschäftsmann zu gelten«; sein Kirchengebäude »enthielt alles außer einer Bar«, z. B. auch »eine Bibliothek technischer Handbücher für junge Arbeiter, obwohl bedauerlicherweise kein junger Arbeiter jemals die Kirche betrat, außer um Fenster zu putzen oder um die Heizung in Ordnung zu bringen« (263). Von einem andern Prediger, einem ehemaligen Preisboxer, für den sich Babbitt in seinem Klub ebenfalls einsetzte, wurde in einem kirchlichen Berichte gerühmt, er sei »der Heilsverkäufer mit den größten Erfolgen der Welt« und habe »durch zweckmäßige Organisation den Unkostenetat der Seelenrettung in bisher unerhörter Weise gesenkt« (126).

Eben weil die Amerikaner fühlten, wieviel beschämende Wahrheit in solchen Übertreibungen steckte, wie viele selbstgerechte Gewinnjäger in allen Schichten der mittleren Geschäftswelt diesem schwadronierenden Babbitt glichen, wurde über den Roman so ungewöhnlich stark gewütet und gelacht. Babbitt ergriff den amerikanischen Kleinbürger fast wie ein unentrinnbares Schicksal, zumal da Lewis mit kluger Berechnung auf die Sentimentalität seiner Leser bemüht gewesen war, auch echte Teilnahme für die seelische Hilflosigkeit des im letzten Grunde gutmütigen Phantasten zu wecken. Wenn Babbitt sich mit seinem Freunde vertraulich ausspricht (83 f.), wird offenbar, daß beide trotz ihrer geschäftlichen Erfolge mutlos vor den ernsteren Lebensfragen stehen. Über klare Entscheidungen kann Babbitt immer großartig reden, aber noch in späten Jahren zerflattern seine seltenen Weisheitsanflüge in Wachträume um kraftlos angeschmachtete Hotelmädchen (349). Und als er schließlich die angebliche Ehe seines Sohnes mit der Nachbarstochter dadurch erfährt, daß er in seinem eigenen Hause die beiden ertappt, erklärt er geradezu triumphierend (508), da

er selber nie etwas anderes getan habe, »als nur einfach fortwurschteln«, freue er sich nun, wenigstens bei seinem Sprößling mehr Entschlußkraft zu finden!

Ob Lewis Flaubert gelesen hat oder nicht, dieser Babbitt wirkt mit seinem spießbürgerlichen Überlegenheitsdünkel wie ein ins Amerikanische übersetzter Homais aus »Madame Bovary«. Und ebenso mag, wer durch solche Vergleiche aus der alten Welt literarisch leichter in die neue eindringt, bei dem Gewimmel ganz kleiner Jünger des Kapitalismus, das John Dos Passos geschaffen hat, an die Landstreicher Maxim Gorkis oder Knut Hamsuns denken. Lewis war durch Babbitt berühmt genug geworden, den um neun Jahre jüngeren Dos Passos aus Chikago durch ein Vorwort zu unterstützen, als der 1925 in »Manhattan Transfer« die Geldmacht Neuyorks mit neuartiger Darstellungstechnik berückend aufsteigen ließ. Der schnelle Erfolg dieses Buches ermutigte Dos Passos 1930 zu dem kühneren Wagnis, in »The 42d Parallel« die gesamte kapitalistische Kleinwelt Nordamerikas einzufangen[3]. Die Gegend um den 42. Breitengrad ist wohl irgendwie ihr gemeinsames Stammland, aber die Schauplätze ihrer unerquicklichen Geschäftstätigkeit erstrecken sich sehr weit nach Norden und Süden, bis nach Kanada und nach Mexiko. Meist sind es junge Leute, männliche und weibliche, ohne Mittel, voll Gier nach Geld und Genuß, und nach ein paar atemlosen Sprüngen die sozialen Rangstufen empor, versinken die meisten hoffnungslos in Halbwelt und Unterwelt. Mehr, als sie selber das Riesenräderwerk des Kapitalismus treiben helfen, werden sie von seiner Übermacht getrieben und zermalmt. Nicht eine geschlossene Handlung läßt sie daher der Dichter zum Ziele führen, sondern er wirbelt sie in lose verbundenen Geschichten, in grotesken Zeitungsmeldungen, in halbirren Schilderungen unflätiger Vorgänge scheinbar planlos durcheinander, weil er keinen andern Plan hat, als das menschliche Chaos im verseuchten Kellergeschoß des amerikanischen Wirtschaftsgebäudes der Vorkriegszeit darzustellen.

Alle denken sie, was einer gequält in den Eisenbahnwagen schreit: »Nur ein Gauner kann bei diesem kapitalistischen System auf seine Kosten kommen, und was ein Gauner ist, wird binnen kurzem Millionär« (24). Freilich gaunern die Nichtmillionäre so selbstverständlich mit, daß es nicht besonders auffällt, wenn ein gleißender Hausierer (58 ff.) nach Belieben Schmutzromane und protestantische Streitschriften teuer verkauft, sich außerdem unterwegs von seinen Kunden herrlich bewirten läßt und ihre Frauen verführt. Den Sonntagsgottesdienst erlebt ein kapitalistischer Proletarier so (125 f.): »Bevor ich es recht merkte, war Kommunion, und ich wollte sagen, ich bin nicht getauft, aber alle Augen schauten sofort: still! sowie ich zu flüstern anfing. Kommunion, das war Traubensaft in kleinen Gläschen und kleine viereckige Stückchen altbackenes Brot, und man mußte das Brot hinunterschlucken und das Taschentuch vor den Mund halten und heilig dreinschauen. Und die kleinen Gläschen machten ein komisches, gluckendes Geräusch, und die ganze stille Kirche mitten in dem sonnigen, hell-

[3] Die deutsche Ausgabe trägt den Titel: John Dos Passos, Der 42. Breitengrad. Roman. Berlin 1930, S. Fischer. M 6.50.

blauen Sonntag zwischen dem wachligen Eichengeäst und dem Bratengeruch aus dem weißen Haus und dem blauen stillen Sonntagsrauch aus den Schornsteinen der Küchenöfen, auf denen die gebratenen Hühner prutzelten und die Pfannkuchen ... und ich hatte ein Jucken im Nacken: würde mich der Blitz treffen, weil ich das Brot esse, weil ich die Kommunion trinke und ungläubig bin und auch nicht getauft und auch kein Presbyterianer, und wer sind die Molly Maguires?« Ob diese hoffnungslosen Materialisten für den Kapitalismus auf den Schlachtfeldern Frankreichs bluten (110), oder ob sie sich in wissenschaftlichem Forschen verbrauchen wie der geniale Mathematiker, der doch auch nicht mehr gilt als »der wertvollste Teil im Produktionsapparat« (362), sie verenden, wenn sie Glück haben, als blinde Passagiere auf dem kapitalistischen Güterzug, die Leiche wird mit dem Hut über dem Gesicht neben der Strecke in den Graben gelegt, und der Fahrdienst geht weiter (130).

Dieselben abstoßenden Züge trägt der Kapitalismus auch in den Romanen anderer führender Amerikaner dieser Jahrzehnte, etwa in »Windy McPherson's Son« (1916) von Sherwood Anderson, der bei älterer Technik Dos Passos an lockerer Fügung nichts nachgibt, oder in dem trüben Weltkriegsroman »Soldier's Pay« (1926) von William Faulkner. Sogar der leichtbeschwingte, durchaus nicht bloß in amerikanischem Leben heimische Skeptiker Ernest Hemingway macht in »A Farewell to Arms« (1929) aus dem Helden, einem freiwilligen amerikanischen Sanitätsoffizier beim italienischen Heere, der sich auf dem packend geschilderten Rückzug am Tagliamento kühnster Leistungen fähig zeigt, und aus der englischen Krankenpflegerin, die sich ihm sofort hingibt, ohne weiteres bedenkenlose Genußmenschen kapitalistischer Züchtung[4]. Ihm wie ihr ist es nur darum zu tun, mit ausreichenden Geldmitteln den Kämpfern und den Verwundeten so weit wie möglich zu entfliehen und miteinander ein Liebesleben zu genießen, das beide immer von der sinnlichsten Seite sehen. Auf irgend welche Form von Heirat, staatlich oder kirchlich, kommt es ihr nicht an, denn sie ist religionslos, wenn sie ihm auch ein Antoniusbild gibt, das man ihr als Talisman geschenkt hat (130). Ebenso bekennt er sich als religionslos (362), versteht aber, mit einem neunzigjährigen Grafen bei Billardspiel und Sekt über Beten und ewiges Leben zu sprechen (293 f.), und betet wirklich, als seine Geliebte in Wehen ist (346). Sie bringt ein totes Kind zur Welt und stirbt an den Blutungen nach der Operation, durch die man ihr die Geburt ermöglicht hatte. Ob sie einen Pfarrer wünsche, hatte er sie gefragt; sie wollte keinen, und so ging er ein paar Minuten nach ihrem Tod in sein Hotel zurück, denn bei ihr zu bleiben schien ihm sinnlos: »Es war, als ob man einer Statue Lebewohl sagte« (368). So endet der Roman, und alle prickelnde Dialogkunst, mit der Hemingway auch hier die niedrigen Seelen seiner Menschen zu offenbaren weiß, hat nur dazu gedient, die vom Helden selber (362) bitter empfundene Öde hinter der bunten Außenseite des materialistischen Daseins gräßlich sichtbar zu machen.

[4] Deutsch ist »A Farewell to Arms« von Ernest Hemingway unter dem Titel »In einem andern Land« 1930 bei Rowohlt in Berlin erschienen (M 4.50).

Solche Kunst der Gesprächführung strebt der Philosoph George Santayana, der kürzlich als Greis »The Last Puritan, a Memoir in the Form of a Novel« vorlegte, seiner ausdrücklichen Erklärung zufolge gar nicht an[5]. Bei einer »Denkschrift in Form eines Romans« wird man, zumal da die Sprache im übrigen sehr gepflegt ist, nicht viel dagegen einwenden, daß die Männer und Frauen durchweg (719) »zu intelligent« sind und alle in demselben »philosophischen Stil« reden, wirklich seitenlang »reden«, und daß dann Santayana zu seiner Rechtfertigung anführt, Homer lasse ohne Unterschied »alle seine Helden in ionischen Hexametern sprechen«. Immerhin ist es dem spanisch-amerikanischen Verfasser, der mit seiner Jugend und seiner akademischen Lehrtätigkeit in den Vereinigten Staaten beheimatet ist, sich aber seit Jahren, wie übrigens auch andere nordamerikanische Schriftsteller, viel in Europa aufhält, überraschend gelungen, Amerikaner und Europäer von Fleisch und Blut hinzustellen, und was er durch sie vorträgt, ist wenigstens nicht langweilig, philosophisch und theologisch allerdings großenteils abzulehnen. Seinen Helden, dessen Entwicklung er von der Kinderzeit bis zum frühen Tode durch einen dummen Verkehrsunfall ganz ausführlich erzählt, bezeichnet er wohl deshalb als »letzten« Puritaner, weil dieser sehnige, sittenstrenge, vernunftstarke, aber willensschwache Erbe einer überzüchteten Großkapitalistenfamilie (721) den Hang zum Reichtum verloren hat und im Gegensatz zu den alten Puritanern mit den Kavalieren des 17. Jahrhunderts »Martyrer einer poetischen und ritterlichen Sache« sein will, nur daß diese Sache ihm dennoch die puritanische »Wahrheit und Vernunft« ist (500). Außerdem hält der Verfasser den Puritanismus überhaupt nicht mehr für lebensfähig, erklärt er doch dem katholischen Vetter des Helden, einem bekehrten und längst glücklich verheirateten Don Juan (718): «Jede Zukunft, die der Mühe wert ist, wird von Männern deiner Art gemacht werden, nicht von schlappen Intellektuellen und gehemmten Puritanern.« Man braucht das übrigens nicht sehr ernst zu nehmen – dafür ist das ganze Buch zu verführerisch von Santayanas ironischer Weltbetrachtung umglitzert, deren kürzester Ausdruck wohl sein Satz ist (356): »Wirklich tragen ja alle Dinge ein so unerschöpfliches Maß von Absurdität in sich, daß man eines Spasses, den man einmal richtig erfaßt hat, nicht so leicht müde wird.« Im Grunde denkt er selbst, wie er seinen Helden denken läßt (484): »Was dauert, ist nur der Geist, dieser beständige Zuschauer, der über alle Erscheinungen staunt, die eine genießt, durch die andere leidet und sie alle fragwürdig macht.«

Immer wieder verrät sich aber unzweifelhaft als Mutterboden dieses zersetzenden Geistes, der den Helden martert, der Kapitalismus. »Ohne seinen Reichtum wäre er eine Null gewesen« (625), meinte er selber. Das Geld hatte als altes Familienerbe sein Wesen von Jugend an mitgeprägt. Seinem Onkel, dem einstigen Vormund seines Vaters, bildet »Besitz den hauptsächlichsten und grund-

[5] Die deutsche Ausgabe hat den Titel: George Santayana, Der letzte Puritaner. Die Geschichte eines tragischen Lebens. München 1936, Beck. Es ist ein Buch von 721 Seiten und kostet M 7.–, geb. M 9.50.

legenden Teil der sittlichen Persönlichkeit« (41). Die Mutter denkt ebenso (85) und ist untröstlich, daß ihr entarteter Gatte, der auf seiner Jacht, fern von ihr, in allen Meeren zu kreuzen pflegt, die Millionen an verdächtige Tollheiten verschwendet. Um vor der wirklich herzlosen Mahnerin Ruhe zu haben, entschließt sich der müde Mann, sie »im Stil der alten Komödie« zu verblüffen, und nimmt nach sorgfältiger Ordnung aller seiner Papiere Gift (401 ff.). Der Sohn hat weder die Opiumleidenschaft noch die weiche Genußgier des Vaters, er ist körperlich stark, Sport in freier Natur ist sogar seine einzige Religion (142), aber auf keinem Gebiete des Lebens erschwingt sich dieser begabte und edle Mensch zu einer nachhaltigen Tat. Mit all seinem Gelde bringt er nur gerade so viel zuwege, daß er in seinem Testamente bestimmt, wem es zufallen soll.

Wird der sonderbare Vetter seines Vaters recht behalten (231 f.), der katholisch gewordene Krüppel, der mit seinem Riesenvermögen eine internationale Abtei amerikanischer Apostel baut, weil in nicht ferner Zukunft über dem äußerlich glänzenden, innerlich leeren Materialismus dieses Kapitalistenlandes das Kreuz der Erlösung strahlen werde? Es hat von Anfang darüber gestrahlt. So furchtbare Verwüstungen der Kapitalismus in den Seelen angerichtet hat, immer haben gerade auch in Amerika die Ideale des Christentums begeisterten Opfermut geweckt. Völlig verschwinden wird der Kapitalismus mit seinen materialistischen Einflüssen, solange es Menschen gibt, wohl nirgends. In den Vereinigten Staaten ist er noch heute so mächtig, daß am Ende des Jahres 1937 von einem Generalstreik des Kapitals gegen die sozialen Maßnahmen des Präsidenten Roosevelt gesprochen wurde.

Richtig ist jedenfalls, daß die beispiellose Wirtschaftskrise seit 1929 den kapitalistischen Glauben an ununterbrochenes Wachstum irdischen Wohlstandes vernichtet hat, und nicht ganz ohne Grund schrieb Kurt Ullrich in seiner Sammlung amerikanischer Kurzgeschichten (»Neuamerika«, Berlin 1937, S. 11): »Aus dieser Stimmung heraus bereitet sich die geistige und moralische Wiedergeburt des amerikanischen Volkes vor.« Man wird diese Worte gewiß nicht überschätzen, wenn man sich die von Ullrich ausgewählten zwanzig Erzähler näher ansieht. Wie es in Amerika Sitte ist, veröffentlichen sie ihre Kurzgeschichten gern in Zeitschriften; die aber pflegen den Wünschen des breiten Publikums weit mehr entgegenzukommen, als es bei uns geschieht, und so kann man aus dieser Belletristik wohl schließen, daß der moralische Fortschritt des Volkes noch nicht sehr groß ist. Die Katholiken haben für die durchschnittliche Höhe des literarischen Lebens einstweilen wenig Bedeutung. Allgemeine Bewunderung hat nur die jetzt in den Sechzigern stehende Willa Cather geweckt, die trotz ihrer realistischen Sehweise an der Frage des Kapitalismus vorübergegangen ist. Eine antikapitalistische Wendung des amerikanischen Geistes mag man darin erblicken, daß in der meistbesuchten Bibliothek der Welt, der Neuyorker öffentlichen Bücherei in Fifth Avenue, laut ihrem letzten Geschäftsbericht die früher lebhafte Nachfrage nach beruflichen und wirtschaftspolitischen Werken gesunken ist, dagegen philosophische Bücher viel verlangt werden. Der Regensburger Hochschul-

professor Joseph Engert, dessen Schrift »Wohin geht Amerika?« (Paderborn 1937, Schöningh, M 1.50) weniger durch die nur kurzen Beobachtungen an Ort und Stelle als durch Heranziehung mannigfaltiger Fachliteratur beachtenswerte Einblicke in die wirtschaftliche, wissenschaftliche und religiöse Krise der Vereinigten Staaten vermittelt, bekennt sich ebenfalls zu der Hoffnung, daß Amerika durch tiefere Erfassung der Religion zu ernsterer Metaphysik, zu stärkerem seelischem Halt und damit auch zu wirtschaftlicher Gesundung kommen werde.

Bilder vom östlichen Christentum[1]

Die heilige Einsiedelei am Pert-Osero

Von Alexandra Anzerowa.

Die Bäuerin, bei der wir Milch kauften, wohnte jenseits des Flusses Dwina im Dorf Saostrowje. Sie kam dreimal wöchentlich mit andern Milchfrauen zur Stadt, in schweren Fischerkähnen über den Fluß rudernd.

Eines Tages fragte ich sie, ob sie in Saostrowje gebürtig sei. »Nein«, antwortete sie, »ich bin von weit her. Meine Mutter war altgläubig, sie hat mit uns Kindern in der heiligen Einsiedelei am Pert-Osero gelebt. Als ich heiratete, mußte ich von dort wegziehen.«

Ich hatte niemals von dieser Einsiedelei gehört.

»Wo befindet sich diese Einsiedelei?« fragte ich. »Ist sie noch nicht von den Bolschewiken zerstört worden?«

Die Frau lachte. »Das ist nicht so leicht, denn sie liegt weit im Dickicht des Waldes. Nur ein schmaler Pfad führt hin durch tiefe Moore, der aber schwer zu finden ist. Da ist die Einsiedelei richtig vor der ganzen Welt verborgen. Die findet man nicht leicht! Kein Dorf liegt in der Nähe!«

Diese Worte machten auf mich einen tiefen Eindruck. Die heilige Einsiedelei der Altgläubigen am Pert-Osero zog mich unwiderstehlich an. Eigentlich war sie nicht so sehr weit von der Stadt Archangelsk entfernt, etwa 70–80 Kilometer seitwärts in einer sumpfigen, waldbedeckten Gegend, die sich auf viele hundert Kilometer bis zur Onega-Bucht des Weißen Meeres hinstreckte.

Ich erzählte meiner Schwester von der einsamen, so schwer zu erreichenden Einsiedelei und wir beschlossen, sie sobald wie möglich zu besuchen.

Schon nach wenigen Tagen fuhren wir ein paar Stunden mit dem Dampfer bis zu dem Dorfe, wo die Landstraße nach Onega anfängt. Hier wollten wir übernachten. Wir hatten nicht die leiseste Ahnung, wie man Pert-Osero erreicht.

Im Dorfe angelangt, war es nicht so einfach, eine Unterkunft für die Nacht zu bekommen. Wer aus der Stadt kommt, ist – nach der Meinung der Bauern – ein Kommunist, und als solcher ein unerwünschter Gast.

»Dürfen wir bei Ihnen übernachten?« klopften wir schüchtern in einem Hause an.

---

[1] Vgl. Aprilheft S. 23 dieser Zeitschrift.

»Haben selber nichts zu fressen, womit sollen wir denn Fremde bewirten? Fragt in dem Dorfsowjet nach, seid doch sicher selber Kommunisten!« – gab eine alte Bäuerin in dunklem Kopftuch, die am Ofen hantierte, unfreundlich zur Antwort.

»Ich habe solchen Durst, könnte ich nicht ein Glas kaltes Wasser bei Ihnen trinken?« begann ich aufs neue.

Schweigend reichte man mir das Gewünschte.

»Anna, geh die Kuh melken!« rief die alte Bäuerin einem jungen barfüßigen Mädchen zu.

»Anna?« wiederholte ich, – »wann feiern Sie Namenstag? Am 9. September oder 9. Dezember, oder vielleicht am 3. Februar?«

Staunende Augen betrachteten mich mißtrauisch. »Wie du das alles weißt!« – meinte endlich die Alte –, »darum kümmern sich die Städter doch heutzutage nicht mehr, um das Feiern der Heiligen.«

»Wann beginnt hier der Gottesdienst in der Kirche?« fragte ich weiter.

Neues Staunen folgte. Ein verlegenes Lächeln huschte über das Gesicht der Alten. Eine junge Frau mit einem Kinde auf dem Arm näherte sich uns neugierig.

»Wie hast du gesagt? Gottesdienst? Willst denn du zum Gottesdienst? Und dabei kommst du aus der Stadt?«

»Ja«, erwiderte ich, »ich bin ja eine Russin, eine rechtgläubige.«

Es entstand ein Schweigen. »Weißt du was«, sagte plötzlich die Alte, »Ihr könnt bei uns übernachten, wir werden noch Platz für euch finden. Dann zeigt euch das Mädel morgen den Weg zur Kirche. Wir gehen halt selber hin. Kommt, trinkt den Tee mit uns! Der Samowar brodelt schon auf dem Tisch. Anna, hole die silbernen Löffel aus dem Versteck für den Besuch!«

Bald saßen wir alle zusammen gemütlich um den Samowar herum und tranken den sog. Tee – einfach abgekochte getrocknete feingeriebene Karotten – und aßen Schwarzbrot mit Salz dazu. Sonst hatten sie nichts zum Abendbrot.

Im Gespräch fragten wir unter anderem, ob nicht jemand den Weg nach der Einsiedelei am Pert-Osero wüßte. Nach dieser Frage herrschte einige Augenblicke Schweigen.

»So, dorthin wollt ihr also!« sagte die Alte. »Warum?«

»Wir haben soviel über die Frömmigkeit und die feierlichen Gottesdienste dort gehört und möchten es auch selber sehen.«

Die Alte seufzte. »Ich bin dort aufgewachsen. Es ist eine Einsiedelei, die die heiligen Väter aus dem Solowezki-Kloster, das auf der Insel im Weißen Meere liegt, gegründet haben.

Das war recht lange her. Uns pflegte mein Vater zu erzählen, es sei lange vor der Zeit Peters des Großen gewesen. Die Altgläubigen hatten sich damals von der Kirche getrennt. Sie wollten in die Wildnis fliehen und dort ihre Seelen durch ständiges Gebet und Fasten retten. Da suchten sie die dichtesten Wälder, die einsamsten Seen und Flüsse auf, um hier in aller Stille eine Zuflucht zu

finden. So wurde auch vor vielen hundert Jahren die Einsiedelei von Pert-Osero gegründet. Nur Altgläubige der Gemeinde der sog. »Ehelosen« hausen dort. Denn ein Teil der Altgläubigen, die Philipponen, haben keine Priester, sondern nur Laienpfarrer – das können auch Frauen und Mädchen sein. Da sie aber keine Priester haben, können sie auch keine Sakramente haben. So leben sie also ohne Abendmahl, ohne Trauung, ohne Beichte. Nur die Taufe, die ja jeder Laie verrichten kann, haben sie behalten. Nicht weil sie keine Sakramente anerkennen, sondern weil sie keine Priester haben, die sie ausüben könnten. Da die Ehe ein Sakrament ist, sie aber keine Priester zur Weihe der Ehe besitzen, – müssen sie eben ohne Ehe bleiben, wie sie auch ohne Abendmahl leben. Alle, die der Gemeinde der Ehelosen angehören, müssen ihre Reinheit bewahren, oder aus der Gemeinde austreten, in die sündige Welt gehen, – ‚sich verwelten', nennen wir es nur. Nur die Verwitweten werden wieder von ihrer Gemeinde aufgenommen. So bin ich auch ‚verweltet', habe geheiratet.« ... Sie seufzte.... »Vielleicht kehre ich aber doch noch vor meinem Tode in die heilige Einsiedelei zurück.... Morgen nach der Kirche werde ich meinen Enkel mit euch schicken. Er soll ein Stückchen mit euch gehen und zeigen, wo der Weg seitwärts abbiegt. Er ist von Sträuchern ganz versteckt – wer es nicht weiß, geht sicher vorbei. Aber eins merkt euch – rauchen dürft ihr nicht, sonst werdet ihr weggejagt – sie nennen ja Tabak das ‚Antichristenkraut'.«

Wir dankten der Alten und begaben uns zur Ruhe. Man hatte uns ein Lager auf weichem duftendem Heu auf dem Heuboden eingerichtet und mit Laken aus grobem ungebleichtem Leinen bedeckt.

Am nächsten Morgen besuchten wir die kleine Dorfkirche, wo ein junger Priester mit einer schönen wohlklingenden Stimme den Gottesdienst zelebrierte. Dann kehrten wir zu unserer alten Bäuerin zurück.

Sie nötigte uns noch Tee zu trinken, wollte uns unbedingt ein Stück Schwarzbrot aus ihrem kargen Vorrat auf den Weg mitgeben und weigerte sich, Geld von uns anzunehmen. »Es ist heutzutage selten, gläubige Christen zu sehen, von solchen kann ich keine Bezahlung annehmen. Gott helfe euch!«

Wir verabschiedeten uns von der lieben Alten. Ein kleiner, zerlumpter, barfüßiger Junge lief uns voran.

Der Weg ging durch den Wald. Zu beiden Seiten standen Unmengen von Pilzen, überall sah man Frauen und Kinder mit vollen Körben schwer beladen ins Dorf zurückkehren. Plötzlich an einer Stelle, ziemlich weit vom Dorfe entfernt, die sich keineswegs von einer andern unterschied, machte der Junge vor einem Gestrüpp von Büschen halt. Er schob die Zweige auseinander. Ein schmaler Pfad schlängelte sich durch das grüne Dickicht.

»Diesen Pfad geht immer geradeaus. Dann kommt ihr an einen See; dort fängt das Moor an. Es ist sehr tief und man muß vorsichtig gehen. Macht man einen Fehltritt, ist man nicht zu retten. Das Moor zieht einen so gewaltig und so schnell hinunter, daß es unmöglich ist, jemanden herauszuholen. Nach ein

paar Minuten ist an der Stelle, wo ein Mensch versunken ist, alles wieder grün und glatt und nichts zu sehen.

Über das Moor führt ein aus einem einzigen Brett gelegter Steg. Das Brett ist feucht und glatt und man rutscht leicht aus. Diesen Steg muß man immer weiter gehen, bis man zu der Einsiedelei am Pert-Osero gelangt. Zuerst sieht man den Friedhof, dann ist es nicht mehr weit – kaum 1,5–2 Werst. Vom See aus bis zur Einsiedelei sind es aber wohl 15–18 Kilometer.«

Wir gaben dem Jungen ein Stück Zucker zur Belohnung, er steckte es in den Mund und lief laut lutschend ins Dorf zurück.

Achtzehn Kilometer über ein schmales Brett durch ein bodenloses Moor! Natürlich übertreibt der Junge, trösteten wir uns, – es ist ja unmöglich, 18 Kilometer über Sümpfe auf einem schmalen Brett zu balancieren! Aber bald sahen wir, daß es noch viel schlimmer war, als der Junge geschildert hatte.

Das Moor – hier »Tundra«, d. h. Eiswüste genannt – ist grundlos. Sobald man auf das glatte, beschimmelte Holzbrett trat, schwankte es, und die grüne, grasbedeckte Fläche rings herum erbebte mit einem seltsamen, nassen, gurgelnd-plätschernden Laut. Ab und zu sah man kleine Luftblasen an die Oberfläche des Moores steigen – »das Moor atmet«, heißt es hier. Gelbe durchsichtige Schellbeeren winkten zu beiden Seiten des Brettes, aber wir schauten nicht hin – so waren wir mit jedem unserer Schritte auf dem wankenden glatten Brette beschäftigt. An einer Stelle war ich fast ausgerutscht, machte aber im letzten Augenblick einen krampfhaften Sprung und gewann wieder das Gleichgewicht; aber noch lange lief mir der Angstschweiß kalt über den Rücken. Hier und da wuchsen schwächliche, kränkliche Zwergbirken. Alle zwei Kilometer ungefähr war eine kleine, etwa 30 Meter lange Anhöhe mit Tannen und Birken bewachsen, wo Preißelbeeren und Blaubeeren den Boden bedeckten und Pilze aller Arten in Unmengen standen, die jedoch kein Mensch sammelte. Da konnten wir uns jedes Mal etwas auf einem umgefallenen Baumstamm ausruhen, bis wir unsere Kräfte wieder gesammelt hatten.

Ich weiß wahrhaftig nicht, wieviel Kilometer es sein mochten. Ich weiß nur, daß es zehn Stunden des angestrengtesten Marsches waren, den ich je erlebt hatte. Meine Kniee zitterten. An einer Stelle war das Brett vermorscht und brach unter meinem Fuße, so daß ich einen jähen Sprung auf eine feste Stelle tun mußte, um nicht im Schlamme zu ertrinken.

Endlich erblickten wir auf einer Anhöhe zu unserer Rechten einige hölzerne Kruzifixe. Die Kreuze waren achtkantig, wie man sie stets bei den Altgläubigen sieht. (In Deutschland nennt man sie »russische Kreuze«.) Es war eine kleine umzäunte Wiese – wahrscheinlich der Friedhof, den der Junge erwähnt hatte.

Jetzt wußten wir, daß wir nicht mehr weit hatten.

Allmählich veränderte sich die Landschaft. Statt des Moores erschienen grüne Wiesen, wo Kühe weideten, einige Äcker, Kartoffelbeete. Die Bäume wurden größer, stattlicher, der Boden fester und trockener. Das Holzbrett hatte auf-

gehört, der Pfad war jetzt breit, man sah Spuren von Pferdehufen, Menschenschritten.

Jetzt machte der Weg eine jähe Wendung – vor uns lag ein großer tiefblauer stiller See, die Ufer üppig mit Wald bewachsen. Einige Kähne schaukelten auf dem Wasser. Am Rande des Sees standen wenige Holzhäuser. Sie waren aus quergelegten riesigen Baumstämmen gebaut; aus allen Schornsteinen stiegen Rauchsäulen. In der Mitte des Dörfchens stand ein niedriger Holzturm mit einer Glocke. Als wir uns ihm näherten, stieg eine uralte Frau mühsam die steile Treppe hinauf und zog die Glocke.

Ein zitternder langgezogener, kläglicher Laut tönte über den See. Auf das Läuten der Glocke öffneten sich gleichzeitig alle Häuschen, und steinalte Frauen mit einem in dunkles Leder gebundenen Buch in der Hand zogen langsam alle in einer Richtung – in ein großes niedriges Holzgebäude hinter dem Turm.

Wir hatten unsere Müdigkeit vergessen und folgten ihnen. Es war eine Kirche. Wir traten ein. Zur rechten Seite sahen wir zwei, drei alte bärtige Männer in langen schwarzen Kaftans stehen; auf der linken Seite standen die Frauen. Sie trugen einen langen, dunklen Sarafan mit silbernen Knöpfen verziert, den Kopf bedeckte ein viereckig gebundenes schwarzes Tuch. Weiße gestickte Ärmel vollendeten die Kleidung.

Ein Rosenkranz war um die Hand jedes Betenden geschlungen. Auch etwa ein Dutzend Kinder – Mädchen und Jungen verschiedenen Alters – befanden sich in der Kirche. Alle waren in gleicher Weise, wie die Erwachsenen, gekleidet.

Die Kirche war schwach beleuchtet. Goldgeschmückte dunkle Heiligenbilder bedeckten die Wände. Vor ihnen brannten Wachskerzen und Öllämpchen. Ein junges, etwa 17–18jähriges Mädchen in einem langen Sarafan, mit einem dicken blonden, beinahe bis an die Kniee reichenden Zopf, las in der Mitte der Kirche stehend mit klarer, lauter, halbsingender Stimme Psalmen aus einem in Leder gebundenen Buche auf kirchenslawisch. Das war die Vorbeterin. Weihrauchwolken stiegen empor. Alle Anwesenden sangen im Chor Gebete. Die Weisen waren eintönig, traurig, wild, durch die Nase gezogen.

Bei unserm Eintritt wandte sich niemand um. Nur beim Vorlesen des Evangeliums schritt eine alte Frau auf uns zu und sagte: »Tretet heraus, solange das Wort des Herrn vorgelesen wird – dann dürft ihr wieder kommen.«

Als wir hinaustraten, merkten wir, wie müde wir waren, und wir beschlossen, uns ein Nachtlogis zu suchen.

Aber alle Einwohner des Dorfes befanden sich ja in der Kirche – so gingen wir an das Ufer des Sees, um bis zum Ende des Gottesdienstes etwas zu rasten.

Allmählich wurde es dunkel. Die Zeit der weißen Nächte war vorüber, gegen neun Uhr abends dämmerte es schon. Es war sehr still. Man hörte das Plätschern von Fischen im See, entferntes Läuten von Kuhglocken, ein Kind weinte irgendwo.

Endlich standen wir auf.

Zuerst klopften wir an der Tür einer winzigen Hütte, die besonders malerisch am Wasser lag.

»Tretet herein in Gottes Namen«, ertönte eine zitternde alte Stimme, und wir öffneten die Tür.

Im Zimmer herrschte Halbdunkel. Als sich unsere Augen etwas daran gewöhnt hatten, erblickten wir einen riesigen Backofen, der beinah die Hälfte des Raumes einnahm. In der Mitte stand ein grobgezimmerter Holztisch. Eine breite weißgescheuerte Bank war ringsherum an der Wand angebracht. In der Ecke brannte eine Öllampe vor einem großen goldverzierten Marienbilde. Der Fußboden war mit selbstgewebten bunten Läufern bedeckt.

Zwei alte Frauen befanden sich im Zimmer, eine saß an einem surrenden Spinnrad, die zweite putzte Schellbeeren; ein ganzer Korb voll stand neben ihr. Sie drehten sich bei unserem Eintritt herum.

»Wir möchten gerne übernachten, habt Ihr Platz?« fragten wir. Die Alte am Spinnrad lächelte.

»Wir besitzen nur diesen Raum und einen Hühnerstall. Aber bei den Nachbarn da ist Platz. Geht nur getrost hin. Da könnt ihr sicher bleiben.«

Wir bedankten uns und gingen zu den Nachbarn. Das Haus war groß, die Fensterläden waren geschnitzt und bunt bemalt. Eine Kuh brüllte im Stall. Kinderlachen tönte uns entgegen. Wir klopften an und traten ein.

Im Zimmer war es ähnlich eingerichtet wie bei den Alten, nur war der Raum größer. Eine große Familie saß bei Tisch. Die Frauen waren wie in der Kirche gekleidet, ein kleines barfüßiges, etwa fünfjähriges Mädchen in einem mit silbernen Knöpfen verzierten Sarafan stellte eine Schale mit Blaubeeren auf den Tisch. Eine dampfende Fischsuppe und eine Pfanne mit gebratenen Pilzen dufteten appetitlich.

»Grüß Gott«, sagte freundlich eine ältere Frau, die einen kleinen Jungen auf dem Schoß hatte, wahrscheinlich die Mutter der vielen Kinder, – »setzt euch nieder, mit uns Abendbrot zu essen. Mascha, bring Teller.«

Ein junges hübsches Mädchen brachte reines Geschirr. Sie sah mich lächelnd an und ich erkannte die Vorbeterin aus der Kirche. Ich merkte, daß man uns besondere Teller, Tassen und Löffel gegeben hatte. (Die Altgläubigen essen niemals von demselben Geschirr mit Leuten anderer Konfession.) Wir baten, übernachten zu dürfen, und die freundliche Frau befahl der Mascha, uns ein Lager auf dem Heuboden zu bereiten.

Nach dem Abendessen, als der Tisch abgeräumt wurde, sah ich mich etwas im Zimmer um.

Unter den Heiligenbildern lagen auf einem kleinen Tische einige Bücher. »Ja, wir haben gute Bücher«, meinte die Frau, als sie meinen Blick bemerkte. »Wir haben mehr als in den andern Häusern.«

Wir besahen sie genau. Einige waren in kirchenslawisch, zwei gedruckt, eins – handgeschrieben, in dickes Leder gebunden und mit Silberverschlüssen verziert. Da waren die Bibel, einige von den Kirchenvätern, Werke von frommen

Altgläubigen, wie: »Warum der Altgläubige mit zwei Fingern das Zeichen des Kreuzes schlagen muß«; »Das Buch zum Lenken des Lebens« und noch andere von derselben Art. Ganz zuletzt fand ich eine populäre Beschreibung mit bunten Bildern der »feierlichen heiligen Krönung des Zaren Nikolaus II.« – das war das einzige weltliche Buch!

»Belästigen euch die Bolschewiken?« fragte ich die Frau.

Diese lachte. »Sie wissen gar nichts über uns. Wir hören auch nie etwas von ihnen. Du siehst ja selber, wie schwer wir zu erreichen sind. Keine Bolschewiken sind bei uns gewesen. Von hier aus kann man tagelang durch Wälder und Moore wandern, ohne einen Menschen zu treffen, ohne eine menschliche Behausung zu berühren – bis an das Eismeer. Viele weiße Offiziere sind auf diese Weise vor den Bolschewiken geflohen, aber wenige kannten die Wege – weiß Gott, wie viele das Meer erreicht haben!«

»Was macht ihr aber, wenn jemand krank wird? Woher kommt ein Arzt, oder wie erreicht ihr einen?«

»Wir sind niemals krank«, entgegnete die Frau überzeugt, – »wenn die Zeit kommt, sterben wir, aber Krankheiten kennen wir nicht. Vor ein paar Jahren – es war wohl das zweite Jahr nach meiner Rückkehr; ich hatte nämlich geheiratet und war ‚verweltet' – nach dem Tode meines Mannes kehrte ich mit meinen Kindern zu den »Ehelosen« zurück – da hat ein Mädel sich vor einem schwarzen Hammel erschreckt. Da brannte sie in Fieberglut, redete irre, erkannte keinen, nur klagte sie immerfort über Halsschmerzen, und vom Schrecken erschienen rote Flecken auf dem ganzen Körper. Dann wurden viele andere Kinder gleicherweise krank – wahrscheinlich auch vor Schrecken vor dem schwarzen Hammel. Viele starben. Wir haben dann auch den Hammel geschlachtet. Aber Krankheiten kennen wir nicht.«

Sicher war es Scharlach gewesen! dachte ich.

»Wovon lebt ihr hier? Wie macht ihr es mit dem Mehl, Zucker, Kleiderstoff, Schuhen? Man kann wahrhaftig keine Lasten über jenes schmale Brett tragen.«

»Einmal im Jahre kommen fromme Christen, die an dem alten Glauben hängen. Im Winter ist der Schlittenweg über die Moore nicht gefährlich, und die Wohltäter bringen uns dann Mehl und Zucker, was wir gerade brauchen. Unsere Kleiderstoffe weben wir selbst, haben ja genug Schafe, auch Flachsfelder.

Im Winter ist Fest bei uns. Bei uns wohnt nämlich der hl. Nikolaus, der hat am 6. Dezember sein Fest[1]. Zu diesem Tage kommen dann die frommen Christen mit ihren Gaben. Sonst haben wir aus dem Walde Pilze, Schellbeeren, Blaubeeren, Himbeeren, Preißelbeeren – wir kochen sie ein, braten sie, auch trocknen und salzen wir sie für den Winter.

Im Dorfe haben wir ein paar Kühe – also genügend Milch, auch ein paar Hühner, die Eier legen. Im See gibt es Fische. Wir haben genug, nur mit dem Mehl und Brot reicht es manchmal nicht aus.

[1] Man sagt oft im Volk statt »die Kirche ist dem hl. Nikolaus geweiht«: »bei uns wohnt der hl. Nikolaus«.

Du hättest zum Fest des hl. Nikolaus kommen sollen – da sieht es schön bei uns aus! Die Kirche strahlt im Glanze der Lichter, wir tragen unsere Festkleider – die sind noch von den Großmüttern – aus Brokat. Willst du sie sehen?«

Auf einen Wink der Mutter holte Mascha aus einer großen, metallbeschlagenen, buntbemalten Holztruhe ihren eigenen Sarafan und den ihrer Mutter heraus. Sie waren beide prachtvoll aus steifem, schwerem Brokat mit golddurchwirktem Blumenmuster. Der eine war scharlachrot, der andere hellila. Am Saume hingen winzige Silberglöckchen; vorne schmückten neun große kunstvoll gearbeitete Silberknöpfe das Kleid.

»Willst du ihn anziehen?« schlug mir Mascha vor. Ich zog ihn über mein schäbiges, schlecht genähtes baumwollenes Kleid. Mit einem Nu war ich wie verwandelt. Der reiche Brokat lag schwer auf den Schultern, man konnte sich nur langsam in der steifen Pracht bewegen. Bei jedem Schritt klangen die Silberglöcklein am Saume. Mascha hatte mir ein großes weiß-seidenes Tuch viereckig um den Kopf gebunden – ich sah ganz anders aus! Stolz, stattlich, sicher, und nicht wie eine verängstigte, gehetzte Sowjet-Bürgerin.

»Die neun Knöpfe an dem Sarafan«, erklärte mir Mascha, »bedeuten die neun Engelsstufen. Die aus drei schmalen Bändchen geflochtenen Schulterträger erinnern an die Heilige Dreieinigkeit, das viereckig gebundene Tuch – an die vier Evangelisten usw.«

Ich fühlte mich wie verzaubert. In unserem Zeitalter des Kommunismus, der Demokratie, Frauenrechte, Gottlosigkeit, chemischer Erfindungen, des Luftverkehrs, der Elektrifizierung aller Betriebe – waren diese Leute am fernen blauen See beschäftigt mit der Bedeutung der Anzahl von Knöpfen an einem Gewande.

Noch spät saßen wir und unterhielten uns mit Mascha und ihrer Mutter.

»Kommt zum hl. Nikolaus wieder uns besuchen«, sprachen sie freundlich beim Abschied. »Wir danken euch, daß ihr unsere Armut nicht verschmäht habt.«

Sie nahmen keinen Groschen Geld von uns. Noch einmal besuchten wir am nächsten Morgen die Kirche, wo die ganze Bevölkerung des Dörfchens sich zum Gebet versammelt hatte. Mascha las wie am Tage zuvor in der Mitte der Kirche.

Dann gingen wir. Zuerst am Friedhof vorbei; und nachher erblickten wir von einer Anhöhe zum letzten Mal die heilige Einsiedelei am Ufer des Pert-Osero.

Vor uns lag wieder das schmale, verschimmelte Brett und streckten sich die trügerischen tiefen Moore....

Wir kehrten aus dem verzauberten Walde in die graue Sowjet-Wirklichkeit zurück.

Plotin und Nikolaus von Cues

Die »Philosophische Bibliothek« des Verlages Felix Meiner hat die seit 1930 laufende deutsche Ausgabe von »Plotins Schriften« durch Richard Harder mit dem fünften Band vollendet[1], und gleichzeitig bringt ihre durch Ernst Hoffmann veranstaltete Ausgabe von »Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung« die für den Cusaner entscheidende Schrift »Über den Beryll«[2]. Dieses Zusammentreten von Plotin und Nikolaus von Cues ist kein Zufall. Harder will Plotin und ebenso Hoffmann Nikolaus von Cues in Unmittelbarkeit zur klassischen Antike setzen. Harders Ausgabe stellt sich darum schon in der methodischen Form gegen Porphyrius. Während dieser (in der noch heute geltenden Text-Form Plotins) die Schriften seines Meisters nach systematischen und zahlen-mystischen Gesichtspunkten in sechs Neuner-Gruppen teilte (woher der Name »Enneaden« kommt), stellt Harder die rein zeitliche Abfolge wieder her, so daß die Ursprünge und Anfänge Plotins und seine Entwicklungslinie deutlich werden. Dieses Formale dient aber für Harder zuletzt einem Inhaltlichen: gegen den »porphyrisch umgedeuteten Plotin, welcher das Abendland erobert hat«, »das Bild Plotins von dieser frühen Traditionskruste zu befreien« und ihn so dem ursprünglichen »Zusammenhang der Antike« (Bd. V S. VI) wiederzugeben, während Porphyrius »und seine systematisierende, mystifizierende, orientalisierende Plotindeutung« ihn »auf die Seite der Spätantike« gestellt hatte (Bd. V S. VII). Plotin soll wie sein Meister Platon erscheinen: »am Abschluß eines Zeitalters« (ebd.) und darum in seinem eigentümlichen Stil einer »fortlaufenden Reihe von Grenzüberschreitungen« (Bd. V S. IV). Ähnlich ist es nach Ernst Hoffmann »verfehlt, in dem Lehrgebäude des Cusaners nur eine letzte Synthese des Mittelalters zu sehen«. Denn »die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen« der »coincidentia oppositorum« (des »In-eins-Falls der Gegensätze«) des Cusaners »liegen sämtlich im Bereiche des antiken Denkens« (1). Hoffmann entwickelt ihn darum von Heraklit und Parmenides und Platon her. Aristoteles entfällt ganz (22), aber auch Plotin tritt zurück, weil bei ihm die »Koinzidenz« nur als »Wieder-Einigung mit dem Urbild« erscheine (26 f.). Als christliches Grundmotiv tritt die Menschwerdung ein: »Diesseits und Jenseits, Sterben und Leben, Stückwerk und Vollendung sind Gegensätze, die für den Christen durch die Person Jesu in ein ganz neues Verhältnis zueinander getreten sind, denn in ihm selber ist die Koinzidenz zur Theophanie geworden« (30). Entsprechend sieht Hoffmann nur Dionysius Areopagita (30 ff.) und »die deutsche Mystik« (35) als christliche Ahnen des Cusaners. Thomas von Aquin ist nicht einmal genannt: obwohl er in Wirklichkeit die Vermittlung zwischen Dionysius und dem Cusaner ist: da er der Sache nach bereits die gesamte Koinzidenz-Lehre ausgebildet hat, so daß nur ihre letzte Formulierung zu erfolgen brauchte (vgl. unsere Analogia entis I 141 bis 146). Ebenso ist auch Aristoteles mit Unrecht ausgeschaltet, da er in keiner Weise mit der »aristotelischen Sekte« zusammenfällt, gegen die der Cusaner sich richtet (vgl. Analogia entis I 105–115).

Plotin und Nikolaus von Cues haben nicht umsonst Dionysius Areopagita zu ihrer Verbindung. Alle Orientierung Plotins zu Platon zurück kann an der Tatsache nichts ändern, daß er zusammen mit Origenes Schüler des Ammonios Sakkas ist, und daß darum aus einer scheinbar reinen Antike bei Plotin es nicht auszutilgen ist, daß er in Alexandrien der entstehenden christlichen Theologenschule steht und dies gerade zusammen mit Origenes, der für Jahrhunderte der bestimmende christliche spekulative Dogmatiker ist. So ist nicht auszutilgen, daß bei aller Bedingtheit durch Platon Plotin zum klassischen Vollender dessen ward, was bei Aristoteles in ersten Spuren anhebt: einer wahren formalen Lehre von Gott, wie er wirklich Gott ist, das heißt im Unterschied zu

---

[1] Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder:
Band I: Die Schriften 1–21 (XI u. 198 S.), Leipzig 1930, Felix Meiner, M 10.80.
Band II: Die Schriften 22–29 (207 S.), ebd. 1936, M 9.50.
Band III: Die Schriften 30–38 (197 S.), ebd. 1936, M 8.–
Band IV: Die Schriften 39–45 (204 S.), ebd. 1937, M 8.–
Band V: Die Schriften 46–54 (VII u. 202 S.), ebd. 1937, M 8.–

[2] Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, hrsg. von Ernst Hoffmann. Über den Beryll, von K. Fleischmann. (163 S.) Leipzig 1938, Felix Meiner, M 4.50.

allem Geschöpflichen. Transzendenz und Immanenz Gottes in ihrem klaren Geschiedensein und ihrem Sichbedingen treten zum ersten Mal bei Plotin heraus und begründen hierin das Recht der Jahrhunderte, im Ausbau dieser Lehre ihn (trotz seiner Pantheismen) als ihren Ahn zu sehen: wie sein Mitschüler Origenes (mitten in seinen Verwechslungen zwischen Geist und Gott) der Ahn spekulativer christlicher Dogmatik bleibt. So treten Plotin und Dionysius Areopagita für die nachfolgende Tradition nicht mit Unrecht zusammen: da beim Areopagiten sich das rhythmische Absteigen und Aufsteigen zwischen den irdischen Einheiten und dem überhimmlischen Eins, wie es für Plotin die Eine Schönheit ist (III 180 f.), nicht nur in die Formeln der »Mystischen Theologie« ausklärt, sondern auch (in den beiden »Hierarchien«) sich als Offenbarungs-Wirklichkeit des Haupt und Leib Ein Christus darstellt, in seiner hierarchischen Ordnung zwischen Himmel und Erde (Eph. 1, 3–14). So münden beide dann bei Thomas von Aquin, um sakrales Grundprinzip jener »Ordnung des All« (ordo universi) zu werden, die er von Aristoteles her klärt. So erscheint Nikolaus von Cues (und Meister Eckart mit ihm) zuletzt als das Stadium, in dem die methodischen Grundlinien dieser Synthese von Jahrhunderten reflex heraustreten: die Einheit der Gegensätze der Welt als das eigentlichste Erkenntnismedium zum unendlichen Gott; der Mensch als innerweltliche (geschöpfliche) Einheit dieser Gegensätze (zwischen Stoff und Geist); der Rhythmus zwischen positiver Erkenntnis der Fülle Gottes (theologia positiva) und je neu übersteigender Erkenntnis Seiner Unbegreiflichkeit (theologia negativa) als letzte schwebende Funktionalität.

Plotin und Nikolaus von Cues sind nicht wenig darin verwandt, daß für sie Gott »das Eine« ist. Für Plotin ergibt sich hieraus die Zahlen-Mystik des All: »so ist denn wohl das Seiende geeinte Zahl, die seienden Dinge entfaltete Zahl, der Geist Zahl, die sich in sich selber bewegt, das Lebewesen Zahl, die die andern in sich enthält. Auch muß das Seiende, da es ja aus dem Einen entstanden, in demselben Sinne wie Jenes Eins war, auch seinerseits Zahl sein; deswegen hat man auch die Ideen Einheiten und Zahlen genannt« (III 99). Und zuletzt ist darum das Göttliche »Eines-Alles, denn es ist der große Urgrund«, und »alles, was am Einen teilhat, und auch jedes beliebige Stück von ihm, ist Alles und Eines« (V 87). So sieht Nikolaus von Cues ähnlich Gott als das »Eine«, sichtet das Geheimnis der Trinität in der innern Rhythmik von »Einheit« und »Gleichheit« und »Verbindung« (Beryll 93 f.) und faßt das Verhältnis zwischen geschaffenem All und schaffendem Gott als solches zwischen auseinandergelegter Spannung der Gegensätze (explicatio) und ihrer Einfaltung (complicatio) im Eins Gottes (82). Und auch die damit beschlossene Rhythmik der »unitas in diversitate, Einheit in der Vielheit«, in der der Übersetzer des »Beryll«, Karl Fleischmann, mit Recht »dasjenige Lehrstück des Cusaners« sieht, »auf dem sein ganzes Welt- und Lebensbild beruht« (157), wie es aber gerade auch das Grundlegende für Augustinus ist (vgl. unsern »Augustinus«, Leipzig 1934), – eben diese Rhythmik ist auch und gerade Verwandtschaft zu Plotin, für den die »Betätigung des Lebens eine künstlerische« ist, »so wie der Tanzende in Bewegung ist« (V 45).

Aber eben hier beginnt die Scheidung. Plotinischer Geist ist gekennzeichnet durch eine solche Vergöttlichung der reinen Rhythmik, daß gegenüber der Göttlichkeit der Einheit und ihrer Ausstrahlungen die »Materie« in sich selbst als das »Böse« erscheint (V 117), anderseits aber eben darum alle schmerzliche Dunkelheit des Lebens aufgelöst wird zur »bunten Mannigfaltigkeit« von »schönen, wohlgestalteten, lebendigen Spielzeugen«, die das »Leben unablässig erschafft« (V 43): »wie auf dem Gerüst der Schaubühne, es ist alles nur Umstellen der Kulisse und Wechsel der Szene und dazu geschauspielerte Tränen und Wehklagen«, – oder wie »kleine Kinder weinen und jammern ja auch bei Dingen, die gar kein Unglück sind« (V 44). Nikolaus von Cues umgekehrt schleift sich für sein Auge einen »geistigen Beryll, der die Form des Kleinsten und zugleich des Größten hat«, um so »durch seine Vermittlung« den »unteilbaren Uranfang« zu »berühren« (67): »daß wir auf das Kleinste sehen müssen, wenn wir das Größte suchen« (83), und eben darum »mit dem Beryll und dem Rätselwort« (105). Gewiß spielt in dieses »Kleinste« die plotinische »Einheit« mit ein: »des Punktes Unteilbarkeit ist ... Abbild der Unteilbarkeit des Einen selbst«, und

»so setzt das Eine sich symbolisch oder figürlich und es entsteht der Punkt« (83). Aber das wesentlich Unterscheidende gegen Plotin und allen Plotinismus ist, daß eben das nichtig Allerkleinste des »Punktes« es ist, das den Standort bildet, und daß das Sehen von ihm aus allein im »Rätselwort« (dem »aenigma« von 1 Kor. 13) geschieht. Denn hier tritt das Eigentlichste des Evangeliums gegen allen ekstatischen Aufstieg der »Weisen und Verständigen«: daß das Geheimnis Gottes, das im Rätselwort der »Gleichnisse« sich kündet und verbirgt (Matth. 13, 10–17), allein dem »Allerkleinst« der »Unmündigen« und »je immer Kleineren« sich öffnet (Matth. 11, 11 25 f.), weil die Unendliche Fülle Gottes zuvor im Schoß der Jungfrau als »allerkleinster« Keim empfangen ward und im »allerkleinsten Partikel« von Brot und Wein im Sakrament Sich schenkt. Der »Punkt« ist der vernichtende und neu-aufbauende »Stein des Anstoßes« für alles, was Plotin heißt.

Erich Przywara S. J.

Stern und Unstern über Spanien

»Stern und Unstern« ist eine Sammlung von Aufsätzen Ortega y Gassets, die jetzt in der Übersetzung dem deutschen Leser vorgelegt werden, weil er daraus Spanien und sein gegenwärtiges Schicksal erkennen soll[1]. Ortega gehört zu jenen spanischen Gelehrten, die vor der Revolution schon internationale Berühmtheit erlangten. Er war der Philosoph, wie Unamuno als der Philologe, Marañón als der Arzt und Biologe Spaniens gelten. Ortega verdankt wie sie seinen Ruhm der Tatsache, daß er gegen die Diktatur Primo de Riveras auftrat. Dazu aber wußte er in seinen fast in alle modernen Sprachen übersetzten Büchern glückliche Formulierungen zu finden, die unnachahmlich klar ins Licht hoben, was Europa dunkel fühlte. Man denke nur an sein Werk »Der Aufstand der Massen«. In Spanien selbst brachten diese glücklichen Worte dem Verfasser auch großen Ruhm, wirksamer war aber ein anderes Wort, das furchtbare »Delenda est Monarchia« vom 15. November 1930, wodurch er den entscheidenden geistigen Schlag gegen die alte spanische Verfassung führte.

Ortega ist Philosoph. Seinen aus deutschen, französischen und spanischen Stücken sehr geschmackvoll zusammengesetzten Philosophenmantel weiß er höchst anmutig zu tragen. In den Mittelmeerländern, wo die glänzende Form vor allem gilt, bedeutet dies fast das Entscheidende, und konnten seine Gegner ihm dadurch nichts nehmen, da sie auf sehr fragwürdige, meist den letzten Neukantianern entnommenen Quellen seiner Wissenschaft hinwiesen. Wie fand er Beifall, da er entrüstet seinen Mantel zerriß ob des Zerfalls seiner Nation zur Zeit der Diktatur! Wie jubelten ihm die Massen zu, als er unter den geistigen Volksbeauftragten im ersten republikanischen Parlament mit mächtigem Faltenwurf die neue Zeit ankündigte! Freilich, bald mußte er sein Haupt in diese Falten hüllen, weil er ganz andere Geister gerufen hatte. Und bald auch schüttelte er all diese republikanischen Größen von sich ab. Die letzten Jahre des blutigen Kampfes ließen ihn ganz verstummen. Ob er nach dem Krieg wieder zu Bedeutung kommt, hängt weniger davon ab, daß er einen neuen Gestus findet – daran kann man kaum zweifeln –, sondern von der Frage, ob das neue Spanien ihn und seine schillernde Weisheit dulden wird. Denn mit ihm und seinen Freunden, die sich nach dem unglücklichen Krieg von 1898 hochtönend das Geschlecht von 1898 nannten, kam unter die geistig strebenden Spanier der Wille, durch Europäisierung den Boden des Vaterlandes zu erneuern. So wurden sie immer von den echten, wenn auch nicht regsamen und schlaftrunkenen Spaniern als Überläufer behandelt, und sie brachten auch nur einen Schein des Fortschrittes, den die bolschewistische Flamme des Krieges heute entsetzlich beleuchtet.

Dennoch können wir auch an Ortega y Gasset sehr nützliche Beobachtungen über das heutige Spanien machen. Was jeden Leser besticht, ist die Sprache dieses geborenen Künstlers, der alle, auch die schwierigsten Gedanken im Licht seiner Bilder zum Strahlen bringt. Dies freilich wird man nach längerem Lesen fühlen, daß seine Sprache nicht ausgefeilt, nicht gereift ist, daß er niederschreibt, was im Augenblick besticht, sich aber bei näherem Überlegen mehr als Gleißen denn als

[1] Stern und Unstern, Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte. Von José Ortega y Gasset. (248 S.) Stuttgart u. Berlin 1937, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 5.25.

echtes Leuchten erweist. Weiterhin sind vor allem die Anfänge seiner Aufsätze anziehend. Wie weiß er die Landschaft etwa der kastilischen Hochebene mit ihrem Sonnenbrand, ihrer Unfruchtbarkeit und ihrer Unendlichkeit zu malen, so daß unvermerkt die Landschaft zur Schilderung der Seele ihrer Bewohner wird. Aber im Verlauf versiegt etwas die Kraft des Schriftstellers. So ist es auch mit den gedanklichen Auseinandersetzungen. Der vorliegende Band etwa hat als Kernstück Überlegungen über den Aufbau und den Zerfall einer Nation. Auch da ist das Einsetzen meisterhaft, der Beginn der sondernden Untersuchung voll sicherer Kraft. Aber dann ist sie auch zum größten Teil vertan. Scharf wie kaum ein anderer weiß er von den Schwächen und Schäden des spanischen Volkes und seines politischen Zustandes zu sprechen. Aber dann sieht er nicht mehr die gesunden Kräfte, die dem unsterblichen Boden Kastiliens doch sein eigentliches Gepräge geben. Man spürt, daß nicht eigentlich die Liebe seine Feder führt. Hochmütige Verachtung hat er für die Religion, gleichgültig fast steht er der Geschichte gegenüber. Er ist seinem Volk entfremdet. Es mag sich von einem Ortega auf seine Schwächen und seine Gefahren aufmerksam machen lassen, die Männer des Aufbaus aber müssen aus anderem Holz geschnitzt sein.

Als der größte unter den spanischen Gelehrten gilt Ramón Menéndez y Pidal, der nach den Worten Beinhauers fast für sich allein die spanische Philologie aufbaute, der aber wegen seiner ernsten Gelehrtenarbeit weniger im Vordergrund des politischen Augenblicksgeschehens stand und weniger von Haß und Liebe seiner Zeitgenossen umgeben war. Von ihm ist eben der zweite Band seines Meisterwerkes »Das Spanien des Cid« erschienen[2]. Es führt zurück in das 11. Jahrhundert, das Zeitalter der Reconquista, führt uns in jene Gegenden, die heute von dem Wüten des Bürgerkriegs erfüllt sind. Er erobert aus eigener Kraft, nicht von Königen unterstützt, das Reich von Valencia, von Teruel und Lérida fast bis Játiva und Denia. Längstvergangene Zeiten und doch wie zeitennah! Die Wildheit der Einzelkämpfe, der unerschütterliche Mut in verzweifelten Lagen, die Größe menschlicher und politischer Auffassung und Gesinnung, sie zeichnen auch die heutigen Kämpfe aus, offenbaren das Wesen echter spanischer Gesinnung. Auch die Mängel und Schwächen des Volkes und seiner führenden Männer kommen zur Geltung. So manches Wort, geschrieben Jahre vor den Wirren der Gegenwart, scheint für sie geformt zu sein. Wir lesen S. 254, wie der Cid sich die Verbindung von Volksgut und fremdem Einfluß dachte und wie er dementsprechend handelte. Wir erfahren von dem Ernst und der Beharrlichkeit, mit der er nicht zu eigenem Ruhm und eigenem Einfluß kämpfte, sondern um das Gesetz und das Recht zum Sieg zu bringen (S. 264). Vor allem aber fühlt Menéndez, wie der Cid ein Vorbild ist für die geistigen Führer eines Volkes. Er schreibt, wohl mit Hinblick auf einen Ortega y Gasset und seine Gesinnungsgenossen: »Der opferbereite Wille zur Versöhnung und Solidarität ist es, den die Zeitgenossen des Cid an ihm als idealen Hauptzug seines Heldentums herausstellen. Wie viele fühlen sich heute, vor allem seit dem bitteren Jahre von 1898, von der Gemeinschaft, aus der sie hervorgegangen sind, zurückgestoßen und denken doch nicht daran, wieder ihre mächtige Anziehungskraft auf sich wirken zu lassen und zu ihr zurückzukehren, sondern sind eifrigst bemüht, ihre Verachtung für sie an den Tag zu legen.... Ich wünsche gewiß nicht, daß die Spanier den klaren, selbstkritischen Geist verlieren, der ihnen von jeher innewohnte, aber es scheint mir doch übertrieben, wenn jetzt ... noch immer solch eingehende Sektionen ohne jeden therapeutischen Zweck vorgenommen werden und man dabei gar nicht bemerkt, daß es ja der eigene Körper ist, in den man hineinschneidet, – daß ein solches Beginnen Zersetzung ist. Die Verachtung der Gemeinschaft wird zu einer geistigen Haltung, die allgemein als vornehm angesehen wird, und hieraus ergibt sich schließlich rücksichtslose Willkür auf seiten der Herrschenden und träge Gleichgültigkeit der Beherrschten, so als ob beide nur vorübergehende Gäste in ihrem eigenen Volke wären« (S. 270 f.). Gewiß sind solche Worte auch für andere Länder und Völker geschrieben und mahnen zum Nachdenken über die Haltung, die man seinem Volk,

[2] München 1937, Max Hueber Verlag. (405 S.) Geb. M 12.40. Die Besprechung von Bd. I siehe diese Zeitschrift 131 (1937) 143 f.

wie es sich in Wirklichkeit zeigt, entgegenbringt. Und auch dies ergab sich Menéndez aus der Geschichte seines Helden: »Immer kann das Leben des Helden uns als Beispiel dienen und uns lehren, unser eigenes Leben nach den Grundsätzen der höchsten Tätigkeit, der beständigen Gerechtigkeit und der gemessenen Tatkraft einzurichten. Immer wird es jenes tägliche, verborgene und anonyme Heldentum von uns fordern, das die einzige sichere Grundlage für die Größe eines Volkes ist und ohne das die höchsten Ruhmestaten nutzlos vorübergehen; immer wird es uns den sicheren Weg zeigen, auf dem der Ehrgeiz des einzelnen zu den Gemeinschaftsidealen jener Menschheitsgruppe gelangt, an die er gebunden ist und innerhalb derselben sein kurzes Leben Ewigkeitswert erhält.«[3]

Mit diesen Worten leitet uns der spanische Gelehrte zu dem Büchlein von Beinhauer, betitelt »Der spanische Nationalcharakter«[4]. Wenn sich Menéndez mühte, aus der großen Geschichte seines Volkes und eines seiner größten Söhne Folgerungen für das Leben der Gegenwart zu ziehen, die er S. 300 ff. weiter darstellt, so hat der deutsche Forscher in vielen Wander- und Studienfahrten und durch alle spanischen Provinzen viele Kleinbeobachtungen gesammelt, die die eigentliche Kraft des Volkes erkennen lassen. Er weiß, daß ein Ausländer an fremder Art oft Anstoß nimmt und sie verwirft. Er weiß aber auch, daß liebevolles Bemühen doch das echte Gold auch im anscheinend Wertlosen und Fehlerhaften findet. Im Gegensatz zu vielen hochtrabenden Analysen und dem Übermaß an Lob und Tadel der Kritiker im In- und Ausland geht er ruhig und unbekümmert seinen Weg. Der Leser, der in Spanien war, erkennt hier wirklich wieder, was er selbst sah und was ihm vielleicht doch fremd blieb: er sieht, wie beim Spanier der Mensch über alles geht, wie der Spanier erst in der Gesellschaft alle seine Eigenschaften zeigt. Wir hören von der Stellung der Frau, dem Wesen des sogenannten »niederen« Volkes, dem spanischen Stolz, seiner Sprache, seiner Küche, dem Verhältnis des Spaniers zur Natur. Es ist das wirkliche Spanien, was wir in uns aufnehmen. Dies allerdings vermissen wir an der schönen Studie: Der Kern des spanischen Charakters, sein hochgemutes Herz, sein im Ewigen und im Christlichen wurzelndes und festverankertes Gemüt, kommt nicht genügend zur Geltung. Dieser große Sinn, den sowohl der Haß und der Fanatismus wie die Liebe und Opferbereitschaft beweisen, ist die Bürgschaft für die spanische Zukunft. Beinhauer schließt seine Arbeit mit dem Hinweis auf Don Quijote, den Ritter von der traurigen Gestalt. Er zeigt die spanischen Fehler, aber auch spanische Charakterfestigkeit und Seelengröße. Cervantes ließ ihn ausreiten und untergehen, wegen des falschen Pathos, das auch zu seiner Zeit schon das spanische Volk entstellte. Wird aber, um nochmals mit Menéndez y Pidal zu sprechen, dieses Heldentum zum täglichen, verborgenen und anonymen eines jeden an seinem Platz, dann ist die Grundlage für die Größe eines Volkes gelegt, dann leuchten die alten Sterne Spaniens in neuem Glanze.

Hubert Becher S. J.

[3] Die Übersetzung liest sich leicht. Abgesehen von einigen Versehen ist sie richtig, ohne allerdings den Schwung und die Größe des spanischen Originals zu erreichen. Vgl. etwa S. 74 Z. 6 v. u. »Westlich«; S. 198 Z. 21 v. o. »natürlicher« statt »nützlicher«; S. 218 Z. 6 v. o. »Westgotenreich« u. a.

[4] Der spanische Nationalcharakter. Von Werner Beinhauer. (138 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. M 2.40.

Oportet et haereses esse

Tiefer noch als einst Handel-Mazzetti muß dies Wort die Konvertitin Gertrud von Le Fort getroffen haben, daß es sie zwingen konnte, diese schmerzendste Wunde der Christenheit zum Mittelpunkt ihrer neuen Dichtung zu machen[1]. »Oportet«: dies Wort ist von der Höhe der Offenbarung herab gesagt, und auf diese Höhe sucht diese Erzählung sich zu heben. »Hymnen an die Kirche« und »Schweißtuch der Veronika« hatten als Konversionsdichtungen die unaufhaltsame Reduktion alles werthaft Weltlichen ins Katholische vollzogen, der »Papst aus dem Ghetto« hatte dies Katholische in seiner innern Fülle erneut vor die Welt gestellt und sein Gesetz als Kreuzesgesetz formuliert, »Die Letzte am Schafott« war endlich im Katholischen selbst bis ins Herzgeheimnis dieses Ge-

[1] Die Magdeburgische Hochzeit. Von Gertrud von Le Fort. 8° (347 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag. M 5.50.

setzes vorgedrungen. Die »Hymnen an Deutschland« künden etwas Neues an: Kirche und Reich stehen nicht mehr wie zwei sich kreuzweis, schwertweis überschneidende Gesetze gegenüber, sondern der verlängerte Schatten des Kreuzes fällt als solcher auch über das Reich. Dieser selbe Schatten bleibt in der »Magdeburgischen Hochzeit« auf dem Reiche liegen, aber nun wird klar, wer ihn wirft: die kreuzweisen Schwerter der Glaubensspaltung im Innern der Kirche. Wo früher nur der Vollzug des Kreuzesgesetzes *unter* dem Kreuz gezeichnet wurde, da wendet sich der Blick zurück noch im innern Aufbau des Kreuzes selber.

So tritt an Stelle der Reduktion unter das Kreuz folgerichtig zunächst das Gleichgewicht der gezimmerten Balken: als äußere Mitte die umkämpfte spröde Magd Magdeburg im gleichen Abstand zwischen dem Kaiser und Gustav Adolf. Als innere Mitte der Generalissimus Tilly mit seinem blauseidenen Marienbanner, das mit manchen ruhmvollen Löchern durchbohrt ist, aber im Herzen Mariens das kleine, sorgsam gestopfte und nun doch wieder aufgerissene Loch besitzt, das einst ein Katholischer hineingeschossen: Die Wunde, den Widerspruch, das Schwert der Glaubensspaltung im Herzen siegt »Maria von der Victorie«. Um diese Mitte im Gleichgewicht der zum letzten entschlossene Verteidiger Magdeburgs, Obrist von Frankenberg, und die beiden Offiziere Tillys: Pappenheim und Mansfeld: beide Seiten stehen für den blinden Heroismus des Kriegers. Dann im Geistlichen: Pastor Bake und der Jesuitenpater. Bake als der ringende, immer unsicher verlagende »schwache« Charakter, der aber durch alle Schiffbrüche von seiner demütigen Glaubensgewißheit hindurchgeführt wird. Der Pater, eine Erneuerung Maries de l'Incarnation (in der »Letzten am Schafott«), jener »starke« »religiöse« Charakter, in dessen scheinbar nur dienenden Antlitzlosigkeit sich doch noch Politik und rechnende Geschmeidigkeit verbergen, in dessen persönlicher Demut sich doch noch ein sehr weltliches Ideal verhüllt (»Für uns selbst das Martyrium, – für die heilige Kirche Christi niemals – für die Braut Christi den Triumph und die Glorie!« 128). Endlich die beiden Stützen der Romanhandlung: Erdmuth, fast nur durchsichtiges Symbol der Stadt, erst als störrische Jungfrau, dann als stolz verhärtete, wie sie zuletzt, geschändet und im Tiefsten gedemütigt, dem Bräutigam zufällt, – und Willigis, zerrissen zwischen der Liebe zu Braut und Vaterland und seiner Pflicht als Offizier Tillys.

Innerer Schauplatz der Handlung ist das Herz der zum heimlichen Heiligen gesteigerten alten Exzellenz Tilly. Soll er, die katholische Exzellenz, das Edikt seines kaiserlichen Herrn durchführen und von Magdeburg, das ja einst katholische Reichsstadt war und vom Ruhm dieser Tradition zehrt, auch die religiöse Unterwerfung verlangen, die doch – er weiß es – ihr protestantisches Gewissen nicht leisten kann? Oder soll er, der Generalissimus, den Aufschub des Edikts erwirken, mit Magdeburg sich über alle religiösen Gegensätze hinweg verbinden und den Fremden, den Schweden, besiegen? Im ersten Falle siegt die religiöse Idee, aber das Reich geht unter; der unheilbar gewordene religiöse Zwist verrät es an die reine Gewalt des Schweden. Im Zweiten unterliegt die Idee, doch das katholische Reich ist gerettet. Tilly, in schwerem Ringen, entscheidet sich für das Zweite und glaubt dadurch seine Fahne verraten zu haben. Aber Maria bedeutet dem tief Erstaunten das Gegenteil: »Du hast mich gar nicht verlassen, du hast mich gefunden« (119). »Maria wollte nicht mit dem Schwert in der Hand über die Glaubensspaltung siegen, sondern sie wollte siegen mit dem Schwert der Glaubensspaltung im Herzen« (327). Und darum Willigis, da er in letzter Stunde die Kapitulation fordert: »Die Stadt muß dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, – denn sonst geht der Glaube unter; aber der Kaiser wird Gott geben müssen, was Gottes ist, – denn sonst geht das Reich unter« (298). Aber der Pastor hetzt Magdeburg um des Glaubens willen zum Widerstand auf, der Jesuit verhindert, durch die unscheinbarste Unterlassung, den Aufschub des Edikts. So muß Magdeburg als »Opferflamme« lodern zwischen den Parteien, deren letztlich keine gesiegt hat.

Vordergründig erscheint die Mahnung dieser aufs höchste tragischen Verknotung eindeutig genug ausgesprochen, selbst ohne die Unterstreichung durch das kompositorische Gleichgewicht. Der hymnische Schluß, da Bake knieend und weinend draußen in das Credo einstimmt, das die »Papistischen« innen im Dom der zerstörten Stadt anstimmen, klingt aus »in die

weiten Räume der unsichtbaren Kirche« (347). Aber birgt sich hinter dieser Mahnung nicht etwas Tieferes? Was bedeutet das Schwert im Herzen Mariä anderes als eben das Schwert im Herzen der Christenheit? Oder soll sich diese über das »Schwert« hinüber »versöhnen«? Und ist Schwertes Gesetz nicht Schnitt und Wunde? So geht es denn in der Alternative zwischen Tilly und dem Pater noch gar nicht um das Entscheidende, weil es überhaupt nicht um die irdische »Glorie« der Kirche geht. Sondern es geht um den Widerspruch der bleibenden Wunde der Kirche, wie er sich untergründig durch die ganze Erzählung durchhält und zuletzt vom Pater selbst ausgesprochen wird: »Ja, ich weiß, Mariens Banner kann nicht anders siegen als Mariens Sohn – und Maria hat in ihrem Sohn gesiegt – mitten in der Niederlage – das ist der Sieg – so sieht derselbe aus –« (334). Das aber heißt nicht »Sich-schließen« und Sich-versöhnen der Christenheit über der offenen Wunde Mariens, es heißt noch viel weniger »Triumph« der Kirche im Martyrium ihrer Glieder, sondern das heißt die bleibende offene Wunde gleichzeitig und unrückführbar mit allem Willen zur »Versöhnung«. Und so steht die Kirche unter dem Kreuz. Jene vordergründige Mahnung hat nur als Mahnung recht, als »Lehre« geriete sie in die Nähe eines »innern Verstehens« des Widerspruchs. Die Exzellenz aber sagt zu Willigis: »Der Herr ist kaiserlicher Offizier und Soldat, und ein Soldat muß gehorsamen, und wenn es ihm auch noch so schwer fällt.« Und Willigis schlägt, totenblaß, die Hacken zusammen (265). Hans Urs v. Balthasar S. J.

Besprechungen

Zur Laiendogmatik

Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Von Josef Neuner und Heinrich Roos. 8° (444 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. Kart. M 5.60.

Der Begriff einer Laiendogmatik ist uns in den letzten Jahren geläufig geworden. Man kann die Bücher, die diesen oder einen gleichbedeutenden Namen tragen, längst nicht mehr als bloße Versuche bezeichnen. Erinnert sei vor allem an die Bücher von Rudloff, Junglas und Feuling, die den Offenbarungsgehalt in seiner Gesamtheit und in seinen Zusammenhängen vermitteln wollen.

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man diese Bewegung unter die Popularisierungen im üblichen Sinn einreihen, die eben auch dem Nichtfachmann einiges von den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zukommen lassen. Die Laiendogmatik will wirkliche theologische Bildung vermitteln, und das Wort »Laie« steht in diesem Zusammenhang nicht in Gegensatz zu »Fachmann«, sondern bedeutet den Nichtpriester. Sie darf nicht als eine Theologie zweiten Ranges betrachtet werden, sie ist im vollen Sinn des Wortes Theologie, das heißt Darstellung göttlicher Offenbarung in menschlichen Formen, nur ist ihre Gestalt anders. Es ist das Verdienst der letzten Jahre, die Eigenart dieser neuen Gestalt entwickelt zu haben.

Ihre Eigenart entspricht ihrer Aufgabe. Sie soll dem Gebildeten mit seinem neuzeitlichen Weltbild die Möglichkeit geben, seinen Glaubensinhalt in den Zusammenhang seines Weltbildes hineinzustellen, oder besser, die Vielgestalt der Dinge und Aufgaben in der Sicht seines Glaubens zu einer Einheit zu bringen und sein eigenes Leben als Beitrag an der Verwirklichung dieser Einheit aufzufassen.

Wie die schulmäßige Dogmatik ihre Quellenbücher braucht, so auch die Laiendogmatik. Zunächst werden die Urkunden in deutscher Übersetzung geboten, um sie weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Ferner tritt das Geschichtliche, Zeitbedingte, zu Gunsten systematischer Einheiten zurück. So sind die Quellen in 12 systematischen Kapiteln angeordnet: 1. Die Offenbarung, 2. Überlieferung und Schrift, 3. Gott der Eine und Dreieine, 4. Die Schöpfung, 5. Die Erbsünde, 6. Der Erlöser, 7. Die Mutter des Erlösers, 8. Die Kirche, 9. Die Sakramente, 10. Die Gnade, 11. Die letzten Dinge, 12. Glaubensbekenntnis. Jedes Kapitel enthält in geschichtlicher Reihenfolge die wesentlichsten kirchlichen Äußerungen. Kurze Einführungen, die den Abschnitten vorausgeschickt sind, wollen den Leser an den geschichtlichen Ort der Urkunden führen, soweit es für das Verständnis not-

wendig ist. In der Einleitung des Buches und wiederholt in den Einführungen ist der dogmatische Wert der Dokumente angegeben. Außerdem sind die »unfehlbaren« Entscheidungen durch fettgedruckte Randzahlen kenntlich gemacht. Ein geschichtlich geordnetes Verzeichnis der Urkunden sowie ein Namen- und Sachregister dienen dem leichteren Gebrauch.

J. Neuner S. J.

Dokumente zur Geschichte der Kirche. Von Michael Pfliegler. 8° (470 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. M 7.20.

Was Neuner und Roos in Bezug auf die eigentlichen Urkunden der Lehrverkündigung unternommen haben, wird hier in dankenswerter Weise von Pfliegler versucht und geleistet für die geschichtlichen Dokumente der Kirche; sind doch gerade diese Dokumente die treuesten Zeugen der Geschichte: »Sie sind aus der geballten Überlegung und dem Erlebnis einer Stunde der Geschichte entstanden, wollten nichts anderes als Erkenntnis dieser Stunde sein. Darum sind sie die bleibenden Treuhänder dieser Stunde.« Die gesammelten Dokumente vermitteln ein objektives und dabei doch lebendiges Bild vom Wachstum unserer Kirche, angefangen von den römischen Christenverfolgungen bis zu den jüngsten Begegnungen dieser Kirche mit den modernen Staaten für jeden, »der in der lebendigen Begegnung von Kirche und Welt das unmittelbare Zeugnis der Geschichte aufzurufen genötigt ist«.

Th. Hoffmann S. J.

Die Lehre der Kirche. Von Joh. P. Junglas. gr. 8° (390 S.) Bonn 1937, Verlag der Buchgemeinde. Geb. M 5.10.

Katholische Glaubenslehre. Von Daniel Feuling. 8° (991 S.) Salzburg 1937, O. Müller. M 8.50, geb. M 9.60.

Gibt das Buch von Neuner-Roos vor allem die Urkunden des katholischen Glaubens, so bieten sich obige Bücher zur Einführung und zum Geleit in das Dogma hinein an. Junglas gibt eine männlich knappe, klare und bei aller Kürze doch tiefe Darstellung des Wesentlichen. Drum verzichtet er bewußt auf jede Privatmeinung usw., verschreibt sich keiner theologischen Schule. Feuling will ausgesprochen aus aristotelisch-thomistischer Sicht das Dogma aufweisen und entfalten. Geradezu meisterhaft gelingt es ihm, die alten in jahrhundertelangem geistigem Ringen des abendländischen Geistes geformten Begriffe gleichsam aufzubrechen und dem Zeitempfinden von heute nahezubringen. Das Buch wird seine Sendung haben, da es – aus dem Ganzen zum ganzen Menschen sprechend – nicht nur Licht, sondern auch Wärme gibt.

Th. Hoffmann S. J.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Begründet von Hermann A. Krose S. J. Hrsg. von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands Köln. 20. Band: 1937/38. 8° (XVI u. 369 S.) Köln, Bachem. Geb. M 12.–

Das bekannte Handbuch – eine kirchliche Geschichte Deutschlands in Zahlen – bewährt auch in diesem Bande seine sachlichen Vorzüge und praktische Brauchbarkeit. Die Ergebnisse einer fleißigen und sorgfältigen Zusammenarbeit werden aus verstreuten Quellen in klarer Anordnung geboten und geben zuverlässige Auskunft auf viele Fragen, die durch die religiös bewegte Zeit aufgeworfen werden. Neu beigefügt ist eine Sammlung amtlicher Verlautbarungen zur religiös-kirchlichen Lage Deutschlands sowie ein Überblick über die evangelischen Landeskirchen und über die deutschgläubige Bewegung. Vorausgeschickt wird eine biographische und bibliographische Übersicht, die als Huldigung dem hochverdienten Begründer des Handbuchs zu seinem 70. Geburtstag zugedacht ist. Der neue Abschnitt »Die Lage der deutschen evangelischen Landeskirchen« enthält viel wichtiges Material, scheint mir aber in der Form von der gewohnten Art des Handbuchs abzuweichen und hätte durch bestimmtere Darstellung der tatsächlichen Vorgänge gewonnen. Zeitangaben wie »soeben« und »neuerdings« (344 358 359) sollten in einem statistischen Werke nicht verwandt werden.

M. Pribilla S. J.

Theologie der Exerzitien

Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. I. Band. Von Erich Przywara. 8° (XV u. 256 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 5.60.

Das Ignatianische Exerzitienbüchlein ist seinem geschichtlichen Werden und seinem aszetischen Inhalt nach sorgsam durchforscht

und eingehend dargestellt worden. Ausgiebige Kommentare gewähren einen Einblick in den Sinn der »Geistlichen Übungen«. Keiner hat es aber bisher gewagt, an eine Darstellung der Theologie der Exerzitien heranzutreten. Dazu gehörte der Wagemut von Erich Przywara.

Ein Wagnis erscheint es in der Tat, eine Schrift, die vor allem den Niederschlag der seelischen Erfahrungen und Erlebnisse eines Ringenden und Betenden enthält, auf ihre theologische Grundlegung hin zu prüfen. Die Gefahr liegt nahe, in den Text des anspruchslosen, der Praxis dienenden Büchleins eine Theologie hineinzudeuten. Dieser Gefahr ist der Verfasser dadurch tunlichst entgangen, daß er sich an den Wortlaut eng anschließt und aus der Schau des Ganzen eine getreue theologische Sinndeutung versucht. Die Sprache der Exerzitien öffnet sich als Sprache des »Wortes Gottes« in der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes und »als Ausgewortetsein dessen, was Gott ist, im Wort der Exerzitien, wie es vom ‚Wort Gottes' her sich darstellt«.

Das alte Gebet (Anima Christi), das am Eingang der Exerzitien steht (aber nicht vom hl. Ignatius stammt), ist ein erster Durchblick. Es enthüllt den Hauptinhalt der Exerzitien: das persönliche Bewußtwerden des »Christus lebt in mir«, das Geheimnis des Kreuzes, das Ausgehen von Lob, Ehrfurcht und Dienst zur Göttlichen Majestät, das Münden in Liebe und Dienst der Göttlichen Majestät. Es liegt aber auch darin die Hauptweise der Exerzitien: von Erwägung zu Besinnung, zu Anschauung und Mitleben in den Sinnen, von der Distanz der Erwägung immer tiefer hinein in das Zerbrechen mit dem zerbrochenen Christus, im Herausgehen aus sich selbst zum »ins Innere des Herrn«.

Die Annotationen (Vorbemerkungen), die Titelformel der Exerzitien, und die Zeilen der Voraussetzung zeichnen die besondere Färbung des Grundstiles der Exerzitien: die Übung im Geiste als seelische Disposition, als Auseinandergelegtsein zu Seiner Verfügung in der immer neuen Einrichtung des irdischen Lebens – die Bindung zu Freiheit, indem die auseinandergelegte Seele sich als Einrichtung ihres Lebens erbittet, daß Seine Göttliche Majestät so ihrer Person wie des Ganzen, was sie hält, Sich bediene gemäß Ihrem Heiligsten Willen – die Hilfe zu Abstand vor dem Allein des Dienstes und der Ehre Gottes – die Auswahl zu Preisgabe an den alleinigen Göttlichen Willen in der Liebe. Das Mehr, das den Stil der Exerzitien kennzeichnet, ist das Mehr der »je größeren Liebe«.

In der Behandlung des Principio y Fundamento bietet Przywara eine eigentliche Theologie des Menschen. Der Mensch ist als Leib-und-Geist die Mitte des Seins der Welt, als Mann und Frau die Mitte des schöpferischen Werdens der Welt, als Gemein-Wesen die Mitte der Ordnung der Welt. Diese dreifache Mitte ist er aber als Schnittpunkt sich kreuzender Bewegungen (Leib zum Geist, Geist zum Leib; Frau zum Mann, Mann zur Frau; In zum Über, Über zum In), und er ist nicht nur Kreuzungsschnittpunkt, sondern Riß (Leib gegen Geist, Geist gegen Leib; Frau gegen Mann, Mann gegen Frau; In gegen Über, Über gegen In). Mensch als Mitte, Kreuzung, Riß, – so erscheint er dem wachsenden Realismus der Lebenserfahrung.

Hierin ist der Mensch wesenhaft Geschöpflichkeit. In tiefgehenden Ausführungen erläutert Przywara das Woraus, das Wie und Wozu-hin der Geschöpflichkeit in der Natur, in der Übernatur, in der Erlösung und schließt daraus auf die Grundhaltung der Geschöpflichkeit, die er in der Wahrhaftigkeit, in der Demut und in der Freiheit erblickt.

Geschöpflichkeit als Ausgerufensein aus dem Nichts besagt ein restloses Zu-Gott-hin: Gott zu loben, Ihm Ehrfurcht zu weisen und zu dienen. Das grundlegende Dazu-hin der Exerzitien ist das Dazu-hin zu Gott als lobpreisende, anbetende und dienende Liebe.

Auf diesem Wege erlöst der Mensch seine Seele. Denn als zu erlösendes Geschöpf ist er zu Gott hin und in Gott als zu seinem Heil. Lob, Ehrfurcht und Dienst erweisen sich als Gebetsleben, als Aszese des Aus-sich-heraus, als miterlösendes Erlösungsleben.

Das Dazu-hin des Menschen als Geschöpfes »zu Gott« und hierin »zu seinem Heil« hat seine Auswirkung in das Verhältnis zwischen ihm und den andern Dingen über dem Antlitz der Erde, das sich in einer bestimmten letzten Grundhaltung, der »Indifferenz« ausdrückt. Indifferenz ist nicht ruhender Schwebezustand, sondern freie Bewegtheit zum Ziele hin,

Sehnen und Wählen dessen, was mehr zu Gott hinführt.

Die der Läuterung dienende Erste Woche behandelnd, zeigt der Verfasser den Sinn der besondern und allgemeinen Prüfung des Gewissens, die Gebetsordnung, die eingehalten wird, legt dann die fünf Übungen über Sünde und Hölle dar, die den restlosen Zusammenbruch aller eigenen Größe, alles Bewußtseins davon bedeuten und die Verdemütigung aller hochfliegenden Liebe zur Furcht des unmündigen Kindes und wertlosen Sklaven vor der sinnlich verspürbaren Strafe. Er schließt mit der entsprechenden Anleitung zur Unterscheidung der Geister, die er als Bewegtheit zwischen den Gegensätzen vom guten und bösen Geist auffaßt.

Es ist nur eine lückenhafte Zusammenfassung der reichen Gedankengänge des Werkes, die wir bieten konnten.

Przywara eignet in hohem Maße die Gabe, die scheinbar zerlegten und zerstreuten Ausführungen des Exerzitienbüchleins in eine synthetische Schau zusammenzudrängen. Darin liegt seine Stärke. Wer sein Buch aufmerksam durchbetrachtet, ist überrascht ob der einheitlichen Linienführung, die er in den Exerzitien aufdeckt. Die theologische Grundlegung hält alles zusammen. Natur und Übernatur durchdringen sich. Das oberste Ziel des Lobes, der Ehrfurchtserweisung, des Dienstes der Göttlichen Majestät wirft ein helles Licht in alle Einzelheiten des Exerzitienbüchleins. Wir kennen kein anderes Buch, das eine solche lichtvolle, lückenlose theologische Innersicht der Ignatianischen Geistlichen Übungen gewährt. Insofern wirkt es geradezu befreiend und beglückend. Manche Eigenheit der nicht immer leichten Stilart nimmt man dann gern mit in den Kauf.

Es würde mich nicht wundern, wenn der eine oder andere Leser zur Ansicht käme, daß der konstruktive Aufbau auf die Spitze getrieben wird. In einzelnen Teilen stellt sich dieser Eindruck leicht ein. Wer jedoch das Ganze überblickt, wird dem Verfasser zustimmen, daß die »innere Logik« der Exerzitien sich als diese »Theo-Logik« enthüllt: der »Deus semper maior«, der »je immer größere Gott«, als eigentlicher Logos der Exerzitien – also Theo-Logie.

Die theologische Grundlinie der Exerzitien hat Przywara mit kühnem Schwung und mit hingebender Wahrheitstreue herausgearbeitet.

Ein abschließendes Urteil über das Ganze wird allerdings erst bei Vollendung des grundlegenden Werkes möglich sein. Mögen die folgenden Bände auf dieser theologischen Grundlage weiter aufbauen und den Vollsinn der Exerzitien erschließen.

P. v. Chaftonay.

Seelsorge

Großstadt für Christus. Von Anton Antweiler. 8° (168 S.) München, Kösel & Pustet. Kart. M 3.–

Antweiler gibt zuerst eine reiche Schau sowohl von »Zucht« wie »Un-Zucht« der Großstadt. Er sieht die Gesunden wie das Gesunde daselbst und ebenso die Gegenspieler. Er ist sich bewußt, dabei gedanklich oft zu scheiden und zu schärfen, was im Leben ineinander gehört und fast verfließt. Die Großstadt ist ihm wesentlich für eine Stufe hoher Bildung als der »Lebensform der Mitte«. Darum hat sie auch Anspruch auf wahre, verstehende Seelsorge, »Erziehung durch Seelsorge«. Er faßt deren Grundgedanken in neun Leitsätzen zusammen. Satz 4 sagt dem Seelsorger selbst: »Nicht derjenige Heilige errettet, der mitmacht, sondern derjenige, der zur Tiefe dringt, einfach lebt, schlicht erhebt oder sieghaft mitreißt.« Ein stiller Optimismus durchzieht das gott- und lebensnahe Buch. C. Noppel S. J.

Einführung in die Karitas. Von Constantin Noppel S. J.. 8° (VIII u. 151 S.) Freiburg 1938, Karitasverlag. Geb. M 2.25; Kart. M 1.80.

Die Schrift will eine klare, knappe, sachliche erste Einführung in Geist und Arbeit christlicher Bruderliebe in der besondern Prägung der heute so genannten Karitasarbeit geben. Ohne die äußere Form eines Schulbuches zu tragen, eignet sie sich doch vor allem als Unterlage für die regelmäßigen Besprechungen der karitativen kirchlichen Gemeinde, Vincenzkonferenz usw. Die als Anhang beigefügten Quellennachweise sollen auch dem, der ein eingehenderes Studium beabsichtigt, die Wege dazu zeigen. Die Aufgabe wird gelöst in den Kapiteln: Wesen und Grundsätze, Aufbau der Karitas, Pflege des Karitasgeistes, Arbeitsweise der Karitas, sowie einem Überblick über die Einzelgebiete der Karitas. C. Noppel S. J.

Die Zukunft der Religion. Von Dr. Josef Liener. I. Bd.: Psychologie des Unglaubens. 8° (258 S.) und II. Bd.: Der neue Christ. 8° (340 S.) Innsbruck 1935 bzw. 1937, Tyrolia. Geb. M 7.20 bzw. M 8.60.

Wir haben hier eine Art von Parallele zu dem Buch Pflieglers (vgl. diese Zeitschrift Bd. 132 [1937] 397), das sich mehr an den Religionslehrer wendet, für den Laien. Es geht nicht so sehr um dogmatische Entfaltung des Glaubensgutes, sondern – die Überschrift des I. Bandes spricht es aus – um eine psychologische Hilfe, die auf die Gefahren des Milieus von heute hinweist und alle Verantwortlichen nachdenklich zu machen geeignet ist. Hinter allem, was dort aufgewiesen wird, steht ein lebendiger Seelsorger, der katholisch, gläubig auch in der Verzerrung noch den echten Kern heraushebt und über der Kritik an dem Drüben die eigenen Fehler nicht übersieht. »Kein Mensch glaubt an zu viel Werte. Man darf ihm keinen einzigen schmälern und zerstören, weil gerade dieser zur Rettung aus einer schweren Gefahr für seine Charakterentwicklung sein kann.«

Wenn der II. Band »Der neue Christ« überschrieben wird, so soll das in dem Sinn jenes Menschen sein, der – im Gegensatz zu dem von dem Lebensgefühl der Vergangenheit getragenen – den gottgegebenen Sinn des Heute zu erkennen und zu erfüllen sucht. Naturgemäß werden hier mehr die positiven Anknüpfungspunkte aufgewiesen. So kommt die Rede auf die wieder erwachte Ehrfurcht vor dem Geheimnis, auf die Bedeutung der aufgebrochenen Vitalität, die Sehnsucht nach dem Wesentlichen, dem Ganzen, die Wende zum Objekt und die Rückkehr zu den reinen Ursprüngen dieser. Wir begegnen den Namen der Wortführer der heutigen geistigen Bewegungen und den Leitideen ihrer Systeme. Natürlich darf man keine Auseinandersetzung mit ihnen im Rahmen dieses Buches erwarten, wo es sich darum handelt, ihr Hin-zu- oder Weg-von-Christus dem Nichtfachmann lebendig aufzuzeigen.

Hinter allem steht der Glaube des Verfassers, den er auch auf den Leser zu übertragen sucht, »daß man selbst in dieser Zeit der schärfsten Gesinnungsgegensätze mit der Treue zum eigenen scharf geprägten Bekenntnis die Ehrfurcht vor fremder Überzeugung wohl vereinbar finden kann, und daß über alle Verschiedenheit der Lehre hinweg eine Gemeinschaft des sittlichen Idealismus möglich ist, der zur Führung und Erhebung der Menschheit berufen ist«. Th. Hoffmann S. J.

Recht und Ethik

Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Von Giorgio del Vecchio. Mit einem Geleitwort von Dr. C. A. Emge. 8° (XXIV u. 496 S.) Berlin 1937, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte. M 24.–

Giorgio del Vecchio gehört durch den Umfang seines Schrifttums, als höchst anregender Universitätslehrer, vor allem aber als bahnbrechender Denker der faschistischen Bewegung, zu den bedeutendsten Rechts- und Staatsphilosophen des heutigen Italiens. Sein Lehrbuch der Rechtsphilosophie, aus Vorlesungen erwachsen und in seiner Breite auch noch ganz den Stempel dieser Herkunft an sich tragend, wird hier in Übersetzung der deutschen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es enthält eine längere wissenschaftskritische und methodische Einführung in die Rechtsphilosophie, eine ganz ausgezeichnete geschichtliche Darstellung der verschiedenen Systeme, einen systematischen Teil über die Grundbegriffe: Recht, Erzwingbarkeit, Rechtsquellen, Gesellschaft, Staat und Nation, Staatenwelt, einen Abschnitt über die innere, geschichtliche Entwicklung des Rechtes unter den Menschen von den Uranfängen (Hordenrecht) bis zu den hochentwickelten Formen moderner Gesetzgebung, endlich die philosophische Grundlegung des Rechtes, in der in ruhig sachlicher Auseinandersetzung die verschiedenen Systeme (theologische, historische, utilitaristische Erklärung u. a.) kritisch durchleuchtet werden.

Der übermächtige Einfluß der deutschen Philosophie des beginnenden 19. Jahrhunderts auf die geistige Welt Italiens wird auch in diesem Lebenswerk Del Vecchios deutlich sichtbar, wenn sich auch seine romanische Eigenart und die klassische Schulung römisch-rechtlichen Denkens gegen die allzu zersetzenden Konstruktionen kantischer und ähnlicher Philosopheme zu wehren sucht. Die Übersetzung läßt leider nicht selten die italienische Spracheigenart des Grundtextes allzu stark durchfühlen.

Ivo Zeiger S. J.

Homosexualität und Strafrecht. Von Dr. iur. Rudolf Klare. 8° (172 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. M 7.–, geb. M 8.50.

Die Ergebnisse der auf breitester Grundlage aufbauenden rechtsvergleichenden und rechtsstatistischen Untersuchung sind etwa diese: Weder das alte Strafrecht noch die Neuregelung des § 175 durch die Novelle vom 28. Juni 1935 genügen; es muß schärfer zugegriffen werden. Die aus liberalistischen und individualistischen Zeiten stammende Rechtsauffassung müsse gründlich verlassen und durch die neue, rassisch bedingte Haltung ersetzt werden. Eine Freigabe der gleichgeschlechtlichen Betätigung dürfe nicht kommen; das Vergehen ist als Rassenentartung und Volksschaden schwerstens zu bestrafen, wobei der neue Grundsatz rücksichtslose Anwendung finden soll, daß Strafe nicht in erster Linie Sühne für Schuld, sondern Ausmerzung unwerten Wesens bezwecke; das bisherige Strafmaß müsse nach Umfang und Art bedeutend erhöht werden; auch Homosexualität von Frauen sollte an sich nicht straflos ausgehen, wenn auch wegen der augenblicklichen Sonderlage als Übergangsbestimmung zunächst von einer Strafverfolgung abgesehen werden könnte; alle Erziehungsgemeinschaften ohne Ausnahme sind scharf zu überwachen und zu säubern (S. 118); das Jugendschutzalter müsse auf das 25. Lebensjahr hinaufgesetzt werden; endlich wird ein schnelleres Prozeßverfahren gefordert, unter Ausschluß der Öffentlichkeit, unter Beiziehung eines Sachverständigen (jedoch nicht als Beisitzer). Wenn man von den rechtsgeschichtlichen und rechtsphilosophischen Entgleisungen absieht, verdient das Werk Beachtung und hat dem verantwortungsbewußten katholischen Erzieher mancherlei zu sagen.

Ivo Zeiger S. J.

Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin. Von Dr. Günther Steuer. 8° (128 S.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. M 5.80

Der Verfasser weiß zu dem viel behandelten und manchmal auch mißhandelten Problem der thomistischen Zinslehre einen teilweise neuen Gesichtspunkt aufzuweisen, indem er bei dem scheinbar widersprechenden Verhalten im unbedingten Verbot des Zinsvertrages und der Erlaubtheit gewisser Umwege zum selben Ziel auf zwei Wirtschaftsmodelle hinweist, innerhalb deren sich jeweils eine verschiedene Stellungnahme zum Zinsproblem beim hl. Thomas ergibt: das Modell der stationären und der dynamischen Wirtschaft. Die ältere Theorie der Wirtschaft untersuchte vor allem das Problem der Distribution des Sozialprodukts, und zwar unter gegebenen Daten, d. h. auf Grund einer stationären Wirtschaft mit einfacher Reproduktion, innerhalb der das ganze Sozialprodukt zum Verbrauch kommen soll. In klarem Aufbau, in sorgsamer Aufhellung der tieferen Grundlagen und Voraussetzungen der thomistischen Lehren, in einer selbständigen Auseinandersetzung mit manchen Fehldeutungen der Thomaslehre, z. B. bei Hohoff, und besonders auch in der aufgeschlossenen Haltung gegenüber dem großen mittelalterlichen Scholastiker, wie gegenüber der neueren Wirtschaftswissenschaft erweckt die Arbeit großes Vertrauen. Über die Lehre vom Almosen beim Aquinaten wäre zur Vermeidung von Mißverständnissen Léon Bouvier zu vergleichen (Montréal 1935). Thomas scheint mir auch hinsichtlich der Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes ganz auf seiten des Aristoteles zu stehen. Recht interessant ist unter anderem der Hinweis, daß nach Thomas nur das Risiko, nicht die Arbeit des Schuldners als Quelle des Zinses gilt. »Es ist also der Zins, den der hl. Thomas erlaubt, der Zins der dynamischen Wirtschaft, der Pionierlohn, der Steigerern des Sozialprodukts zufällt.« J. B. Schuster S. J.

Naturwissenschaften

Physikalische Plaudereien. Gegenwartsprobleme und ihre technische Bedeutung. Von Heinrich Konen. gr. 8° (384 S. m. 111 Abb.) Bonn 1937, Buchgemeinde. Geb. M 3.60.

In ihrem Band 13 der belehrenden Schriftenreihe bietet die Bonner Buchgemeinde ihren Mitgliedern eine überaus wertvolle und sicher vielen hochwillkommene Gabe. Der Verfasser dieser »Physikalischen Plaudereien«, der ehemalige Ordinarius für Physik an der Bonner Universität, hat die Eigenart seines Buches durch den Untertitel »Gegenwartsprobleme und ihre technische Bedeutung« gekennzeichnet. Darin liegt schon angedeutet, daß seine Behandlung die »Problematik« der physikalischen Entwicklung unserer Zeit keineswegs außeracht läßt. Sie findet vielmehr

an den einschlägigen Punkten die durchdachte und klare Behandlung eines geistvollen Kenners, der sich in Theorie und Praxis in gleich vollendeter Weise auskennt. Daß trotzdem ein gewisses Schwergewicht auf die Darstellung der technischen Anwendbarkeit und Nutzbarmachung physikalischer Erkenntnisse gelegt ist, kann man nur begrüßen. Einmal kommt dies dem Interesse wohl besonders entgegen, und zum andern ist es die praktische Widerlegung eines heute oft gehörten Vorwurfs, die physikalische Wissenschaft habe sich zu sehr vom Leben und der Gemeinschaft abgesondert und sich durch die Bevorzugung abstrakter und der Allgemeinvorstellung unzugänglicher Gedankengänge in eine Krise gebracht. Demgegenüber ist es Professor Konen gelungen, gerade auch die praktische Seite der von ihm behandelten physikalischen Probleme anschaulich und überzeugend aufzuzeigen. Wer wie Schreiber dieses den Vorzug genossen hat, seinerzeit unter Leitung des verdienten Bonner Hochschullehrers und Direktors des Physikalischen Instituts arbeiten zu dürfen, wird in dem Buche mit dem anspruchslosen Titel mit hohem Genuß die geistreiche Vortragskunst und umfassende Problembeherrschung wiedererkennen, die uns in seinen damaligen Kolloquien in seinen Bann zog. Dabei bleibt aber Konen überall gemeinverständlich in bestem Sinne, gleichviel, ob er über Thermodynamik und Kältetechnik, über Zeitbegriff und Präzisionsuhren, über Meßkunst und den Kampf um die 6. Dezimale, über die Fahrt zum absoluten Nullpunkt, über Strahlungen und Ströme »plaudert« und doch im besten Sinne doziert. Er hat aus seiner Lehrerfahrung heraus den Vorteil, zu wissen, wo die Verständigungsschwierigkeiten für den Laien auf physikalischem Gebiete liegen, und wird darum auch für diesen nie zu »hoch« oder gar langweilig, sondern erzwingt seine geistige Mitarbeit.

Einen besondern Vorzug des Werkes möchten wir in der starken Betonung des Wirkens der Forscherpersönlichkeit sehen. Die Bilder der großen Träger der physikalischen Fortentwicklung zieren in guten Wiedergaben, meist nach Originalen des Deutschen Museums in München, das Buch, ein Anhang biographischer Notizen ergänzt die Charakteristik.

Wir hoffen, daß Professor Konen seine im Vorwort ausgesprochene Absicht, auch die hier noch übergangenen Teile der Physik, darunter so wichtige und ihm besonders vertraute, wie die Spektroskopie, die Optik und Kernphysik, darzustellen, bald verwirklichen kann. A. Maring S. J.

Einführung in die Vergleichende biologische Anatomie der Wirbeltiere. 2. Bd.: Biologische Anatomie der Ernährung. Von Hans Böker. 8° (XI u. 258 S. m. 260 Abb. im Text) Jena 1937, Gustav Fischer. M 13.50, geb. M 15.–

Böker hat die »reine« Anatomie zur »biologischen« Anatomie und damit wieder zu einer Wissenschaft des lebenden Organismus im Sinne der Ursachenforschung gemacht. Dies große Verdienst haben beim Erscheinen des 1. Bandes berufene Kritiker, wie Dabelow, Diebgen, Nauck, Rensch, H. Schmidt, Stöhr, Wolff u. a., mit gebührendem Lob anerkannt. Das große Tatsachenmaterial, das Böker zusammentrug, läßt deutlich erkennen, daß selbstverständlich alles kontingente »Sein« determinierende Wirkursachen voraussetzt, daß aber physikalisches und biologisches »Geschehen« nur dort möglich ist, wo Unbestimmtheiten und Freiheiten durch fortgesetztes Eingreifen von Wirkursachen immer von neuem im Sinn der Ganzheit »determiniert« werden. Das ist doch die naturphilosophische Grundlage jeder Naturforschung. Wo nichts mehr zu »determinieren« ist, hört jedes »Geschehen«, jedes Leben auf. Leben ist Beharren im Fließen, Fließen im Beharren. Dies Zusammenspiel von Passivität und Aktivität, die korrelative Verschiebung von Gestalt und Funktion exakt zu beobachten, wirkursächlich zu zergliedern, die Gesetzmäßigkeiten zu finden, phylogenetisch gewordene Gestalten hypothetisch abzuleiten, das sind die hohen Ziele, denen Böker zustrebt. Um zum Verständnis des Ganzen zu kommen, »müssen wir vergleichen, müssen die Vorgänge der Vergangenheit bis zu den Möglichkeiten der Zukunft durchzudenken lernen. Nicht nur physiologisch-anatomisch, sondern genetisch-konstruktiv muß die Forschung auch hier vorgehen« (S. 1).

Das Materialobjekt des 2. Bandes ist die »Biologische Anatomie der Ernährung«, also das Aufsuchen und Erkennen, das Ergreifen und Zerkleinern, das Schlucken und Auswerten der Nahrung im Stoffwechsel, unterstützt von der Atmung und Wirkstoffen, vollzogen im Dienst des Ganzen, gesteuert vom sympathischen, parasympathischen und zentralen Nervensystem.

Eine Fülle fesselnder Tatsachen in genetischer Deutung. Böker hält Tatsachen und Hypothesen klar auseinander. Kritikern des 1. Bandes, die ihm Verwertung von Hypothesen zum Vorwurf machen, antwortet er mit vollem Recht, daß die Wissenschaft »keinen Schritt vorwärts machen kann, der nicht zuerst durch eine Hypothese abgesteckt wäre. ««Wir freuen uns schon auf den Schlußband (3. Band)).

F. Rüschkamp S. J.

Der Vogel und sein Leben. Von Bernard Altum. gr. 8° (293 S. m. 10 Bildern u. 8 farb. Tafeln) 11. Aufl. Paderborn 1937, Schöningh. Geb. M 5.20.

Die erste Auflage dieses Buches vom Jahre 1868 und die rasch folgenden Neuauflagen machten seinerzeit großes Aufsehen. Altum wagte es, in der Blütezeit der vulgären anthropomorphen Tierdeutung von eingegebenen »Instinkten« zu reden, von Zielen und Zwecken in der Natur. Man konnte ihn nicht gut totschweigen, da er als vorzüglicher Kenner des Vogellebens allgemein bekannt war. Es ist sehr zu begrüßen, daß das Buch immer auf der Höhe der Wissenschaft gehalten wurde auch nach dem Tode des Verfassers. Das geschieht aber kaum im Texte selbst, um die erfrischende, naturwüchsige Art der Darstellung zu wahren. Was geändert werden mußte, steht in Anmerkungen oder wird gelegentlich vermerkt; was an tatsächlicher Erweiterung unseres Wissens dazukam, steht in einem eigenen Anhang.

Altum hat aus Reaktion gegen die anthropomorphe Auffassung des Tieres durch A. Brehm und andere die Selbstbetätigung des Vogels etwas zurücktreten lassen. Auch trug er zuviel Nützlichkeitsfinalität in die Natur hinein. Es gibt auch Eigentümlichkeiten der Vögel, die nur den Ausdruck einer bestimmten Organisationsstufe des tierischen Lebens bedeuten und keinerlei »Nutzzweck« haben. Diese Korrektur kann aber jeder Leser leicht selbst vornehmen. Die Harmonie zwischen dem Vogel und der auf ihn bezogenen Umwelt ist ganz überzeugend dargestellt. Das Buch kann auch heute noch als »klassisch« gelten.

K. Frank S. J.

Literatur

Das Stundenglas. Reden, Schriften, Tagebücher. Von Hermann Stehr. 8° (325 S.) Leipzig o. J., Verlag Paul List. Geb. M 5.50.

Was ein Dichter neben seinem eigentlichen Werk schreibt und veröffentlicht, was ihm aus den Auseinandersetzungen und Begegnungen des Tages zukommt, was er bei Gelegenheiten von Feiern und Unterredungen im kleineren Kreise äußert, kann einen wesentlich ergänzenden Beitrag zu dem Bilde geben, das wir aus seinem Werke haben. Das gilt auch von diesem Sammelband, der in bunter Reihe Stücke von 1910 bis 1935 enthält. Die Vielfalt und das Widersprechende des Grafschafters ist so sehr in ihnen, daß fast jedes Stück uns hindert, ein anderes oder eines der großen Werke Stehrs als gültige Formel seines Lebens zu nehmen. Vom dem Darwinismus verschworenen jungen Lehrer des 19. Jahrhunderts, der erbittert mit dem Pfarrer kämpft, bis zum greisen Dichter, der 1928 beglückt ist von der freien geistigen Weite, die er beim Besuch eines »höheren kirchlichen Würdenträgers« erfährt, ist ein hartes kämpferisches Leben in diesem Buch bezeugt. Und auch ist bezeugt, daß niemals lebendiges Christentum als Anspruch des Absoluten dem Dichter entscheidend begegnet ist, wohl aber Gerhart Hauptmann.

H. Kreutz S. J.

Das irdische Abenteuer. Von Friedrich Deml. 8° (192 S.) Freiburg 1937, Herder. Leinen M 3.60.

Die neun Erzählungen greifen immer wieder anders gewendet die Frage auf nach jenen Mächten, die das Handeln, das politische und das bürgerliche, der Menschen in der Zeit bestimmen. Sei es, daß wir miterlebend hineingestellt werden in den Augenblick der Entscheidung, oder daß wie in der Versuchung des Kaisers Napoleon unsichtbare Heere noch einmal die Vergangenheit zur Versuchung werden lassen, oder in Bismarcks Sterben das gelebte Dasein vor dem Ende sich zur Rückschau anmeldet. Die zu Beginn stehende Kleistnovelle stellt den Gegensatz Nord-Süd zur Entscheidung für den Dichter auf und die Landschaft von Veitshöchheim löst die starre Strenge. »Das Wunder von Weltenburg« und die zum Schluß stehende »Fränkische Fuge« bringen das Süddeutsche zu neuem Erleben. Gestalten wie die Heinrichs II., Cromwells, Napoleons, Bismarcks und auch Ludwigs II. bringen die Entscheidungen in die Gebiete des Staatsmännischen. Mit dem Bekenntnis zum

Deutschen verbindet sich jener geheimnisvolle Zug zum Dämonischen, Hintergründigen, Visionären, der zum Thema wird in der »Heimkehr des Gottlosen« und »dem doppelten Leben«. In der »Fränkischen Fuge« heißt es: »Aber weil das derbe Leben / Dennoch recht behält, das Lied der Gottheit / Nur durch Widerspruch und Wolken leuchtet, / Reckten wir aus der Zerknirschung / Uns empor und folgten gläubig / Der Geschöpfe Spur, die ohne Frage / Atmen und vom Keim zum Kerne reifen.« In dieser Herbheit, die auch der Sprache sich mitteilt, bricht einige Male das Mütterliche hervor, das eigentlich Lösende aber erscheint in das milde Licht einer zeitentrückten Schicksallosigkeit getaucht. H. Fischer S. J.

Das fehlende Kapitel. Roman von Paul Neubauer. 8° (475 S.) Amsterdam-Leipzig 1937, Tiefland-Verlag. Geh. M 3.80

Marco Polo, Weltkrieg, Brand von Löwen, Englands Indienpolitik, Gandhi sind in diesem Roman zu einem abenteuerlichen, immer spannenden Gemisch zusammengefügt. Neubauer fehlt es nicht an Phantasie, auch nicht an einem sittlichen Leitgedanken, der die Beziehungen der Menschen regeln soll. Das Dämonische im Menschen muß durch eine höhere seelische Macht überwunden werden. Diese hat zwar Ähnlichkeit mit der christlichen Anschauung, ist aber im Grund doch buddhistischer Prägung. H. Becher S. J.

Die Glasbläser-Trilogie. Von Georg Rendl. (I. Menschen im Moor; II. Die Glasbläser; III. Gespenst aus Stahl.) 8° (252; 353; 300 S.) Salzburg-Leipzig 1935/37, Anton Pustet. Brosch. je M 3.60; Leinen je M 4.80.

Im Salzburgischen nahe der bayerischen Grenze wird die Glashütte gebaut, die Moorlandschaft wird urbar gemacht, die Menschen im »Bürmoos« wachsen und halten zusammen. Und eigentlich sind es die Dinge selbst, deren innere Gesetze sich entfalten, die geachtet sein wollen, die Antlitz der Umwelt und des Menschen prägen. Schon nach einer Generation macht sich das Andere bemerkbar: gerade das, was diese Menschen zusammenrief und -fügte, die Arbeit des Glasblasens und ihre menschenkraftzerstörende Leistung bricht in das naturhaft bewahrte Menschtum ein. Aber nicht dieses oder das drohend sich erhebende Gespenst der Maschine ruft den Untergang herbei, sondern – hier wohl nicht eigentlich glücklich gefügt – das Schicksal des großen Krieges und seine Folgen. So werden diese Menschen schließlich nicht zerstört oder überwunden von etwas, nach dessen Sinn es sich zu fragen verlohnte. Über den Erscheinungen der Dinge und Menschen steht die gütige und menschenfreundliche Gestalt des tatkräftigen und klugen Schöpfers, hier Herr Pfeil genannt; auch er achtet die Dinge, ohne von ihnen geknechtet zu werden, er hört auf ihre Stimme und die Stimme des eigenen reichen Herzens, doch schließlich ist auch er nur einer von denen, die um den Glasofen stehen, in geduldigem, gespanntem Warten, ob der Fluß gelingen wird, während die Dinge ringsherum ihre großen gespenstigen Schatten werfen.

Rendl vermag die große Ruhe und einfache Klarheit seinem Werk mitzuteilen, weil er aus den unverbrauchten Kräften des Volkes lebt, und aus den Erfahrungen der eigenen Seele schöpft. Wie Ende und Anfang sich berühren, unter diesem Sinnbild wird hier das Werden und Unvollendetsein der Geschöpfe deutlich. Für den Menschen, der am Ende des Zerstörten wieder zum Anfang gelangt, besagt das nicht müden Verzicht, er bewahrt aus dem Unvollendetsein heraus sich die Jugend. Das in dieser Triologie verborgene Einfache und naturhaft Klare, mehr als einmal und nicht nur zufällig an Stifter gemahnend, bestätigt den Glauben an den Dichter. H. Fischer S. J.

Die Pflegegeschwister. Roman. Von Hildur Dixelius. 8° (199 S.) Berlin 1937, Wichern-Verlag. Geb. M 3.50.

Johan und Elin sind beide Pflegekinder des alten, harten, jähzornigen Kronvogts, der das junge Leben beider immer schwerer belastet. In einer Winternacht geschieht die Tat, durch die der Roman eine Geschichte des unruhigen Gewissens wird. Des Kronvogts Tod ist teils Unglück, teils Notwehr, teils Verzweiflungstat Johans. Elin wird einzige Mitwisserin. Aus der Sehnsucht nach gegenseitiger Geborgenheit wird ihre Ehe. Aber das böse Gewissen bleibt und wandert zwischen beiden hin und her. Elin liebt nicht wirklich als Frau. Die Ehe zerfällt ganz, als eine junge Fremde ins Dorf kommt. Auch sie betäubt Johans Gewissen nicht. Erst das Geständ-

nis vor Gericht und das Zuchthaus bringen die Lösung.

Obwohl an entscheidender Stelle Elin »Gottes Gnade in Jesus Christus« erfährt, ist das Problem des Romans nicht religiös – der Mensch steht niemals als Schuldiger vor Gott –, sondern rein psychologisch gefaßt und dargestellt. So überfüllt ist der Roman mit Psychologie, daß seine Menschen tief von innen her ungesund erscheinen und seine Sprache müde ist.

H. Kreutz S. J.

Dichterinnen des heidnischen Altertums und der christlichen Frühzeit. Übertragen und eingeleitet von Helene Homeyer. Mit vier Tafeln. 8° (110 S.) Paderborn, Schöningh. M 1.60, geb. M 2.80.

Das schön ausgestattete Bändchen umfaßt ungefähr vollständig alle sicher überlieferten Schöpfungen, lyrische und epische, von Sappho bis zur fränkischen Dichterin Dhuoda im 9. Jahrhundert n. Chr. Die sehr gute Übertragung der auf uns gekommenen Werke dieser fünfzehn Frauen geben uns einen einzigartigen Beitrag zur großen abendländischen Zeitenwende. Sie zeigen etwas von ihrer inwendigen Seite, die hinter den religiösen Auseinandersetzungen und politischen Wandlungen verborgen liegt. Dazu trägt sehr bei die knapp und gut gearbeitete Einleitung, die den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und Überblick bietet. Den Abschluß bilden sorgfältige Anmerkungen und Literaturangaben. Außerdem werden die jeweiligen Übertragungen durch biographische Angaben eingeleitet, die oft zu sehr eindrucksvollen Lebensbildern werden.

H. Kreutz S. J.

Heiligenleben

Der hl. Karl Borromäus. Sein Leben und sein Werk. Von Cesare Orsenigo, Apostolischer Nuntius. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Gottfried Brunner. 8° (416 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 7.60

Dem überragenden Reformator wurde in dieser Biographie ein bedeutendes Denkmal gesetzt. Der hochwürdigste Verfasser, wie kein anderer zu diesem Werk berufen, hat zusammengefaßt, was alte Biographen, neuere und eigene langjährige Forschung und pietätvolle Einfühlung uns über den großen heiligen Kardinal sagen wollen. So ist ein umfassendes, grundlegendes Werk entstanden. Manche Ungenauigkeit und Schiefheit alter Biographen wurde behoben, neue wertvolle Ergänzungen und Deutungen gegeben. Wenn die in den 26 Kapiteln mit gewissenhafter Treue dargestellten Erlebnisse, Taten, Beziehungen dieses großen Mannes in einzelnen Partien etwas ermüdend wirken, dann liegt der Grund nicht in der Darstellung, sondern in der unerschöpflichen Fülle dieses einzigartigen Lebens. Der Verfasser hat die vielen Einzelheiten zu einer lebendigen Einheit zusammenwachsen lassen und hat uns so ein getreues Bild des heiligen Kardinals geschenkt. Sehr befriedigend ist der glückliche Versuch, den Heiligen nicht fertig hinzustellen, sondern seinem Werden ehrfürchtig, ehrlich-offen und mit tiefem Verstehen für das unverfälscht Menschliche und nicht von Anfang an Vollendete nachzugehen. Ohne daß der Versuch gemacht wird, den Heiligen als Wunder der Gnade zu zeigen, erlebt man staunend die Übermacht der Gnade und den Heroismus eines edlen, sich verzehrenden Priesterherzens. Die gelegentlich eingestreuten erbauenden und belehrenden Anwendungen bleiben feinfühlig und in bescheidenen Grenzen, geben dem Buch eine volkstümliche Note, nehmen ihm aber nicht den Charakter einer grundlegenden, historisch, psychologisch und aszetisch bedeutsamen Biographie. O. Pies S. J.

Geheiligte Landschaft

Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Von Georg Schreiber. gr. 8° (40 S. mit 4 Abb.) Düsseldorf 1937, Schwann. Kart. M 1.50

Kaum hat der Verfasser sein umfangreiches Buch »Deutschland und Spanien« (vgl. diese Zeitschr. 131 [1936] 192 ff.) geschrieben, veröffentlicht er wieder eine Fülle von Tatsachen, durch die die Sakrallandschaft des Abendlandes bezüglich der Gebiete Katalonien, Rhein und Donau und die entsprechenden Verbindungslinien näher ausgezeichnet werden. Der Begriff der Sakrallandschaft wird durch Schreiber theoretisch näher definiert und seine Brauchbarkeit im Beispiel erhärtet. Es ergibt sich für uns eine klarere Anschauung vom Pulsschlag des geistigen Lebens, das Fremdes aufnimmt, in Eigenes verwandelt und dadurch reicher wird. H. Becher S. J.

Armenien in der Bibel. Von Vahan Inglisian. 8° (XX u. 102 S.) Wien 1935, Verlag der Mechitaristen-Kongregation. M 3.50.

Diese mit anerkennenswertem Fleiß und unter Benützung oft weit entlegener Literatur verfaßte Schrift behandelt zwar nur einige nebensächliche Fragen der Bibel und hat daher auch nur für einen kleinen Kreis wissenschaftlicher Leser besonderes Interesse. Aber zwei ihrer Ergebnisse dürften doch für jedermann wissenswert sein, nämlich einmal, daß der 1 Mos. 8, 4 als Landungsplatz der Arche Noes angegebene Ararat mit Recht in dem armenischen Taurus-Masius-Gebirge gesehen wird, dann aber auch, daß die alttestamentliche Überlieferung über den alten Orient, wie sich hier wieder bestätigt, viel besser Bescheid weiß, als eine oberflächliche Kritik oft annimmt. H. Wiesmann S. J.

Hinweise

Das Priestertum als Stand und der Laie. Von Paul Simon. 8° (81 S.) Salzburg 1937, A. Pustet. Geb. M 2.90; S 4.90.

Die kleine zeitgemäße Schrift geht der Geschichte des Priestertums als »Stand« nach und zeigt, daß eine solche Entwicklung an sich in keiner Weise zu einer Art »Kaste« führte. Wo tatsächlich unter dem Einfluß des Geistes der Zeit ehrlich zugegebene Spannungen zwischen Laien und Klerus sich gebildet haben sollten, vermag vor allem das Ernstmachen mit dem Bild vom Leibe Christi die Einheit neu zu schaffen.

Verborgene Gottheit. Von Dr. E. Stakemeier. 8° (120 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart M 1.60.

Das Büchlein kündet in einer auch dem Nicht-Fachtheologen verständlichen Form von der Tatsache, daß die Menschenseele nun einmal nicht loskommt von dem, der die Unruhe zu Ihm in sie hineinschuf. Davon sprechen nicht nur Thomas von Aquin, deutsche, spanische und englische Mystiker, die zu Wort kommen, sondern auch Menschen wie Goethe und Nietzsche, selbst da, wo sie ablehnen.

Glaubensfreude. Von Joseph Beeking. 8° (120 S.) Innsbruck u. Leipzig 1937, Rauch. Kart. M 1.20.

Das Bändchen will an die Quellen christlicher Freude heranführen. Entsprechend der Vielzahl all der Quellen hat es von vielem zu sprechen: von Innerlichkeit, Gebet, Bußsakrament und Eucharistie, Charakterschulung und religiöser Vertiefungsarbeit. Die knappen lebendigen Hinweise sind verbunden mit dankbar zu begrüßenden Literaturangaben für die, welche weiter suchen wollen.

Das Schönste, was es gibt. Von Klemens Tilmann. 8° (38 S.) Regensburg 1937, Fr. Pustet. Kart. M -.90.

Wie man die alten wesentlichen Wahrheiten dem Menschen von heute, auch, aber nicht nur dem Kinde, lebendig vorlegen kann, wie sich dafür dem gläubigen Auge auch heute noch im Alltag Bilder und Vergleiche aufdrängen, zeigt uns hier einer, von dessen Begabung wir wohl noch mehr hoffen dürfen. Man lese nur gleich die erste Geschichte »Von einem Erlebnis mit meinem Hund und von den ersten Menschen«, um des Geheimnisses wieder einmal innezuwerden, wie das Gottesleben auf die Erde kam.

Kindsein. Von Berta Kiesler. 8° (144 S.) Regensburg 1937, Fr. Pustet. Kart. M 2.20.

Von überallher kann man in die Geheimnisse der Glaubenswelt eindringen. Die Verfasserin geht dem »Kindsein«, wie es der Herr bei Matth. 18, 3 uns nahelegt, nach, um aufzuweisen, was alles an Herrlichkeiten gegeben ist, wenn man den Anruf zum Kindsein nicht im sentimental-moralisierenden, sondern im seinsmäßigen Sinn nimmt und Gesichtspunkten nachsinnt, wie: »dasein - sich lassen - auftun - schauen - langen - tief atmen - ruhen.« Das alles im Anschluß an eine Begegnung mit einem kleinen Kind im Wagen nach einem gar »ungesammelten« Tag in der Stadtbahn. Th. Hoffmann S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Ailinger, A., S.J., Maria aller Gnaden Mittlerin? 12° (32 S.) Kirnach-Villingen 1938, Verlag der Schulbrüder. 0.25 M.

Ammannn, A., S.J., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. [Das östl. Christentum H. 6/7.] 8° (160 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Kart. 8.60 M.

Balthasar, H. U. v., Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. kl. 8° (570 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 8.40 M.

Bilder zur Bibel. Das Wort der Heiligen Schrift dargestellt in Meisterwerken der Kunst. 1. Lieferung Ostern. (Hrsg. von G. Schiller.) 4° (16 S. und 16 Tafeln.) Berlin 1938, Atlantis-Verlag. 2.50 M.

Bogler, Th., O.S.B., Tagebuch einer Frankreichfahrt. kl. 8° (120 S.) Köln 1938, Bachem. Kart. 2 M.; geb. 3 M.

Braun, H., Der namenlose Gott. Geläuterte Gotteserkenntnis. kl. 8° (236 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. 4.50 M.

Browe, P., S.J., Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. [Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. IV.] gr. 8° (230 S.) Breslau 1938, Müller & Seiffert. 12 M.

Buschan, G., Kulturgeschichte Japans. 8° (278 S. und 53 Tafeln.) Wien 1938, Bernina-Verlag. Geb. 7.50 M.

Descoqs, P., S.J., Le Mystère de notre Elévation surnaturelle. kl. 8° (136 S.) Paris 1938, Beauchesne. 12 Fr.

Gensert, G., S.J., Liebe Deine Kirche. 2. Aufl. 12° (48 S.) Mainz 1938, Schmidt. 0.35 M.

Gindele, C. und M. Loebenstein, Der Gregorianische Choral in Wesen und Ausführung. 8° (178 S.) Oranienburg 1936, Verlag „Das Innere Leben". 4.80 M.

Glasenapp, H. v., Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. gr. 8° (VII und 72 S.) Halle 1938, Niemeyer. 5.40 M.

Grimm, A., O.M.C., Mutter Maria, lehre uns! 32 volkstümliche Maibetrachtungen für Lesung und Predigt. 8° (244 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Kart. 3.50 M.

Hechelmann, A., S.J., Nordisches Christentum nach Snorris Königsbuch. kl. 8° (158 S.) Kevelaer 1938, Bercker. Geb. 3.80 M.

Hello, E., Welt ohne Gott. kl. 8° (246 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 5.80 M.

Herders Laien-Bibel. Zur Einführung ins Bibellesen. gr. 8° (XXIII und 1035 S.) Freiburg 1938, Herder. 10 M.

Holzmeister, C., Kirche am Werk. Vorträge über Not und Leistung der Kirche in der gegenwärtigen Welt. kl. 8° (202 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Kart. 3 M.

Kamm, P., Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen. 8° (479 S.) München 1938, Reinhardt. 6.80 M.

Kierkegaard, S., Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen. (Deutsch von Th. Haecker.) kl. 8° (196 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 5.50 M.

Die kirchlichen Kunstdenkmäler der Stadt Trier mit Ausnahme des Domes. Lex. 8° (512 S. mit 346 Abb.) Düsseldorf 1938, Schwann. 5.30 M.; geb. 6.80 M.

Koch, A., S.J., Homiletisches Handbuch. I. Abteilung Homiletisches Quellenwerk. 2. Bd. Die Lehre vom Gottesreich der Kirche und vom Gottesleben der Gnade. gr. 8° (500 S.) Freiburg 1938, Herder. 9.20 M., geb. 11.40 M.; bei Subskr. 7.80 M., geb. 9.60 M.

Koch, H., Virgo Eva — Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche. 8° (115 S.) Berlin 1937, Gruyter. 6.20 M.

Kriebmann, A., Kleine Kirchenmusikgeschichte. kl. 8° (134 S.) Stuttgart 1938, Schultheiß.

Lapchine, J., La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe I. und II. gr. 8° (40 und 42 S.) Prag 1937, Université Libre Russe. 7 und 10 Kc.

Der Lateiner. Blätter für Freunde der alten Sprache in neuer Zeit. I. Bd. 1. Heft. 8° (40 S.) Bonn 1938, Dümmler. Einzelheft 1.67 M.

Le Fort, G. v., Die Magdeburgische Hochzeit. kl. 8° (346 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag. Geb. 5.50 M.

Marchant, H. P., Überwundene Vorurteile. Ein Laie erblickt die Kirche. kl. 8° (148 S.) Waldshut 1938, Benziger. Kart. 2.70 M.; geb. 3.50 M.

Mechow, K. v., Leben und Zeit. Aus dem Land Oberösterreich. kl. 8° (154 S.) Freiburg 1938, Herder. 2.80 M.; geb. 3.80 M.

Mereschkowski, D., Franz von Assisi. (Deutsch von E. Kaerrick.) kl. 8° (300 S. und 8 Tafeln.) München 1938, Piper. Geb. 5.80 M.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Viermonatsschrift des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. 8° (96 S.) 1. Jahrgang. 1. Heft. Münster 1938, Aschendorff. Jährlich 7.50 M.

Moreau, H. d., O.S.B., Hildebrand de Hemptinne erster Primas des Benediktinerordens 1849—1913. (Deutsch von H. Kiene O.S.B.) 8° (136 S. und 6 Tafeln.) Beuron 1938, Beuroner Kunst-Verlag.

Nink, C., Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. 8° (400 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 18.50 M.

Perier, P., Le Transformisme l'Origine de l'homme et le dogme catholique. kl. 8° (328 S.) Paris 1928, Beauchesne.

Pfliegler, M., Dokumente zur Geschichte der Kirche. 8° (472 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. 7.20 M.

Przywara, E., S.J., Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. I. Bd. Anima Christi, Annotationen, Fundament, Erste Woche. gr. 8° (XV und 256 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 5.60 M.

Schwarzenbach, J., Der Dichter des zwiespältigen Lebens François Mauriac. 8° (330 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. Kart. 4.20 M.; geb. 5.20 M.

Silvestre, Ch., Franz und Isabelle. Ein ländlicher Roman. kl. 8° (160 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 3.80 M.

Stifter, A., Der Waldgänger. [Deutsche Bergbücherei Bd. 27/28.] kl. 8° (155 S.) Graz 1938, Styria. Kart. 2 M.

Vignon, P., Le Saint Suaire de Turin. 4° (240 S. mit 92 Abb.) Paris 1938, Masson. 100 Fr.

Ziegler, A., Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. [Das östliche Christentum H. 4/5.] 8° (160 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Kart. 6 M.

Kosmischer Rausch – als neue Religion?

D. Dr. G. Siegmund.

Aus vielen verschiedenen Quellen fließt heute eine neue Religiosität zusammen, deren Wasser in sich noch ziemlich getrübt von den Wirbeln der Zeitkämpfe, doch vielfach unvermischt nebeneinander laufen, eine Religiosität, die ihre mannigfach schillernde und uneinheitliche Art nicht als Mangel, sondern als gegensatzumfassende Weite ausgibt, die überdies den stolzen Anspruch erhebt, geläuterte Form der Frömmigkeit zu sein, einen Durchbruch echten flutenden Lebens darzustellen, dadurch die ausgelebten »totgefahrenen Formen des Konfessionalismus« zu überwinden und selbst die Religion der Zukunft zu werden.

Den Anspruch begründen soll ein doppelter Hinweis. Die Überlegenheit der als Morgenrot aufziehenden neuen Religion wird einmal darin gefunden, daß sie nicht nach Versagen vor den drängenden Kräften der diesseitigen Welt feige der Wirklichkeit dieses Lebens entflieht, einer jenseitigen Trugwelt zum Opfer fällt und eine Illusionserlösung in einer Hinterwelt erwartet, vielmehr in gesundem Ausharren treu bleibt dieser Erde und ihrem Leben, die allein noch Gegenstand menschlicher Andacht sein dürfen. Es erstehen die Theologen des Lebens, die schon Comte kommen sah, die den Beruf in sich fühlen, das diesseitige Leben zum Gottesdienst der Menschheit zu gestalten. Als ihre Priester gelten Nietzsche, George, Rilke und Stehr. Weitgehend haben sie die dem Christentum entstammte sakrale Sprache beibehalten, aber deren religiöse Ausdrücke in eigenwilliger Weise neu sinnerfüllt und verweltlicht.

Zum zweiten ist diese neuerstehende Religiosität davon überzeugt, daß sie das der Frömmigkeit Nachträgliche auflöst zu Gunsten des Ursprünglichen, daß sie alle Verholzung des religiösen Erlebens in Kult, Dogma und Kirche wieder rückgängig macht und dafür auf die Stimmen der Mütter des Lebens hinablauscht, die aus geheimnisvollen Tiefen heraufdringen, sei es den Tiefen des Ungegebenen oder des Unbewußten. Die Zeitströmung, die gegen den Intellekt zu Eros und Intuition strebt, glaubt an eine welthistorische Rückkehr zu der ursprünglichen Bewußtseinslage des Menschen. Nach Sprengung der zu engen Schranken des tyrannischen Intellektes soll der von seinem Ur-Instinkt ins überhelle Bewußtsein abgeirrte Mensch zur Sicherung des gesunden kräftigen Instinktes zurückkehren. Der hochgezüchtete Geist habe nur eine Entartung des vital-instinktsicheren Menschen, einen Verfall, eine Erkrankung des Menschen-Wesens bedeutet.

Aus der Überbetonung des individuellen Bewußtseins mit seinen Möglichkeiten freiester Willkür werden jene Spannungen mit dem kollektiven Unbewußten hergeleitet, in dem sich die Erfahrungen von Generationen verdichtet

haben; Spannungen, die ihren Ausdruck in der Neurose finden. Solange das bewußte Handeln noch keinen hohen Helligkeitsgrad erlangt hatte, blieb es in seinen Funktionen abhängig vom kollektiven Unbewußten und seinen Affekten, bewahrte so eine primitive seelische Gesundheit, die verloren ging, sobald durch die Unangepaßtheit des Hell-Bewußtseins die Leitung durch den Trieb zerstört wurde. In jenen vorbewußten Tiefen wird auch die echte Religiosität gesucht (C. G. Jung).

Bereits Nietzsche sprach den Gedanken aus, daß der Geist eine Entartung des Instinktes sei, und bestimmte durch diese Äußerung die Richtung vieler Gegenwartsdenker. Der sprühende Aphoristiker brauchte sich um Selbstwidersprüche nicht zu kümmern, auch nicht darum, daß aus seiner »großen Leidenschaft« der Geist nicht zu entfernen war, ohne diese große Leidenschaft in sich aufzuheben. Mochte er sich noch so geistfeindlich gebärden; erst der Geist macht den Trieb zur großen Leidenschaft Nietzsches. Seine Gedanken sind wie ein großer Steinbruch, in dem die Blöcke in buntem Wirrwarr durcheinander liegen. Seine Epigonen freilich mußten diese Blöcke sondern, passende auswählen, andere ausscheiden, um daraus einen »systematischen« Bau zu gestalten.

Zum beredten Anwalt und Systematiker dieser durch Nietzsche stark beeinflußten Zeitströmung ist Ludwig Klages in seinem vielbändigen umfassenden Werke »Der Geist als Widersacher des Lebens« geworden. Geist ist ihm im Unterschied zu Nietzsche und Jung nicht nur entarteter Instinkt, übergroße Helle des vitalen Vorbewußten, vielmehr ein Eigenwesen, das die grundsätzliche Besonderheit des Menschen ausmacht, das aber wie ein Messer in das Mark des Lebensbaumes eingedrungen sei und dieses ertöte. Ähnlich wie Rousseau geht er dem erträumten Ideal des Menschen der Vorzeit nach, des »pelasgischen Menschen«, der noch ohne Störung vonseiten des Geistes her »in der Wirklichkeit der Bilder« lebte, unmittelbar in dem chaotisch flutenden Urgrund orgiastischen Lebens eingetaucht war und darin mitflutete – bis der Geist gewalttätig eingriff, den Menschen ans Ufer der großen heiligen Lebensflut spülte, ihn auf sich selbst stellte und ihn im Gegensatz zum Leben erstarren machte. Zur Beseitigung dieser Störung aufzurufen wird Klages nicht müde. Zurück in die Lebensflut, die zugleich absoluter Urgrund ist, soll der Mensch tauchen, von neuem den entgeisteten Rausch endlosen Wechsels im Schauen der Bilder erleben, in jedem Augenblick eine Ewigkeitsfülle. Dadurch »erlebt« er »Gott«, wird im Vitalrausch des »werdenden Gottes« inne!

So funkelnd neu sich diese heute erstehende Religiosität auch gelegentlich gibt, dem tiefer Blickenden entgeht es nicht, daß sie im Grunde durchaus nicht neu ist, oft genug nichts anderes als eine Verwässerung und Vergröberung alter Gedanken, die vereinfacht sind, um zugkräftig zu wirken. So kann geistige Auseinandersetzung nicht umhin, von Zeiterscheinungen zu den Wurzeln zurückzugehen, hier die ursprünglichen Kräfte zu fassen, mit ihnen sich zu messen und so die nötige Entscheidung herbeizuführen. Bewußt knüpft Klages an zwei große geistige Erscheinungen an: die Romantik und Nietzsche. Vor mehr als drei

Jahrzehnten wies Karl Joel in einer umfassenden und feinsinnigen Analyse die Verbindungsfäden, die von der Romantik zu Nietzsche laufen, auf, wiewohl zwischen Romantik[1] und Nietzsche ein nicht zu verkennender Stimmungsumschlag liegt, der aber doch innerhalb des romantischen Lebensgefühles selbst bleibt. Beim Lesen dieser heute wieder zeitgemäßen Studie läßt sich die Einsicht nicht abweisen, daß die heutige Zeitmode neuer Religiosität zum großen Teil nichts anderes ist als die zu Schlagworten erstarrte Strömung, die von der Romantik und Nietzsche herkommt.

Der Romantik eigen ist die geistige Leidenschaft; die Leidenschaft ist in steter Bewegung und haßt alles Feste, haßt alles System, wandelt sich immer und will alles durchdringen, jagen, fassen, überwinden. Das immer jugendliche Schwärmen des Romantikers hat bald das Antlitz des Engels, bald das des Dämons, bald spielt Lächeln um seinen Mund, bald Zorn, bald Sehnsucht, bald Verachtung. Immer aber trägt es in sich die unendliche Leidenschaft der Sehnsucht, der das Leben nur als Spiel der Leidenschaft gerechtfertigt erscheint. Ein Wort ist es, das ebenso Nietzsches Anfang mit Ende vereint, das eigentliche Schlüsselwort zu seiner so widersprüchlichen und vielschillernden Erscheinung: Dionysos, der Bacchantengott, dem er seine enthusiastische Jugendschrift weiht, unter dessen Zeichen der Wahn seiner Enderkrankung ausbricht. Dieser Gott des Dithyrambus, des unendlichen lyrischen Enthusiasmus ist der romantische Gott.

Dieser Leidenschaft widerstrebt jede Sättigung, alles Endgültige; sie lebt im dauernden Spiel ihrer selbst, Spiel mit allem – nichts ist davon ausgenommen, ein Spiel der Seele mit Welten um Leben und Tod. Erst in der Gefährlichkeit des Spieles, das selbst das Leben wagt, wird sie in Schauer und Wollust der Seligkeit des eigenen Daseins inne. Die Gefahr reizt; eine unwiderstehliche Anziehungskraft geht von ihr aus; wie Schlangenaugen vermag sie zu hypnotisieren. So heißt ja Nietzsches Lieblingswort »gefährlich«. Er »genießt« die Gefahr. Romantisch und Nietzschisch ist der Haß gegen alles Dauernde, gegen alle Gewöhnung und Regel. Ein unermeßlicher Wanderdrang, eine Lüsternheit nach neuen Meeren macht nirgends halt, wandelt sich stets; das Heute widerlegt das Gestern. Die große Leidenschaft wird gefeiert, ob sie sich in Engelei oder Teufelei äußert; selbst die Barbarenwildheit mit ihrer »scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung und Folter«, ebenso wie die Raubmenschen der Renaissance werden hochgehoben; »böse« Menschen werden genossen, wie man eine wilde Landschaft genießt. Es ist gleich, was rauscht, ob Orgel oder Orgie, nur rauschen muß es; »dann wohnt ein Gott darin«.

Im Grunde ist dieser unermeßliche Werdedrang jagende Angst vor dem Nichts, dem gestaltlosen Urgrund und dem gestaltlosen Ich, deren Grauen unertragbar sind. Diesem Nichts zu entgehen, muß das Ich sich immerfort gestalten, muß

[1] Wenn hier von Romantik die Rede ist, so ist damit nicht ohne weiteres ihre gesamte geistige Erscheinung gemeint, sondern nur eine Grundströmung, die sich bei Nietzsche und Klages auswirkte. Es gab gewiß in der Romantik auch Strömungen, die in entgegengesetzter Richtung liefen; aber es wäre irrig, in ihr nur eine »katholisierende« Bewegung zu sehen.

schöpferisch tätig sein, und sei es auch nur in endlos wandelnden Masken der Selbstdarstellung. In der Romantik und Nietzsche wird Fichtes Gedanke vom unendlichen Ich gelebt, das in beständiger Selbstbegrenzung durch das Nicht-Ich ist, aber diese Begrenzung auch immer wieder auflöst. Im herrischen Ich, das sich seine Welt schafft, das selbst dionysisch unbegrenzt ebenso Schranken setzen wie wieder zerschlagen muß, wird die eigentliche Quelle der Welt gesehen. Der Widerstreit gehört zum Wesen der ewig ungenügsamen Leidenschaft, die bald laue Vielseitigkeit, bald Einseitigkeit sucht. Sie umschließt nicht nur Gegensätze, sondern auch Widersprüche, ja entzündet sich erst an ihnen und kann ohne sie nicht sein. Sie will die Widersprüche und ist stolz darauf. Stürmisch heiß geht ihr Atem im Wechsel von Begeisterung und Enttäuschung. In ihrer Flucht vor dem gestaltlosen Nichts verlangt die Leidenschaft nach den Dingen, daß sie Brennstoff ihrem Feuer seien. Sie kann sich selbst nicht genug tun, wie die Flamme nicht aus sich selbst leben kann. Aber mag sie auch nach außen drängen, des Nicht-Ich sich bemächtigen; sie erlebt nicht eigentlich dieses in sich stehende Nicht-Ich, sondern nur sich selbst an den Dingen. Es gibt für sie gar kein gegenständliches Nicht-Ich mehr. Alles Feste, Bestimmte, Gegebene, Gegenständliche verliert in ihr seine Umrisse, löst sich auf, wird Traumhaftes, Unbestimmtes, Ungreifbares, Subjektives. Der Leidenschaft Denken will nur den endlosen Wellenschlag seiner selbst, schreckt vor der Bindung an *eine* Wahrheit zurück, ist nur Wellenschaum auf dem Strom der Triebe und Gefühle. Wirklichkeit wird Traum und Traum Wirklichkeit. Das Leben soll nicht durch Erkennen und Feststellen seines vieldeutigen Charakters entkleidet werden, darf nicht in das Prokrustesbett fester Wahrheiten mit ihren nüchternen Kanten und eindeutigen Ecken gesperrt werden. Wahrheiten annehmen, hieße der großen Leidenschaft das Leben ertöten. Wie eine Schlange sich regelmäßig häutet, so muß der Denker sich in seinen Ansichten wandeln, in fortwährendem Wechsel alle alten Häute abstoßen. Mit heftigem Widerwillen wendet sich Fr. Schlegel wie Fr. Nietzsche gegen Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit der Ansichten, die nichts als Starrsinn seien. Nietzsche mißtraut allem, was fest werden will in uns, Überzeugungen, die nur Wegweiser zur großen Dummheit seien. »Alles Unbedingte gehört in die Pathologie.«

Die schweifende Leidenschaft scheut vor der »einen« Wahrheit wie vor dem Tode zurück. Ist sie nicht Vernichtung der Lebensfülle, des unendlichen Reichtums, mag darin auch die ganze Fülle der Irrensmöglichkeiten enthalten sein? Darf der Mensch die Unendlichkeit des Lebens, die ihm als Bestes, Höchstes gegeben ist, einer ewigen Gleichförmigkeit opfern? »Die ewig trunkene Seele« des Romantikers und Nietzsches verneint diese Frage. So ist auch »Charakter« nur für Werkzeugnaturen, für automatische Menschen, die sich darauf versteift haben, ihr Lebtag ein für allemal dasselbe zu meinen.

Der bacchantische Rausch ungehemmten Lebens ist der Romantik – wenigstens soweit sie durch die Namen Fr. Schlegel, Novalis, Tieck gekennzeichnet ist – das absolut Höchste, ihre Religion. Der leichte Tanz des Lebens ihr Gottes-

dienst. Auch Nietzsche spricht vom Tanz als Gottesdienst, als dem Ausdruck überströmender Leidenschaft und Begeisterung. Es überrascht keineswegs mehr von der Romantik zu hören, daß ihr »der Punschtisch zum Altar« (Tieck) wird.

Im Augenblick will sie die gesamte Fülle des Lebens fassen und genießen, so den Augenblick zur Ewigkeit machen; jedes Vertrösten auf eine fragwürdige hinterweltliche Ewigkeit als Endlosigkeit der Zeitdauer lehnt sie entschieden ab. Ihr sollen die erlebten Höhepunkte des Rausches unüberbietbare Ausschöpfung des Lebens bedeuten, für die der Mensch ein ganzes Leben hinzugeben bereit ist. Daher die Alleinbetonung des individuellen Momentes der konkreten Augenblickssituation, daher die Ausgestaltung der Gedanken zu unwiederholbarer Einzigkeit im Aphorismus, daher die Sucht nach Bonmots. Daß der Aphorismus Nietzsches eigenster Stil ist, begründet sich keineswegs so äußerlich, daß sein Gesundheitszustand ihn so zu rhapsodischem Arbeiten genötigt hätte; der Aphorismus wächst notwendig aus seiner rhapsodischen Lebenshaltung.

Wenn Nietzsche der Abgrund reizt, wenn alle Gefährlichkeit ihn in Bann schlägt, wenn er alle feste Form haßt, wenn er sich in den Strom ungebundenen orgiastischen Lebens wirft, dann kann er auch nicht der Versuchung entgehen, den grausigen Schauer der Wollust über seine Seele laufen zu lassen, da er den letzten absoluten Halt löst – Gott. Er fühlt den Schauer bei seiner Verkündigung: Der alte Gott ist tot!

Nietzsche läßt nur das eigene Selbst als die einzige Quelle seines Lebens gelten, so daß er in Gott nur eine Schranke des eigenen schöpferischen Ich sehen kann, eine Schranke, die fallen muß. Seine »dionysische Welt des Ewig-sich-selber-schaffens« verträgt kein anderes schöpferisches Prinzip neben sich. Darum lautet seine Frage hinsichtlich des Gottesglaubens nur: »Könntet ihr einen Gott schaffen?«

Fällt der Gottesglaube, so gähnt den Menschen der unheimliche Abgrund des Nichts an. Des Menschen Oben und Unten weichen, er fällt ins Bodenlose. Weglos geworden schrickt der Wanderer vor der purpurnen Nacht des Wahnsinns zurück. Wie kein anderer erlebt Nietzsche den Nihilismus der Gottlosigkeit; den noch unentschiedenen Pessimismus des 19. Jahrhunderts bildet er zum entschiedenen Nihilismus fort; sich selbst nennt er den ersten vollkommenen Nihilisten. Aber nicht in diesem Nihilismus auseinanderfallen und vernichtet werden will Nietzsche, mit übermenschlicher Anstrengung greift er über sich hinaus; nicht nur Besieger des christlichen Gottes, sondern auch des Nihilismus will er werden. War bisher jede Gottlosigkeit mit dem Verlust des Schwergewichtes, das das Menschenleben hält, verbunden und somit immer noch, wenn auch negativ, abhängig von dem geflohenen Gott geblieben, so will Nietzsche auch über diese negative Abhängigkeit noch hinauswachsen, dem Leben ein neues Schwergewicht geben. Eben dieser Versuch ist es, der ihn weit über die Romantiker hinaushebt. Deshalb sein in die Zukunft gerichteter Blick, die Hoffnung auf den »erlösenden Menschen der Zukunft«, der erlösen soll »vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus; dieser Glockenschlag

des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muß einst kommen....« Selbst bezeichnet er sein weiteres Denken als eine »Experimental-Philosophie«, in der er den grundsätzlichen Nihilismus vorwegnimmt, ihn aber umkehren will »bis zu einem dionysischen Ja-sagen zur Welt«. »Eingekrümmt zwischen zwei Nichtse« kann er nur durch einen neuen Glauben erlöst werden. »Ein solcher Glaube ist der höchste allermöglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft.«

Nur durch die Selbstherrlichkeit des sich wieder gefundenen Willens sei ein solcher Glaube zu erringen. Nietzsche meint, die Entstehungsursache für die beiden Weltreligionen, den Buddhismus und das Christentum läge in einer »ungeheuren Erkrankung des Willens«, der sich nicht mehr zu befehlen fähig war, in verzweifeltem Verlangen sich los werden wollte. Ein neuer »Fanatismus«, ein neuer Triumph des Willens, der absolut selbstherrlich gebietet, soll erlösen, der »Wille zur Macht«.

Den sehnsüchtig gesuchten neuen Glauben meint Nietzsche im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen gefunden zu haben. So allein erklärt sich das mysteriös-geheimnisvolle Dunkel, das Nietzsche lange über seine Entdeckung legte. Im August 1881 überkommt ihn jählings dieser Gedanke, in dessen Schlangenauge er seinen Blick bohrt; er kann nicht mehr los von der Verzauberung. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr, der niemals von der Wissenschaft ernst genommen wurde, den sogar die treuesten Nietzsche-Gläubigen aufgeben, trägt ihn in mystische Höhen, gibt ihm die beschwingte Seligkeit der manischen Erregtheit der letzten Zeit, in der er wirklich sich als Gott Dionysos erlebt – freilich schon vom Wahn umfangen. Nur im Wahn wird er eins mit der »höchsten Art des Seins«, gerät er in den Zustand, in dem ihm das »Alltäglichste« von »unerhörten Dingen« redet, wird er zum Ekstatiker des Nihilismus und des Gottes Dionysos, erläßt er Proklamationen an Overbeck, Cosima Wagner, Peter Gast, Jakob Burckhardt, Strindberg, den König von Italien, den vatikanischen Staatssekretär, beruft er einen Fürstentag nach Rom zusammen, will er den Deutschen Kaiser und alle Antisemiten erschießen lassen und die Welt regieren.

Ist das das Ende des neuen Glaubens an den Gott Dionysos, den vergöttlichten Menschen, der den Quell ekstatischen Lebens in sich gefunden hat? Nein! Es kamen die Nachfolger, Erneuerer und Fortsetzer des dionysischen Glaubens, zu denen als der bedeutendste Ludwig Klages zählt. Klages sieht in Nietzsche die Zerspaltung und Zerklüftung, die durch Nietzsches Persönlichkeit und Lehre hindurchgeht und will durch Verwerfung der einen Hälfte die andere zum Siege führen, um so dem Menschen ungestörte Wesenseinheit zu vermitteln. In scharf hervorkehrender Weise stellt er Geist und Seele, oder die geistige und die vitale Seite des Menschen einander gegenüber, behauptet deren Wesensunvereinbarkeit, um dann den radikalen Schnitt zu tun. Er verkennt keineswegs, wie es

bei Nietzsche oft der Fall ist, das Eigenwesen des menschlichen Geistes, der etwas wesensmäßig anderes ist als die bloß vitale Fühlungnahme mit der Umwelt. Der Geist faßt das Identische, Bleibende, die vitale Fühlungnahme das Sich-Wandelnde. Eben diesen Geist aber hat Klages in einer höchst einseitigen Weise kennen gelernt; er ist ihm nur das Mittel zur »Entzauberung der Welt«, um ein Wort von M. Weber zu gebrauchen. In Nietzsches Hand ist der Geist - wie Klages ausführt - das scharfe Messer, das alle Ideale seziert und alle Ideale als Selbstbetrug entlarvt. Daß es subjekt-unabhängige Werte in ihrem reinen An-sich geben könne, diese Möglichkeit sieht Klages überhaupt nicht; sie können alle nach seiner axiomatischen Grundvoraussetzung nur verschleierter Selbstbetrug sein, den irgend welche Triebinteressen veranlassen. Der Geist ist es, der die Unschuld der Natur bis in die Knochen hinein vergiftet. »Nietzsche war es - sagt Klages - wie niemandem zuvor vergönnt, erbarmungslos aufzudecken, daß die Selbstachtung des religiösen oder sittlichen Menschen nur um den Preis der schändlichsten Besudelung des Bildes der Wirklichkeit feil sei!«

Von seinem radikal geistfeindlichen Standpunkt aus übt Klages an Nietzsches »Willen zur Macht« vernichtende Kritik. Er reißt die Kluft weit auf zwischen dem instinkthaften, tierischen naturmäßigen Leben, kurz gesagt dem Leben des Leibes, und anderseits den Willensansprüchen. Das erste ist organisch, deshalb niemals anarchisch, dagegen ist der geistige Wille die Ursache des Lebensneides, aus dem heraus ja Nietzsche und mit ihm Klages alles Lebenswidrige, alle unnatürlichen Hänge zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, kurz alle bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindlich, Weltverleumderideale seien, ableitet. Damit richtet sich auch Nietzsches letztes Ideal, der »Wille zur Macht«; denn jeder Wille setzt sich danach verkrampft den Leibestrieben entgegen, höhlt sie aus. Kann er sich nicht gegen ein fremdes Objekt richten, dann wirkt er zerstörerisch, lebensfeindlich im eigenen Selbst und führt zu den verschiedenen Formen der Selbstzerfleischung und Aszese. Hält Nietzsche doch an diesem »Willen« fest, glaubt er doch an die erlösende Kraft des großen Willens, an die orgiastische Leidenschaft, in der als wesentliche Komponente der Machtwille mitklingt, so ist das ein Mißverständnis und Selbstwiderspruch, dem Klages zerspaltende und lähmende Wirkung auf Nietzsches ganze Lehre zuschreibt. Deshalb greift Klages ein, schneidet aus und verwirft, um nicht mehr ein Kompliziertes, sondern ein Einfaches zu haben, das in einer Formel aufgeht.

Nur nach wesentlicher Umdeutung kann Nietzsches »Wille zur Macht« von Klages noch gerechtfertigt werden. Persönliche Ichwesen bestehen nach Klages nur durch eine permanente Kraft, die immer fähig ist, ichhafte Akte im Zeitlauf zu setzen. Diese Fähigkeit stehe aber außerhalb der Zeit und der Vitalität. Deshalb meine Nietzsche nicht sie mit seinem »Willen zur Macht«, vielmehr nur den Lebenswillen als eigenartigen Herrschtrieb, der gar nicht von einem geistigen Willen gemessen und gemaßregelt werde, sondern in der Natur des ichlosen Lebens wirke.

Mit Kierkegaard weiß Klages, daß allein der Mensch »verzweifeln« kann, nicht das Tier, weil er allein »Geist« hat. Aber sein Schluß aus dieser Tatsache ist ein von Kierkegaard gänzlich verschiedener. Er leitet das Wort »Verzweiflung« und seinen Sinn von »zwei« her, vermeint in der Verzweiflung einen »Zwist« zu sehen, einen Zwiespalt, der nur dadurch zu beseitigen ist, daß die eine Hälfte radikal entfernt wird.

Am innern Zwiespalt mußte Nietzsche – sagt Klages – zu Grunde gehen; war er doch der Kampfplatz des Orgiasten mit dem aszetischen Priester, der Schauplatz des Kampfes zwischen Dionysos und Jahwe, das heißt nach Klages des vitalen Rausches als heidnischer Anschauung und des Geistes als des christlichen Prinzips. Noch ist er für Klages halb Christ, weil er an den Irrtum glaubt und alle Menschenansichten über das Leben als notwendigen Schleier von Irrtümern faßt, ungewollt aber mit dem Irrtumsbegriff den andern der Wahrheit noch mitsetzt. Der wahrheitssuchende Geist aber sei in seinem Wesen nihilistisch; denn die Frage nach dem absoluten Sinn des Lebens dürfe nicht gestellt werden; es gebe keinen solchen. Bei solcher Beurteilung Nietzsches fällt ein Nietzschewort auf den Urheber selbst zurück: »Der ist noch lange kein freier Geist, der noch an eine Wahrheit glaubt.«

Aber nicht im Wahrheitssuchen sieht Klages das Wesen des Geistes, sondern im Willen, der ausdörrend, vergiftend und zerstörend auf das vitale Leben rückwirkt. Nie gesättigt und nie zu sättigen stürzt sich der Willenshunger auf alle Widerstände, auch die Widerstände in sich, um sich daran zu zerreiben und eine Hölle selbst zu schaffen. Daß aber Nietzsche diesen Willen auf seinen Schild erhebt sowohl in seinem Ideal vom Übermenschen, das er über sich aufhängt, um ihm mit dem Krampf des Willens nachzujagen, als auch im andern letzten Ideal vom Willen zur Macht, diese Blindheit kann Klages ihm nicht verzeihen. Halb sei Nietzsche Heide, und dieser heidnischen Seite seines Charakters verdanke er sämtliche Entdeckungen, halb sei er ein Christ, ein verunglückter Priester, und dieser Wesensseite entsprängen alle seine Irrtümer.

Nachdem so Klages die letzten Reste des Geistes und damit des Christentums aus Nietzsche entfernt, Nietzsche »gereinigt« hat, kann er daran gehen, seinen Orgiasmus zu bestimmen, der keine emporreißende, geistdurchwehte Leidenschaft mehr ist, sondern das entgeistete, entselbstete, ichfremde Verströmen im vitalen Rausch, im Erleben der Wirklichkeit der Bilder. Geistiges Denken erreiche nicht die Wirklichkeit, sondern schaffe nur das dialektische Gespinst der Gegenstände. Es verwechsele seine Urteile über die Welt mit der Wirklichkeit selbst. Diese erschließe sich allein im Erleben des Bildes, der Stimmung, die etwa eine Landschaft widerspiegelt, so wie sie die Romantiker und Nietzsche erleben und in ihren Gedichten festhalten.

Jener dionysische Rausch nun, oder – wie Klages auch sonst sagt – der kosmogonische Eros, ist die wollüstige Erregung der Seele, die nicht bloß auf geschlechtliche Erregung beschränkt bleibt, auch in derWollust des Sieges, Triumphes, der Grausamkeit wiederkehrt, ein Eros, dem das Geliebte »ein und alles«

wird, dem im Geliebten das All-Leben aufleuchtet. Kleine unbedeutende Anlässe genügen ihm, um das Ich in einer Art Ekstase zu entrücken zu entfesseltem Rasen oder zu kristallklarem Staunen. Bei diesem Eintauchen ins kosmische All-Leben entäußert sich der Mensch seiner exzentrischen Mitte, des geistigen Ich, das als außerraumzeitliche Macht in den Werdefluß hineinragt; er entgeistet und entselbstet sich. Durch seine Umarmung befreit er aus Dingen und Menschen den eingekerkerten Gott. Diesen Orgiasmus zu erregen, kann freilich der Ekstatiker »die nicht zu bezweifelnde Tauglichkeit narkotischer Gifte zur Herbeiführung sowohl der sprengenden als auch der schmelzenden Ekstasis« nicht missen. »Es gab vielleicht niemals noch einen echten Ekstatiker, der nicht gelegentlich auch Narkotiker war«.

Durch diesen Rausch glaubt Klages auch das den Menschen so tiefbewegende Problem des Todes aus der Welt schaffen zu können. Nur der Mensch stirbt ja, nicht das Tier; es endet nur. Die Menschheit aber ist eine »Brüderschaft des Todes«, wie Nietzsche sie nannte. Immer ist der Mensch auf seinem Lebenswege von dem Bewußtsein seines kommenden Endes begleitet, und so stirbt er also nicht nur einmal, sondern eigentlich immer. Geht aber das geistige Ich im Rausch unter, indem es zerreißt oder sich löst, dann ist damit – so meint es jedenfalls Klages – auch der Tod als Problem der Menschheit überwunden. Damit läßt sich auch alle Apokalyptik, d. h. alle Ausrichtung des Menschen auf das Ende abtun. Es gibt keine Zukunft, »jenes Gespenst der Ferne«, auf die die Gegenwart etwa durch eine Aufgabe bezogen wäre. Klages spricht sogar vom »Irrsinn« der »Eschatologien« und »Apokalypsen«. Auch sein Eros sucht eine Ferne, aber nicht die heraufdämmernde Ferne des Kommenden, sondern die Fernen des Vergangenen, das in vergoldeten Erinnerungsbildern den Menschen umgaukelt. Es gibt keine Aufgabe mehr, für die der Mensch seine Kraft und sein Sinnen einzusetzen hätte; von der Zuchthausarbeit des Wollens ist der Mensch befreit; das Rad des Ixion steht still. Dafür hat die Seele in sich den Quell dauernd sich wandelnder Bilder gefunden. »Im Überspringen des Funkens zwischen Dämon und Seele wird diese selber zum dämonischen Urquell der Bilder, wovon die Offenbarung im Wort freilich nie gedacht werden kann: den im Ereignis der Schauung sich wieder und wieder erneuernden Weltbeginn!«

Wenn wir uns nun der Kritik der Klagesschen Aufstellungen zuwenden, ist zuerst nicht an dem grundlegenden Selbstwiderspruch vorbeizukommen, daß Klages eben mit geistigen Mitteln, mit der Analyse von Gedanken und Erlebnissen, durch die Kritik philosophischer Meinungen seine eigenen Ansichten gewinnt, daß eben diese Ansichten, die doch das geistige Erkennen zertrümmern sollen, selbst wieder solches geistiges Erkennen darstellen. Mag seine Sprache auch bild- und erlebnisgesättigt sein, er stellt eben doch Urteile auf, die gelten sollen im Gegensatz zu dem von ihm bekämpften, er verlangt dafür Anerkennung. So bietet er das ergötzliche Schauspiel eines Mannes, der ein Ding zerstören will, als Hammer dazu aber eben dieses Ding benützt. Immer wenn Klages auf die letzten Fundamente seines Systems kommt, wird er Dia-

lektiker und man merkt es ihm wohl an, daß er bei den griechischen Sophisten in die Schule gegangen ist. Es hat nicht viel Sinn, sich bei diesem fundamentalen Selbstwiderspruch aufzuhalten. Die Kritik daran führt auch gar nicht zu dem eigentlichen Hauptanliegen. Auch die Tatsache, daß er die grundlegenden Begriffe gar nicht aus der Wirklichkeit gewinnt, daß seine Bestimmungen von Wille, Erkennen und Geist gewaltsam, eigenwillig und falsch sind, mag zunächst hier übergangen werden.

Nietzsche und Klages stellen das äußerste Extrem einer heutigen, in ihrem Kern gesunden Bewegung dar, die von der Erstarrung im lebensfremden Rationalismus einen neuen Zugang zum Leben sucht, nicht nur über dem Leben, sondern in ihm stehen will. An sich stellt diese Bewegung einen positiven Wert der Gegenwart dar. Aber mit Nietzsche, der Romantik und dem Idealismus hat Klages das gemein, daß er die Wirklichkeit nicht nimmt, wie sie sich darbietet, sondern daß er die Wirklichkeit erst gewinnen will aus dem eigenen Selbst. Zwar ist es nicht wie bei Fichte und Nietzsche das souveräne geistige Ich, das die Welt setzt, ihre Maße und Werte bestimmt, aber es ist das vitale Selbst, das zum dämonischen Urquell der neuen Wirklichkeit, nämlich der Wirklichkeit der Bilder geworden ist. Daß nur diese Wirklichkeit und nicht jene andere der vorgefundenen Tatsachen gelten soll, ist nichts anderes als willkürliche Festsetzung.

Wie aber soll mit dem »orgiastischen Rausch« eine Verständigung noch möglich sein? Sind da nicht endgültig alle Brücken herüber und hinüber abgebrochen? Wenn es den orgiastischen Rausch als Welträtsellösung gäbe, dann könnte die Antwort nur Ja lauten. Aber erst im Wahne wurde Nietzsche Theos Dionysos! Vorher aber lebte sein Orgiasmus nur in der Phantasie. Nietzsche war kein Orgiast, sondern »Auch Einer« (Th. Vischer), der mit den tausend und abertausend mißlichen Kleinigkeiten des Lebens nicht fertig wurde, in dem der Lebensekel ständig wuchs. Nur für Augenblicke ist der Orgiasmus als Betäubung möglich, aber nicht als dauernde Wirklichkeit. Was Klages vom Geschlechtsrausch sagt, gilt von jedem andern ebenso: »‚Wieder zu sich gekommen' findet jedes der Liebenden sich als das, was es vorher war, als abgesondertes Eigenwesen, unerlöst vom Fürsichsein in einer Welt, die samt dem Geliebten ewiges Draußen bleibt!« Es ist nun einmal ein psychologisches Gesetz, daß Gefühlserregungen mit jeder Wiederholung schwächer werden, die erregenden Momente deshalb immer stärker sein müssen, dadurch wird auch der Umschlag vom Rausch zur Ernüchterung jeweils krasser, der nachfolgende Ekel grauenvoller. »Es kostet mich (Nietzsche) immerfort noch den größten Entschluß, das Leben zu akzeptieren.« Nietzsche ist nicht nur der Philosoph des Orgiasmus, sondern ebenso des Lebensekels, wie Schopenhauer der Philosoph der Langweile, in der er mit feiner Witterung ein metaphysisches Problem ahnt. Und es muß so sein. Denn aller Rausch lebt von den dunstigen Rauchschwaden der Illusion eines unendlichen Selbst. Mag sich der Mensch für Augenblicke eine Unendlichkeit seiner lebendigen Kräfte, aus denen die Rauschaffekte hervorbrechen, vortäuschen; sie brennen aus, sie haben ein Ende, und es bleibt nur ein schwe-

lender Aschenhaufen. Bleibt aber trotz allen Rausches die Unerfülltheit des Selbst, ja wächst sie noch ob des Rausches zu ungemessenem Lebensekel, dann gibt es keinen eindeutigeren Beweis dafür, daß der Rausch ein unechter Versuch zur Lebensfüllung ist.

Wenn sich dann die Dunstwolken der Einbildung von der Unendlichkeit des menschlichen Selbst verziehen, Ekel und Langweile sich einstellen, endet auch die Illusion vom Aufgehen des Ich im All-Leben; der Mensch findet sich wieder auf sich zurückgeworfen. Sein Dasein bleibt sein eigenes, unmittelbar einem andern, ein »meiniges«, völlig unwiederholbar als ein anderes. Ruft die Leere des eigenen Daseins nach Füllung, der Ekel nach Sinnbewältigung des Lebens, dann ist damit der Mensch in die Entscheidung gestellt, unaufschiebbar und unausweichbar steht die Sinnfrage vor ihm, heischt Antwort und macht von der Antwort die Möglichkeit weiteren Lebens abhängig. Erst dadurch ist der Mensch Mensch. Demgegenüber stellt der Rausch nichts anderes dar, als einen sentimentalen Versuch, sich selbst zu entfliehen, feige auszuweichen vor der geistigen Entscheidung, die nun einmal dem Menschen aufgegeben ist, in der er erst sein Wesen findet. Mag Klages mit seinen apodiktischen Behauptungen von der Lebensfeindlichkeit des Geistes, die in unabsehbaren Variationen wiederkehren, ohne je die erforderliche Klarheit bringen zu können, einem vorhandenen natürlichen Hang des Menschen zur Unechtheit entgegenkommen, da der einzelne nicht leicht die ganze Schwere der Entscheidungsverantwortung zu ertragen vermag und sich schnell lauttönenden Reden anheimgibt, die ihn der Verantwortung entführen, so ist er im Grunde ein zuspätgekommener Versucher. Längst ist dem Großteil der Gegenwartsmenschen die Seifenblase der Unendlichkeit des Ich zerplatzt; dem Menschen der Gegenwart sind die Augen aufgegangen für seine Daseinsunsicherheit, die Angst des Hineingehaltenseins ins Nichts samt der unerläßlichen Notwendigkeit Stellung zum Dasein zu nehmen. So gellt die neuerstandene Sinnfrage als das erwachte Gewissen der Gegenwart wie eine Schiffsglocke in die Talmi-Seligkeit des Rausches und zwingt zur Nüchternheit.

Ist nach jedem Rausch die Ernüchterung unvermeidlich, so wird auch der »kosmische Rausch« mit dem Tode nicht fertig. Der Mensch bleibt todverfallen. Das Vorausnehmen des Endes im Bewußtsein begleitet den Menschen doch. Durchzuckt dieser Gedanke zum ersten Mal das Kinderhirn, dann wirft er das Kind aus dem bloß naiven Dabeisein und Mitleben heraus, stellt es auf sich selbst und macht es zur eigenbesitzenden Persönlichkeit. In diesem Erlebnis und Gedanken faßt das Kind zum ersten Male sein ganzes Leben mit all den vielfältigen einzelnen Inhalten und Handlungen, den vergangenen und den künftigen als die Einheit meines Lebens zusammen; dadurch ist es Mensch mit seinem unverlierbaren geistigen Selbst geworden.

Es mag sein, daß es primitive Menschen gegeben hat, die noch nicht zur vollen Bewußtheit eigener Persönlichkeit erwacht sind, die noch in der naiven Unmittelbarkeit des Kindes leben, deren Ich noch nicht über die Vielfalt äußerer Geschehnisse und innerer Erlebnisse hinausragt. Trotzdem hat der »pelasgische

Mensch«, der Vorzeit, wie ihn Klages schildert, nicht gelebt. Er ist bloße Konstruktion, der auch die längst veraltete psychologische Evolutionstheorie nicht auf die Beine hilft. Der primitive Mensch, wie er uns in den heute lebenden Menschen entgegentritt, und wie wir ihn aus den Resten der Vorzeit erschließen können, hat in der gleichen Wirklichkeit gelebt, in der auch wir leben. Gründliche Forschungen haben ein für allemal der These den Boden unter den Füßen weggezogen, daß auch das menschliche Bewußtsein mit Religion und Sittlichkeit nach dem üblichen Entwicklungsschema sich gebildet habe. Schon der vorgeschichtliche Mensch ist »gestorben«, er hat nicht nur »geendet«. Wenn wir auch noch so wenig vom vorgeschichtlichen Menschen wissen, das eine ist sicher, daß sein ganzes Leben unter dem Zeichen der Todesverfallenheit stand; davon sprechen die steinernen Grabkammern eine nicht zu überhörende Sprache. Die eherne Wucht des Sterbenmüssens, der sich dagegen aufbäumende Wille zum ewigen Leben und die angstvolle Sorge um das rätselhafte Nachher haben den vorgeschichtlichen Menschen zum Menschen gemacht, mag er auch im einzelnen noch so sehr gebunden gewesen sein durch Tradition und Sippe.

Durch ein dialektisches Sophisma sucht Klages die Richtung des Menschen auf die Zukunft zu entwerten und seine rückblickende Vergangenheitsrichtung zu rechtfertigen. Zukunft sei »bloßes Hirngespinst«. »Gedenke ich der Vergangenheit, so gedenke ich einer gewesenen Wirklichkeit, denke ich dagegen ein Zukünftiges, so denke ich ein Unwirkliches, genauer gesagt, einen Sachverhalt, der bloß im Gedachtwerden Dasein hat« – mit diesem Sophisma sucht der Rauschphilosoph sich über die auf dem Kommenden liegende Verantwortungsschwere hinwegzutäuschen. Eben das ist das Merkmal des Zukünftigen, das »Nochnicht«, das aus dem Ungreifbaren an den Menschen herankommt, um einmal wirkliche Gestalt anzunehmen, und nachher ein für allemal als Geschehenes ohne jede Möglichkeit einer Änderung der Vergangenheit anzugehören. Gerade durch dieses Immer-wieder-herankommen wird der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens aufgefordert, sein Leben zu formen, abzustellen auf ein Werk, das zu tun ist, auf die »Voll-Endung« und Sinnerfüllung seines Seins. Damit bleibt jede retrospektive Haltung, die sich Scheuklappen umhängt, um die Wirklichkeit der Zukunft nicht zu sehen, unecht. Die Zukunft ist für das geistig sich-selbst-bestimmende Wesen lebensträchtig, insofern sie aufruft zur Verwirklichung einer Idee. Daß für solche Bedeutung des geistigen Erkennens und Wollens die rationalistische Auffassung Klages' vom Denken als bloßem lebenstötenden Feststellen überhaupt keinen Blick hat, wurde schon erwähnt. Zwar mag zur Erreichung des Zieles die »Zuchthausarbeit des Alltags« erfordert sein, aber die geistige Selbstentscheidung strafft und beschwingt auch den Alltag, läßt einen Vorgeschmack vom goldenen Glast herbstlichen Reifseins auf die graue Alltäglichkeit fallen. Letzten Endes stellt die Klagessche Philosophie einen gigantischen Versuch dar, die gegebene Wirklichkeit, die der nüchterne Geist vorfindet, zu leugnen zu Gunsten der Wirklichkeit der Bilder eines Traumbewußtseins. »Es gibt keine Ordnung der Dinge, keine Dauer, keine Erhaltung, kein Eigentum,

keine besitzbare Welt; denn es gibt weder Ding noch Rechenzahl, sondern nur gegenwärtige Körperlichkeit und ihr nicht eine Sekunde aufzuhaltendes Untergehen«. Immer wohnt – so meint Klages – dem vollbewußten Zustand die Neigung inne, sich wieder zurücksinken zu lassen in den vorbewußten Traumzustand, der das eigentliche Selbst des Menschen bedeutet, den die Wachheit des Vollbewußtseins nur als Störung unterbricht. Aus der Nacht, die des Tages Mutter ist, steigen die Traumbilder, die der Mensch erschaut, die aber versteinen, wenn der Strahl des bewußten Geistes sie trifft. Zur starren leblosen nichtssagenden unwirklichen Maske entthront Klages die vorgegebene Weltwirklichkeit und setzt dafür als wahre Wirklichkeit die Bilderflucht, die aus der chthonischen Tiefe des eigenen Selbst steigt.

Wer die nüchterne Tatsächlichkeit nicht mehr gelten läßt, mit dem ist nicht mehr zu rechten. Er schaut und lebt in der »Wirklichkeit der Bilder«. Ein solch geschautes »Traum«bild ist Klages' Bild von der mittelalterlichen Philosophie-Theologie und dem Christentum. Was er von der Wissenschaft des christlichen Mittelalters weiß, hat Platz in den Schlagworten: »Wahngebilde des Glaubens«, »griechische Weisheit, ins Düstere getönt und angeflackert vom Höllenfeuer«. »Der ‚Philosoph' sieht sich vor die wunderliche Aufgabe gestellt, Beweise für Sätze beizubringen, deren Gültigkeit der Priester beschlossen hat.« »Wirklichkeitsloses Denken«, »Willensfanatiker Augustin«. Ähnlich das Bild vom Christentum, das sich nach Klages in folgender Charakteristik erschöpft: Es gehört zum Wesen des Christentums, Sekten zu erzeugen und für Häresien zu sorgen; denn nicht einen Tag dürfen die Blutopfer ruhen. Nicht nur nach außen fät es Mord, auch im eigenen Hause – im Grunde bis auf den heutigen Tag, wo z. B. in Rußland der Christ den Christen umbringt. Die Geschichte des Christentums ist nach Klages ein einziger niemals abreißender Strom von Mordblut. Die Weisheit des Christentums ist elende, wo nicht giftige Kurpfuscherei.

Das sind die »Bilder«, die Klages von der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wie vom Christentum hat! An der »Wirklichkeit dieser Bilder« freilich brauchen wir in keiner Weise zu zweifeln. Sehen wir doch, wie diese Bilder heute weithin wirklich und wirksam sind. Ein Wort der Erwiderung, ein Hinweis auf die tatsächliche Wirklichkeit, die so ganz anders als die Wirklichkeit der Traumbilder ist, erübrigt sich.

Peinlich wirkt bei Klages die Einschätzung der eigenen Rauscherlebnisse aus seiner Sturm- und Drangzeit, denen er kosmische Bedeutung beilegt. Zwischen 1880 und 1892 ging eine neue romantische Welle durchs Land, die auch Klages erfaßte. Seine damaligen Erlebnisse stehen – so meint er – in einem geheimnisvollen Zusammenhange mit dem Rauschfest der Warundi im September 1892, als diese Eingeborenen in einem europäischen Forscher ihren wiedergekehrten Stammvater begrüßen wollten. Nach dem Abebben dieser Rauschwelle sei die Essenz der Rauschfähigkeit endgültig durch den »Widersacher des Lebens«, den Geist, zum Weichen gebracht worden. »Diese Welle war nun die

letzte, weil mit ihr die Essenz den Erdball verlassen hat. Nie vielleicht sind glühendere Schauer von Menschen durchlebt und durchlitten worden als damals. Die Horizonte flammten im Abendrot eines Abschieds, der in Menschensprache ein Abschied für immer war, und - ‚alle Scheidenden sprechen wie Trunkene und nehmen gerne sich festlich'.« Er selbst gehört zu den »letzten Trägern der Erdessenz, den Dithyrambikern des Untergangs.« Nun aber hat der Geist endgültig seine Herrschaft aufgerichtet. »Die Erde raucht vom Blute Erschlagener wie nie noch zuvor.« - Persönliche Erlebnisse eigener Sturm- und Drangzeit werden geweitet zur Schau einer »Erdwendezeit«, in der die »Essenz« rauschhaften Lebens »endgültig« die Erde verläßt.

Wie weit Klages in seiner wahnhaften Umgestaltung der Wirklichkeit geht, zeigt die Tatsache, daß er allen Ernstes der Meinung ist, die harte Wirklichkeit der Tatsachen würde sich vielleicht doch einmal durch die Magie symbolhaften Denkens ändern lassen. »Wenn das irgend wann möglich war, wären damit dann nicht die Gesetze der Physik umgestoßen, die - völlig abgesehen von ihrem metaphysischen Wert oder Unwert - sich jedenfalls gegenständlich bewährt haben mit den Leistungen der Technik und für einen gegenständlich wirksamen Magismus keinen Raum übrig lassen?!« Klages rechnet mit der Möglichkeit, daß in der Zeit des »Pelasgertums« die Wirklichkeit einmal eine andere gewesen ist, in der die heutigen physikalischen Gesetze nicht gegolten haben. Nebenbei gesagt, meint er, das heutige Weltbild der Naturwissenschaft sei noch das rein mechanistische Weltbild des längst überwundenen Materialismus; er weiß noch nichts davon, daß dieses Weltbild nicht mehr paßt auf die letzten Ergebnisse der Forschungen über das Wesen der Materie und des Lebewesens.

Bei diesem Versuch einer so fundamentalen Änderung möchte man mit Nietzsche rufen: »Brüder, bleibt der Erde treu!« Aber jeder, der auf die harte Wirklichkeit der Tatsachen hinweist und die »Wirklichkeit der Bilder« als Phantasien bezeichnet, wird von Klages leicht mit der Bemerkung abgeschüttelt, er rede wie ein Blinder von der Sonne, die er nie gesehen, ihm fehlten die Rauscherlebnisse und damit überhaupt die Fähigkeit und Möglichkeit, über die angeschnittenen Fragen mitzureden. So möge denn den Beschluß der Kritik ein Mann bilden, dem Klages das Prädikat eines Orgiasten nicht wird absprechen können; es ist Charles Baudelaire. Seine »Künstlichen Paradiese« spiegeln die Lebenserfahrungen eines dem Rausch Verfallenen wider und geben wohl die feinste psychologische Analyse des Rauscherlebnisses samt den dahinterstehenden Motiven. Im Schlußkapitel, »Moral« überschrieben, spricht er eine sehr deutliche Sprache. »Es ist dem Menschen bei Strafe des Verfalls und des geistigen Todes verboten, die Grundbedingungen seiner Existenz zu stören und das Gleichgewicht seiner Fähigkeiten mit der Umgebung zu stören, in der er sich zu bewegen bestimmt ist - in einem Wort, sein Schicksal zu ändern, um es durch ein neues Fatum zu ersetzen.... Entsetzliche Qual liegt in dem Mißverhältnis zwischen seinen wunderbaren Fähigkeiten, die er im Augenblick durch einen Pakt mit dem Teufel erwarb, und der Umgebung, in der er als Geschöpf Gottes zu leben gezwungen ist.... Wahr-

haftig, jeder Mensch, der die Bedingungen des Lebens nicht annimmt, verkauft seine Seele.« »Was bedeutet ein Paradies, das man mit seiner ewigen Seligkeit erkauft?« Einen Dichter läßt er am Schluß sprechen: »Diese Unglücklichen... wollen durch die schwarze Magie die Mittel finden, sich mit einemmal in das übernatürliche Leben zu erheben. Die Magie betrügt sie, entzündet in ihnen ein falsches Glück und falsches Licht, während wir Poeten und Philosophen unsere Seelen durch stete Arbeit und Versenkung erneuert haben; durch die fleißige Übung des Willens und den ewigen Adel der Anstrengung haben wir für uns einen Garten voll wahrer Schönheit erschaffen. Auf die Worte vertrauend, nach denen der Glaube Berge versetzt, haben wir das einzige Wunder vollbracht, zu dem uns Gott die Möglichkeit verlieh.«

Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit

Von Wilhelm Schmidt S. V. D.

1. Einführung

In meinem Beitrag zu dem Werk »Religion, Christentum, Kirche« von Esser-Mausbach[1] mit dem Titel »Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes« schrieb ich zum Schluß: »Alle die Einzelheiten, die wir hier kennen lernten, machen es einleuchtend, daß der Bericht der Heiligen Schrift über die Zeiten der Uroffenbarung wirklich in die älteste Periode der Menschheitsentwicklung hineingehört, daß nur dort wirklich gewesen sein kann, was er erzählt. Für alle andern, späteren Entwicklungsstufen würde er stilwidrig sein, einen vielseitigen Anachronismus bedeuten.... Wenn die Israeliten wirklich darangegangen wären, ein solches Bild (der Urzeit) zu entwerfen, es wäre dann ganz anders ausgefallen; etwa so vielleicht wie die babylonischen Urgeschichten, die den Stempel der späteren Entstehungs- oder mindestens Überarbeitungszeit an allen Ecken und Enden aufgedrückt bekommen haben. Wenn wir nun aber trotzdem ein so erstaunlich zutreffendes Bild jener Urzeit in dem Heiligen Buch der Israeliten antreffen, so kann das nur auf den Flügeln tausendjähriger, heilig gehüteter Überlieferungen dorthin gelangt sein, Überlieferungen, die mit ihren letzten Ausläufern nach rückwärts hin nicht zu weit von der Zeit zurückbleiben können, die sie schildern sollen.«

Mehr als zwanzig Jahre sind vorübergegangen, seitdem ich diese Worte niederschrieb. In diesem Zeitraum hat unsere Kenntnis der ethnologischen Urzeit gewaltige Fortschritte gemacht sowohl in quantitativer als in qualitativer Hinsicht, so daß ihre Grundlagen nicht nur an Breite, sondern auch an Festigkeit und Klarheit bedeutend gewonnen haben. Während ich damals als Völker der ethnologischen Urzeit nur die asiatischen und afrikanischen Pygmäen und die Südostaustralier heranziehen konnte, sind jetzt hinzugekommen die Völker

[1] München 1911, Bd. I S. 573–585 (Sonderausgabe S. 91–103).

der arktischen Urkultur, die weite nordamerikanische Urkultur mit einer überaus reichen Dokumentation und die südamerikanisch-feuerländische Gruppe mit sehr eingehenden Forschungsberichten, und außerdem sind uns seitdem auch die Pygmäenvölker Asiens wie Afrikas viel besser bekannt und die Südostaustralier eingehender durchgearbeitet worden. Diese Völker sind es nämlich, die von geschulten Fachethnologen als die in dem betreffenden Kontinent jeweils ältesten anerkannt werden. Die Begründung dafür liegt in den Lagerungsverhältnissen ihrer Wohngebiete, die in ihrer Abgelegenheit und Isoliertheit sich als äußerste Rückzugsgebiete alter Kulturen erweisen, die von jüngeren Kulturwellen immer weiter zurückgeworfen worden sind. Eine Bestätigung und Bestärkung dafür ergibt sich aus der Einfachheit ihrer ergologischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, die keine Spuren von der Kompliziertheit und dem Reichtum höherer Kulturen in Hochjagd und Totemismus, Pflanzenbau und Mutterrecht, Viehzucht und Großfamilie, Töpferei, Weberei, Metallbearbeitung oder auch höherer Kulturen aufweisen. Diese Herausarbeitung des (relativen) ethnologischen Alters jedes einzelnen Stammes und seiner Untergruppen, jedes Volkes und seiner Stämme, jedes Kontinents und seiner Völker und schließlich jedes Kulturkreises und seiner Völkergruppen ist in den sechs Bänden meines »Ursprung der Gottesidee« dann aber auch noch im einzelnen durchgeführt worden und bildet nebst der Vorlage des kritisch gesichteten Materials eine der Hauptaufgaben dieses Werkes, die man natürlich nicht in einigen Zeilen vorführen kann. Diese überaus schwierige und mühevolle Aufgabe konnte jetzt um so eher gelöst werden, weil es auch in qualitativer Hinsicht gelang, mit Hilfe der seitdem immer besser ausgebildeten kulturhistorischen Methode sowohl die Eigenart der einzelnen Urkulturen aus den sie umgebenden jüngeren Völkerschichten schärfer herauszuarbeiten, als auch ihre eigenen Beziehungen zueinander und damit ihre eigene Entwicklungsgeschichte aufzuhellen.

Unter diesen Umständen wird man es verstehen können, wenn mich oft die Lust anwandelte, jene Vergleichung der ethnologischen mit der biblischen Schöpfungsgeschichte der Urzeit erneut anzugehen; aber anderweitige Arbeiten ließen mich lange nicht dazu kommen.

Wenn ich jetzt an diese Vergleichung wieder herantrete, so ziehe ich von der biblischen Seite die ersten drei Kapitel der Genesis heran, die ja den biblischen Schöpfungsbericht enthalten. In diesem hebt sich das erste Kapitel von dem zweiten und dritten bedeutend ab, und in diesem ersten Kapitel gibt es ein sicherlich wichtiges und charakteristisches Element, welches in der ethnologischen Urkultur kein Gegenstück findet, das ist die Zeiteinteilung der Woche: sie wird bei keinem der ethnologisch ältesten Völker angetroffen. Sie ist jüngeren Ursprungs; auf die interessante Frage, wann und woher sie in den biblischen Schöpfungsbericht gekommen ist, soll hier nicht näher eingegangen werden. Aber es muß daran festgehalten werden, daß auch dieser Schöpfungsbericht des ersten Kapitels mit wichtigen Teilen durchaus in die ethnologisch ältesten Zeiten hineingehört, wie wir bald sehen werden. Ansätze zu einer gewissen Systematisierung

des Schöpfungswerkes finden sich übrigens auch schon bei einigen Stämmen der Urkultur, so bei den Ost- und West-Algonkin.

Von ethnologischer Seite her entnehme ich das Tatsachenmaterial, das hier ja zum größten Teil religionsgeschichtlicher Natur ist, den sechs Bänden meines Werkes »Der Ursprung der Gottesidee«, in denen ich das gesamte erreichbare Material über die Religionen der ethnologisch ältesten Völker, der Urkulturen, gesammelt und verarbeitet habe[2]. Bei der Reichhaltigkeit des uns jetzt vorliegenden Materials kann ich in dem hier mir zur Verfügung stehenden Raum nur eine Darstellung von gedrängter Kürze bieten.

2. Die Weltschöpfung

In erhabener Größe tritt uns gleich in den ersten Worten des biblischen Berichtes der Schöpfungsgedanke entgegen, und zwar in seiner höchsten Form, der Schöpfung aus dem Nichts allein durch den Allmachtswillen Gottes. Diesen Schöpfungsgedanken treffen wir bei allen ethnologisch ältesten Völkern in irgend einer Form an. In der nordamerikanischen Urkultur ist auch der Glaube an die Schöpfung aus Nichts, ohne Materie und Werkzeug, allein aus Denken und Wollen des Schöpfers bei mehreren Völkern klar ausgesprochen; er fehlt auch nicht bei den Pygmäen und Südostaustraliern[3].

Unter den Völkern der Urkultur gibt es solche, bei denen die Weltschöpfung, andere, bei denen die Menschenschöpfung im Vordergrunde steht, aber auch solche, die beide miteinander vereinen. Das letztere ist der Fall bei nordzentralkalifornischen und West-Algonkin-Indianern; die Pygmäen stellen mehr die Menschenschöpfung in den Vordergrund; die Südostaustralier weisen Vertreter beider Typen auf. Im biblischen Schöpfungsbericht beginnt das erste Kapitel der Genesis mit der eingehenden Darstellung der Schöpfung des Makrokosmos, aber nur, um die hohe Stellung des Menschen, als des vom Schöpfer selbst eingesetzten Herrschers der Erde, desto wirkungsvoller hervortreten zu lassen. Die beiden folgenden Kapitel schildern dann in liebevoller Ausmalung die Schöpfung des Menschen und der Familie.

Der biblische Bericht des ersten Kapitels hebt bei der Menschenschöpfung das vorhergehende Nachsinnen und Planen Gottes und bei der Weltschöpfung das eigene Wohlgefallen des Schöpfers nach dem Schöpfungsakt hervor. Bei einer Reihe von nordamerikanischen Indianerstämmen bereitet der Schöpfer mit festlicher Freude und planvoller Weisheit auf die Erschaffung der Welt sich vor[4], während das Wohlgefallen an der eigenen Schöpfung im Anblick derselben bei mehreren nordamerikanischen Indianerstämmen für die Weltschöpfung[5], bei den Foxes- und Winnebago-Indianern und den Kulin in Südostaustralien auch für die Menschenschöpfung bezeugt ist[6].

Wenn im ersten Kapitel der Genesis das sechstägige Schöpfungswerk Gottes

---

[2] Münster i. W. 1926–1935, Aschendorff. Im Folgenden zitiert unter dem Sigel UdG.
[3] UdG VI 405 ff. 200 202 261 291 331 ff. 358 488, V 743, II 842 307.
[4] UdG II 847 f., V 747. [5] UdG II 851 f., V 748. [6] UdG V 748 f., VI 334.

und ein Ruhen am siebten Tage als Vorbild für die sechs Arbeitstage und den siebten Ruhetag der Menschen hingestellt und damit das ganze Leben der Menschen religiös geweiht wird, so sehen wir, wie bei den nordzentralkalifornischen Indianern der Schöpfungsbericht die Grundlage für die Erziehung der heranwachsenen Jugend bildet; aus ihm werden alle religiösen, sittlichen und sozialen Verpflichtungen abgeleitet[7]. Ähnliches finden wir auch bei südostaustralischen Stämmen[8]. Bei den West- und Ost-Algonkin-Indianern wird die Schöpfung in bestimmten Zeitabschnitten in reichgegliederten, tiefsinnigen Feiern von sieben, acht oder zwölf Tagen festlich begangen und bei einigen Stämmen auch dramatisch dargestellt[9].

Der Weltschöpfungsbericht der Genesis schließt mit den Worten des Schöpfers an die Menschen, durch welche er ihnen die Erde übergibt mit allem, was sie hervorbringt, daß sie als Herrscher dort walten. Etwas Ähnliches tritt uns in der nordamerikanischen Urkultur mehrfach entgegen. Bei den Maidu sagt der Schöpfer dem Menschen, er solle nur frei alles nehmen, was er sah und wünschte, von dem Wild und den Fischen und den Vögeln und den Nüssen, Sämereien und Beeren; denn alle diese Dinge hatte er für ihn gemacht[10]. Bei den Delawaren sagt der erste Mensch von sich: »Der Große Geist ist mein Vater, er gab mir die ganze Erde mit allen Tieren, sie zu beherrschen.«[11] Bei den Joshua sagt Gott dem ersten Menschen, daß er die ganze Welt für ihn gemacht habe; er ermahnte ihn auch, mehr Kinder zu haben, und der Mann hatte von seiner Frau 16 (= 4 × 4) Kinder. Er warnte ihn aber, nicht mehr Bäume zu fällen und nicht mehr Tiere zu töten, als er nötig habe[12]. Bei den Nordost-Selish sagt der Schöpfer zu den Menschen, daß alles auf Erden den Menschen untergeordnet und alles zu ihrem Gebrauch da sein solle, da sie seine Kinder seien; und alle Menschen sollten gleiches Recht an allem haben und gleichen Anteil an allem. Daher kommt es, daß jegliche Nahrung unter die Menschen aufgeteilt wurde und niemand daran dachte, jemand fernzuhalten vom Zugang zu etwas für das Leben Notwendige.«[13] In den beiden letzten Beispielen treten die beiden Beschränkungen hervor, die Gott den Herrscherrechten der Menschen gesetzt hat: sie dürfen seine Gaben nicht unnütz und vergeudend gebrauchen, und sie müssen den Nichthabenden von ihrer Habe mitgeben.

3. Die Menschenschöpfung

Wenn am Schluß des ersten Kapitels der Genesis der Bericht sich der Menschenschöpfung zuwendet, so wird schon in der dortigen kurzen Fassung ein Menschenpaar geschaffen, welches zum Stammelternpaar für die ganze Menschheit vom Schöpfer selbst eingesetzt wird. Diese Einsetzung der monogamen Ehe und der Familie sofort bei der Erschaffung des Menschen wird dann im zweiten Kapitel in überaus tiefsinniger Weise noch näher ausgeführt. Die Erschaffung eines

---

[7] UdG V 326 ff. 350 757. [8] UdG III 1096 1101.
[9] UdG II 825 ff., V 758, VI 346 357 459. [10] UdG II 129. [11] UdG II 424.
[12] UdG II 336. [13] UdG V 411.

Stammelternpaares – und nicht eines Einzelmenschen oder unbestimmt vieler Menschen – bildet in der südostaustralischen Urkultur die einzige Form der Menschenschöpfung; in der großen arktisch-amerikanischen Urkultur stellt sie die älteste Form derselben dar, und sie ist auch bei zwei asiatischen und zwei afrikanischen Pygmäenstämmen bezeugt, ist also ein bereits zur ältesten Menschheitskultur gehöriges Element[14].

Der Leib des ersten Menschen wird im Bericht des zweiten Kapitels der Genesis aus Erde gebildet. Das ist bei den nordzentralkalifornischen Indianern die älteste, bei den Algonkin die einzige Form der Menschenschöpfung; sie findet sich auch vertreten bei den Feuerländern (Selknam), bei je einem Stamm der afrikanischen und der asiatischen Pygmäen und bei den Südostaustraliern[15]. Sie ist also unter den Urkulturen genügend weit verbreitet, um als Bestandteil der ältesten Religion betrachtet werden zu können. Wenn dann in der Genesis dem aus Erde gebildeten Leib die Seele von Gott eingehaucht wird, so sind die Entsprechungen dazu auf den ersten Blick weniger stark vertreten. Wir finden sie zwar sowohl in der arktisch-amerikanischen als in der pygmäischen und südostaustralischen Urkultur bezeugt, aber in allen dreien selten und untypisch, wenn auch unter den zahlreichen andern Arten der Beseelung verhältnismäßig als die häufigere erscheinend[16]. Aber es ist zu berücksichtigen, daß in allen Urkulturen die älteste und ursprünglich auch wohl alleinige Form der Seele nicht die Schatten- oder die Bildseele, sondern die Hauchseele ist, die beim Tode auch wieder zum Schöpfer in den Himmel zurückkehrt[17].

Daß die Frau *nach* dem Mann geschaffen wurde, wie der biblische Bericht erzählt, wird zwar auch von einigen nordamerikanischen, einem asiatischen und einem afrikanischen Pygmäenstamm und einem südostaustralischen Stamm berichtet[18]. Aber abgesehen von dieser schwachen Verbreitung fehlt auch die tiefsinnige Tendenz des biblischen Berichtes, in enger Verbindung mit der Entstehung der Sprache, als des Hauptwerkzeuges menschlicher Vergesellschaftung, die innige Zusammengehörigkeit von Mann und Frau zum Ausdruck zu bringen[19]. Ganz fehlt aber diese auch in den ethnologischen Berichten nicht; in den Schöpfungsberichten zweier nordamerikanischer Indianerstämme, der Kato und der Joshua, tritt sie in rührender Weise hervor[20]. Sie spricht sich aus in dem Lobpreis und der Weihe des ehelichen Lebens, die wesentliche Bestandteile gerade der Feier des Schöpfungsmysteriums bei den West-Algonkin-Stämmen der Arapaho und Cheyenne bilden[21].

Wenn im biblischen Bericht der Mann die Tiere benennt und die Frau ihm von

14 UdG VI 291 333 f. 348 f. 358 408 459 ff.; P. Schebesta, Der Urwald ruft wieder (Salzburg-Leipzig 1936) 129 f.
15 UdG VI 291 333 f. 348 f. 358 408 459–503.
16 UdG II 552 714, V 411 533 607, III 668 677, IV 32 34, VI 408 f.
17 UdG II 862 ff. 1006, VI 77 ff. 146 194 f. 266 ff. 292 339 359 409 415.
18 UdG II 290 ff. 714, V 533, III 67 678, IV 31 ff.
19 W. Schmidt, Die Uroffenbarung usw. 492 (10) ff.
20 UdG II 234 f., V 4.
21 UdG II 677 f. 725 ff. 728 ff. 742 769 770 ff.

der Frucht des Baumes zu essen gibt, so stimmt das mit den wirtschaftlichen Funktionen von Mann und Frau in der Urkultur überein: der Mann steht in näherer Beziehung zu den (Jagd-)Tieren, aus denen er auf der Jagd die Fleischnahrung gewinnt, die Frau steht der Pflanzenwelt näher, aus der sie die Pflanzennahrung sammelt[22].

Bereits in meiner früheren Darstellung[23] habe ich gezeigt, daß die biblischen Worte: »Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwei in Einem Fleische sein« (Gen. 2, 24), in keiner Weise das Bestehen eines sog. Mutterrechtes dartun, in welchem die Mutter die Hauptperson in der Familie und Trägerin des Besitzes ist, den sie an ihre Töchter vererbt, während der Mann, aus der Fremde hereinheiratend, in der Familie ein Fremder bleibt. Diese wirtschaftliche Entwicklungsstufe tritt erst nach der Urkultur, in der Primärkultur, ein, wenn die Frau aus dem in der Urkultur von ihr geübten Sammeln der Wildpflanzen zur Pflanzenzucht übergeht und damit zur ersten Individualbodeneigentümerin wird. Von dieser Wirtschaftsstufe ist in den biblischen Worten nichts zu erblicken. Sie wollen vielmehr zum Ausdruck bringen, daß die Liebe des Mannes zum Weibe so groß ist, daß sie sogar die Bande der Ehrfurcht und Dankbarkeit zerbricht, mit denen er an die Eltern, die bis dahin ihm teuersten Personen, gefesselt war: er wird die Eltern und mit ihnen die alte Familiengemeinschaft verlassen um des jetzt mehr geliebten Weibes willen, um mit ihm eine neue, seine und ihre, eigene Familie zu gründen. Das stimmt vollkommen überein mit der weitgehenden Freiheit, die in der Urkultur beide Nupturienten in der Wahl des Lebensgefährten genießen, so daß sie dabei ihrer eigenen Liebesneigung folgen können, sowie auch mit der Selbständigkeit ihrer eigenen Familie, die sie jetzt gründen, die mit der Familie ihrer Eltern nur durch gewisse Pflichten der Dankbarkeit verbunden bleibt[24].

5. Das Paradies

Für den Schöpfungsbericht im zweiten und dritten Kapitel der Genesis ist charakteristisch die vertraute Nähe, in der Gott mit den Menschen auf der Erde wandelt und in familiärer Natürlichkeit mit ihnen verkehrt. Ganz das gleiche finden wir auch bei der Mehrzahl der Völker der Urkultur. Gott weilt in dieser Zeit nicht im Himmel, sondern auf Erden, wo er die Menschen schafft und dann entweder selbst oder durch den Stammvater ihnen grundlegende Belehrungen und Vorschriften für ihr religiöses, sittliches und soziales Leben erteilt. Das findet sich besonders schön bei den nordzentralkalifornischen Stämmen der Wiyot, Kato, Joshua, Maidu und Wintu[25], dann bei den Gabun- und Ituri-Pygmäen und auch bei den Andamanesen und den Kulin in Südostaustralien[26].

---

[22] W. Schmidt u. W. Koppers, Völker und Kulturen (Regensburg 1924) 405 ff.
[23] Die Uroffenbarung 579 (97) ff.
[24] W. Schmidt u. W. Koppers, Völker und Kulturen 158 ff. 264 ff. 542 ff.
[25] UdG II 37 f. 88 ff. 119 ff. 156 ff. 212 f. 331 ff., V 4 ff. 107 f.
[26] UdG III 66 f., IV 29 ff. 257 ff. 676 ff.; P. Schebesta, Der Urwald ruft wieder (Salzburg-Leipzig 1936) 129.

Sogleich mit dem Prüfungsgebot, das Gott den Menschen gab, versprach er ihnen ewiges Leben an Leib und Seele. Daß die ersten Menschen ursprünglich nicht sterben, sondern gleich von Anfang unsterblich sein sollten, ist auch die Lehre der Mehrheit der Urkulturvölker. Es ist nicht die Form des Unsterblichkeitsglaubens späterer Völker, der in Wirklichkeit ein Auferstehungsglaube ist, ein Wiederlebendigwerden nach einigen (zwei, drei) Tagen wirklichen Totseins, sondern in den Religionen dieser Urkulturvölker wird gelehrt, Gott wollte, daß ursprünglich überhaupt kein Tod sein sollte, die Menschen nicht altern oder, wenn gealtert, stets von neuem sich verjüngen sollten. Das ist in großen Zügen, im einzelnen vielfach reich und tiefsinnig ausgeschmückt, der Glaube der Wintu- und der Maidu-Indianer im östlichen Nordzentralkalifornien, der West-Algonkin (Arapaho, Cheyenne) und der Ituri-Pygmäen in Zentralafrika. Spuren davon finden sich auch bei andern nordzentralkalifornischen Stämmen, ferner bei den Feuerländern, den Samojeden und Korjaken und vielleicht auch bei den Wiradyuri in Südostaustralien[27].

Diese Zeit, als Gott bei den Menschen auf Erden weilte und Tod und Krankheit noch nicht da waren, wird in den Mythen vieler Stämme dieser Urkultur überhaupt als die glücklichste aller Menschheitsperioden geschildert. Nichts mangelte ihnen da, die Nahrung war in reicher Fülle und Bequemlichkeit vorhanden, und keinerlei Sorgen bedrückten sie. Solche Schilderungen dieser köstlichen Zeit finden wir bei den Wiyot, Wintu und Maidu in Nordzentralkalifornien[28], bei den Algonki-Stämmen der Delawaren (Lenape) und Cheyenne[29], den Gabun- und Ituri-Pygmäen[30], den Andamanen-Pygmäen[31].

6. Der Sündenfall

Im biblischen Bericht ist der endgültige Besitz des ewigen Lebens an die Bedingung geknüpft, daß die Menschen ein von Gott aufgestelltes Gebot genau beobachten; ein Feind Gottes aber hetzt die ersten Menschen gegen Gott auf und verlockt sie zur Übertretung des Gebotes, worauf dann der Tod das Los der Menschen wird. Ein ausgesprochener Widersacher des Schöpfers, der in allem ihm entgegentritt, die guten Absichten des Schöpfers mit den Menschen vereitelt und schließlich auch den Tod herbeiführt, findet sich in ganz charakteristischer Form, häufig als eine rätselvolle Gestalt in tiefsinnigen Mythen, auch in einem Teil der Urkulturvölker. Ihm wird dort alles physisch und ethisch Böse, das in der Welt existiert, zur Last gelegt und damit das absolut als affektiv gütig und sittlich gut anerkannte Höchste Wesen vom Ursprung desselben entlastet. Sein eigener Ursprung dagegen wird in geheimnisvolles Dunkel gehüllt: er ist entweder nicht vom Höchsten Wesen geschaffen und taucht plötzlich und unerklärlich auf, oder er entsteht aus Abfällen des Schöpfungsmaterials oder als

---

27 UdG II 1012 f., VI 81 90 117 f. 151 f. 330 f.; Schebesta a. a. O. 130 f.
28 UdG II 37 88 ff. 128 f.
29 UdG II 418 f. 760 f., V 683 f.
30 UdG IV 32 39 ff. 44 ff.; Schebesta 130 ff.
31 UdG III 66 108 f.

mißlungenes Geschöpf Gottes. Solche Gestalten finden wir in der ganzen nordamerikanisch-arktischen Urkultur, bei den östlichen und westlichen Nordzentralkaliforniern, den West- und Nordost-Algonkin (Arapaho, Lenape, Wawenock, Winnebago), den Schoschonen und in besonderer Form bei den Westzentral-Algonkin, dann bei den Arktikern (Samojeden, Korjaken, Ainu), von woher sie auch, allerdings in veränderter Form, weit in die Primärkultur der zentralasiatischen Hirtenvölker eingedrungen sind[32]. Sie sind bis jetzt bei keinem der afrikanischen und asiatischen Pygmäenstämme, noch auch bei den Feuerländern und Südostaustraliern festgestellt worden.

Dem Widerpart Gottes in den Mythen der Urkultur gelingen seine Anschläge nicht, weil er mächtiger wäre als der Schöpfer, sondern scheinbar, weil er Gott überlisten kann, in Wirklichkeit aber, weil es ihm gelingt, die Menschen zu verlocken und zu gewinnen und Gott dann die Menschen gewähren läßt und sich von ihnen zurückzieht, aber nicht, um sie für immer zu verlassen. In manchen Mythen fällt dann diese Gestalt des Vertreters des Bösen mit der des Stammvaters zusammen, der sich gegen Gott auflehnt, und in weiterer Folge mit dem ersten Gestorbenen, der dann zum Beherrscher der Unterwelt wird. Es gibt aber wieder andere Stämme, in denen zwar von einem ersten Sündenfall mit allen seinen verhängnisvollen Folgen berichtet wird, aber ohne daß ein solcher Widerpart Gottes dabei mitwirkte. So haben wir denn auch Pygmäenstämme, die von einem solchen Sündenfall berichten: einen asiatischen, die Andamanesen[33], und zwei afrikanische, die Gabun- und die Ituri-Pygmäen[34]. Unter starker Mitwirkung des Widerpartes Gottes dagegen vollzieht sich der erste Sündenfall bei den Wintu und Maidu in Nordzentralkalifornien[35], während bei den Joshua-Indianern im Nordwesten, den Delawaren im Nordosten wie den West-Algonkin (Arapaho usw.), den Winnebago in Nordamerika und den Samojeden in Nordasien in mehr unbestimmter Weise die Anfänge alles Bösen auf ihn zurückgeführt werden[36]. Bei mehreren dieser Stämme straft ihn Gott dafür in ganz charakteristischer Weise dadurch, daß er oder sein vielgeliebter Sohn zuerst den Tod erleidet.

Die erste Sünde besteht bei den Wintu und den Maidu in der Ablehnung der Absicht Gottes, ewiges Leben zu geben. Bei den Maidu kam noch hinzu die Übertretung des Gottesgebotes, im Walde kein Feuer zu machen und keine Speise dort zuzubereiten, sondern alle Beute in altruistischem Geiste nach Hause zu bringen und dort auch andern davon mitzuteilen[37]. In der Übertretung eines ähnlichen Gebotes bestand die erste Sünde der zentralafrikanischen Bakongo-Pygmäen[38]. Wenn es sich hier also um Übertretung von Speisegeboten handelte, so ergibt sich darin eine äußere Ähnlichkeit mit dem biblischen Prüfungsgebot. Äußerlich noch mehr ähnlich wird die erste Sünde bei den zentralafrikanischen

---

[32] UdG II 34 ff. 61–64 202 390 484, V 314 ff. 723 f. 729 f.
[33] UdG III 73 109. [34] UdG IV 39 ff. 41 f. 44 f. 241; Schebesta 129 ff.
[35] UdG II 90 ff. 139 ff. [36] UdG II 332 ff. 418 f. 606 637 707, II 352 f. 354 360.
[37] UdG II 129. [38] UdG IV 241.

Gabun-Pygmäen und den Ituri-Pygmäen, wo es sich jedesmal um das Essen einer verbotenen Baumfrucht handelt. Aber in beiden Fällen ist die Motivierung des Verbots eine andere. Bei den Gabun-Pygmäen ist der Vorgang in eine Tiermythe eingekleidet: der Genuß der Baumfrucht, den Gott den Tieren verboten und sich allein vorbehalten hatte, würde die Tiere zu Menschen gemacht haben[39]; bei den Ituri-Pygmäen ist es eine schwangere Frau, die in ihrem Gelüste ihren Mann antreibt, ihr von den Früchten eines Baumes zu bringen, die Gott den Menschen zu essen verboten hatte[40]. In einem andern Stamm der Ituri-Pygmäen bestand die erste Sünde darin, daß eine neugierige Frau absolut Gott sehen wollte, der aber, unter Androhung strenger Strafen, in einer Hütte verborgen arbeiten wollte[41]. Das entspricht einem Vorkommnis bei einem Maidu-Stamm, wo der Schöpfer nur im Nachtdunkel eines Hauses zu den Menschen sprechen wollte[42], und zwei böse Buben, die ihn dort zu sehen trachteten, indem sie plötzlich Licht anzündeten, und eine neugierige Frau, die an dem Hause herumgetastet hatte, sofort schwer bestraft wurden, indem sie alle drei sofort tot zu Boden fielen[43].

Im biblischen Prüfungsverbot besteht die Vertrauensprobe darin, daß, während doch der Genuß von der Frucht des Baumes des Lebens ewiges Leben gewähren würde (Gen. 2, 22), der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, von dem zu essen verboten wird, im Gegensatz zum ewigen, gottgleichen Leben gesetzt wird. Von diesem Gegensatz geht der Widersacher Gottes aus, erweckt daraus das Mißtrauen der ersten Menschen, daß Gott sie von der Gottgleichheit (»erkennend das Gute und das Böse«, Gen. 3, 5; 3, 22), damit aber auch vom Baum des Lebens und dem ewigen Leben selbst fernhalten wolle. Diesen innersten, tiefsten Kern des Prüfungsverbotes – die sittliche Autonomie nicht zu einer absoluten zu machen, sondern sie in der für den Menschen unerläßlichen Verbindung mit dem Schöpfer zu erhalten, der allein die Zeit der Reife für den Menschen wie für die Lebensfrucht kennt und herbeiführt, diesen tiefsten Kern bietet nur der biblische Bericht dar. Aber die ethnologischen Berichte rühren doch von verschiedenen Seiten her daran an, bald diesen, bald jenen Gedanken betonend. Das gilt besonders von der zahlreicheren Gruppe, wo das Gebot sich auf Lebensmittel bezieht, die zwar der Schöpfer den Menschen gibt, um das Leben immer wieder weiterzuführen, aber mit den Beschränkungen und Bedingungen, die er allein aufzulegen sich das Recht vorbehält und es auch ausübt.

7. Prüfungsverbot und Primitialopfer

Damit sind wir am Ende der biblischen Schöpfungsgeschichte angelangt. Das vierte Kapitel, das mit der Vorführung des viehzüchtenden Hirten Abel und des pflanzenzüchtenden Ackerbauers Kain beginnt, tritt schon aus der Zeit der

[39] UdG IV 42. [40] Schebesta a. a. O. 130 f. [41] Schebesta 129.

[42] Auch in der Schöpfungsgeschichte der Maidu wird berichtet, daß niemand in das Innere der Hütte eintreten konnte, die der Schöpfer sich gebaut hatte; aber vom Widersacher Gottes sei gesagt worden, er habe in des Weltschöpfers Antlitz blicken können, das immer bedeckt und niemals zu sehen war, während sein Körper leuchtete wie die Sonne (UdG II 115 114 109). [43] UdG II 159 f.

universalen Urkultur, wo der Mensch von in der Natur heranwachsender animalischer und vegetabilischer Nahrung lebte, in die Zeit der Primärkulturen ein, wo der Mensch einerseits zur Zähmung und Züchtung der Herdentiere und anderseits zur Aussaat und Zucht der Pflanzen übergeht, sich darin aus eigener Arbeit Lebensmittel schafft, damit aber auch den Grund legt zu tiefem Sichscheiden und Auseinandergehen der Menschheit in getrennte Entwicklungsbahnen der einzelnen Völker und Völkergruppen.

Hier nun, gleich an diesem Scheideweg der Menschheit, begegnet uns im biblischen Bericht ein charakteristischer Kultakt, das Erstlingsopfer, das der Hirte wie der Ackerbauer von den ersten Früchten ihrer Arbeit dem Schöpfer darbringen. Man sieht leicht ein, daß der Gedanke des Primitialopfers bei diesen Produkten eigener Arbeit nicht zum ersten Mal aufkommen konnte, daß er aber ganz nahe liegt und natürlich ist auf der Sammelstufe der Urkultur, wo der Mensch die ohne eigenes Zutun, allein aus Gottes gütigem Gewähren heranwachsenden Tiere und Pflanzen zu seiner Nahrung heranzieht. Die Primitialopfer der Primärkulturen gehen also auf diejenigen der Urkultur zurück, wie wir das auch in der Ethnologie mit Sicherheit zeigen können, und so übernahmen auch Kain und Abel hier nur ein Erbe der Vorzeit, die das Primitialopfer schon lange vorher auf der Sammelstufe übte.

Das Primitialopfer war nun im Anfang die einzige Form des Opfers in der Urkultur und ist es noch jetzt bei einer ganzen Reihe von zu ihr gehörenden Völkern; alle andern Formen des Opfers sind teilweise aus ihm, teilweise aus andern Quellen erst später hervorgegangen. Dieses Primitialopfer nun wird bei den Völkern der ethnologischen Urkultur Gott von allen animalischen Speisen, den Ergebnissen der Jagd, wie auch von den vegetabilischen, den Ergebnissen des Pflanzensammelns, in einem einfachen Ritus dargebracht, jedesmal ein kleiner, aber wertvoller Teil – Schädel mit Hirn, Langknochen mit Mark, oder Herz, Lunge, Leber usw. –, um Gott als Höchsten Herrn über Leben und Tod, als Spender der Mittel zum Leben (»Lebensmittel«) in dankbarer Huldigung anzuerkennen und auch für die Zukunft die gnädige Gewährung derselben zu erbitten. Wir finden animalische Primitialopfer reichlich in der arktischen Urkultur (Samojeden, Korjaken, Ainu, Caribou-Eskimo), animalische und vegetabilische bei den meisten Algonkin-Stämmen (Delawaren, Montagnais, Naskapi, Cree, Ottawa, Menomini, Ojibwa, Arapaho, Cheyenne), wahrscheinlich das vegetabilische bei den östlichen Nordzentralkaliforniern, reichlich das vegetabilische bei den Selish-Stämmen, das animalische bei den Nord-Schoschonen, in schwacher Spur bei den feuerländischen Selknam, das animalische wie das vegetabilische reichlich bei den sämtlichen afrikanischen Pygmäen-Stämmen und den philippinischen Negritos, nur das vegetabilische bei den Andamanen- und möglicherweise auch bei den Semang-Pygmäen[44]. Das Primitialopfer, mit ihm aber auch jegliche andere Form des Opfers, fehlt bei den westlichen Nordzentralkaliforniern, den beiden älteren Feuerlandstämmen der Yamana und Halakwulup und den Südostaustraliern.

[44] UdG VI 70 ff. 99 111 123, III 100 ff., V 794 ff., VI 217 f. 277–281 445–454.

Aber ich glaube es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß auch sie es früher gekannt und später verloren haben, ein Vorgang, den wir auch heute bei einem zentralafrikanischen Pygmäenstamm beobachten können[45].

8. Schluß

Die Fülle von charakteristischen Gemeinsamkeiten zwischen der biblischen Schöpfungsgeschichte und den Schöpfungsberichten der ältesten ethnologisch uns erreichbaren Völker, denen der Urkultur, macht es uns klar, daß der biblische Bericht nur aus der Zeit stammen kann, in der auch jene ältesten religiösen Menschheitsdokumente ihren Ursprung genommen haben, und daß er in keine jüngere Zeit mehr hineinpaßt. Sein Inhalt wird indes von keinem der übrigen urkulturlichen Schöpfungsberichte übertroffen; er übertrifft vielmehr, so viele schöne Züge jene auch im einzelnen aufweisen mögen, als Ganzes genommen doch sie alle an Größe, Tiefe und Innigkeit und bezeugt auch dadurch den übernatürlichen Charakter, wie seines Ursprunges, so auch seiner Bewahrung.

Dazu kommt noch der natürliche Vorzug, daß er so früh schriftlich aufgezeichnet wurde, so daß er der ganzen Menschheit um so treuer übermittelt werden konnte. Wenn jetzt durch die Fortschritte der ethnologischen Religionsforschung von allen Teilen der Erde her aus den tief verschollenen Einsamkeiten der ältesten Schichten der Menschheit sich die Stimmen erheben, welche seinen Grundgedanken und so viele charakteristische Einzelheiten überraschend bekräftigen, so gewinnt die biblische Schöpfungsgeschichte damit auch vom profanwissenschaftlichen Standpunkt aus den Charakter tatsächlicher Geschichtlichkeit und letzthinnigen Zurückgehens auf göttliche Offenbarung, den ich für diese ältesten religiösen Menschheitsdokumente zu erweisen versucht habe[46].

Körperorgane und Körpersäfte

Von Dr. J. Loffen

Anatomie und Physiologie, die Lehre vom Aufbau und die Lehre von den Funktionen des menschlichen Organismus, haben und werden stets die wichtigsten Antriebe für ihre Entwicklung aus den Bedürfnissen der ärztlichen Tätigkeit erhalten, der wiederum in erster Linie ihre Ergebnisse zugut kommen. Sie gelten deshalb als medizinische Wissenschaften, denen der Laie, wenn sie nicht gerade für die Allgemeinheit sehr einschneidende Fragen, wie z. B. die moderne Vererbungslehre, betreffen, wenig Interesse entgegenbringt. Ihre Entwicklung scheint abseits von den Phasen der Geistesgeschichte zu verlaufen. Aber kein einziges Wissensgebiet kann sich dem Einfluß der großen Wenden im menschlichen Denken entziehen. Mehr und mehr erkennt man heute, daß ein innerer Zusammenhang aller Geistestätigkeit besteht, mag auch im vergangenen

[45] UdG VI 447 ff. 274.

[46] UdG VI, IX. Kapitel: Die Herkunft und der Ursprung der ältesten gemeinsamen Religion, S. 468–580.

Jahrhundert das Bewußtsein davon den Vertretern eines extremen Spezialistentums oft verloren gegangen sein. – Auch die Entwicklung der Medizin steht in engem Zusammenhang mit dem geistigen Umbruch unserer Zeit, der durch die Abkehr vom Materialismus und durch den Zug zur synthetischen Betrachtungsweise, zur Ganzheitslehre, charakterisiert ist. So dürften auch die nachstehenden Ausführungen, die ein Gebiet der genannten Wissenschaften behandeln, auf welchem im Laufe der Jahrhunderte sehr verschiedene Anschauungen miteinander gerungen haben, in der Leserschaft einer christlichen Zeitschrift Interesse finden und zeigen, welche Bedeutung der weltanschaulichen, letztlich religiösen Einstellung zukommt.

Alle pflanzlichen und tierischen Organismen sind aus festen und flüssigen Bestandteilen aufgebaut. Auch im Elementarorganismus der Zelle – mag sie uns als einzelliges Lebewesen oder als Baustein eines höher entwickelten Organismus begegnen – finden wir feste und flüssige Teile. Nicht nur daß der Zellkern eine festere Konsistenz besitzt als das zähflüssige Protoplasma des Zellleibes: auch im Kern können wir geformte Bestandteile, die heute in der Vererbungslehre so oft genannten Chromosomen, von dem sie umgebenden Kernsaft unterscheiden, und auch im Protoplasma hat subtilste mikroskopische Technik ein feinstes, die flüssige Masse durchziehendes Maschenwerk sichtbar gemacht. Bei den höheren Pflanzen und Tieren sehen wir Flüssigkeiten in geschlossenen besonderen Gefäßsystemen den Organismus durchströmen. Die Botanik beschreibt sie als Cribrovasalbündel, durch welche das Wasser des Erdbodens mit den in ihm gelösten Nährstoffen im Stiel und Stamm der Pflanzen hinaufsteigt.

Bei den höheren Tieren und beim Menschen werden alle Organe von Blut und Lymphgefäßen durchzogen. Das Blut zirkuliert in einem allseits geschlossenen Röhrensystem im ganzen Körper. Es wird durch die Pumpwirkung des Herzens durch die Arterien oder Schlagadern allen Organen zugeführt, verteilt sich in diesen in einem Netzwerk feinster Röhrchen, den Kapillaren, und sammelt sich dann wieder in großen Bahnen, Venen oder Blutadern, durch welche es zum Herzen zurückströmt. Dabei nimmt es in den Lungen den lebenswichtigen Sauerstoff der Luft und in den Verdauungsorganen die zum Aufbau und zur Erhaltung des Körpers notwendigen Nährstoffe auf, trägt sie allen Körperteilen zu und führt aus diesen die verbrauchten Stoffe zu jenen Organen, die für ihre Ausscheidung bestimmt sind, hauptsächlich zu den Lungen und Nieren. Im Gegensatz hierzu bildet das Lymphgefäßsystem keinen geschlossenen Kreislauf, sondern besteht nur aus zentripetalen Bahnen, die, aus den feinsten Gewebsspalten entspringend, sich zu kleinen und immer größeren Röhrchen vereinigen. Diese sammeln sich schließlich in einem gemeinsamen großen Gang, dem Ductus lymphaticus, der in die direkt zum Herzen führende obere Hohlvene einmündet. So werden mit der Lymphe dem Blut wichtige Stoffe aus den Geweben, besonders aus den Verdauungsorganen zugeführt.

Außer Blut und Lymphe finden sich im Organismus noch zahlreiche andere Flüssigkeiten, welche von bestimmten Organen – Drüsen – abgesondert werden

und teils ihre Aufgabe bei der Verarbeitung der Nährstoffe im Verdauungsapparat erfüllen (Sekrete), teils der Ausscheidung der Abfallprodukte des Stoffwechsels dienen (Exkrete). So sondern die Speicheldrüsen den Speichel, die Drüsen der Magenschleimhaut den salzsäurehaltigen Magensaft, die Leber die Galle, die Bauchspeicheldrüse den wichtigsten Verdauungssaft, den Bauchspeichel, ab, anderseits die Nieren den Harn, die Schweißdrüsen den Schweiß. Die Schleimhäute der oberen Luftwege sezernieren eine leicht klebrige Flüssigkeit, den Schleim, der zu ihrer Feuchterhaltung und zum Abfangen feinster Staubteilchen aus der Einatmungsluft vor ihrem Eintritt in die Lungen dient.

Diese verschiedenen »Körpersäfte« waren zum großen Teil schon im Altertum bekannt. Das Blut galt von jeher als »ein ganz besonderer Saft«, als eine lebenspendende und lebensnotwendige Flüssigkeit. Die bedrohliche, oft tödliche Wirkung großer Blutverluste bewiesen seit den frühesten Zeiten immer wieder seine Bedeutung für die Erhaltung des Lebens, längst bevor Harvey im 17. Jahrhundert den eben beschriebenen Blutkreislauf entdeckte. Neben dem Blut unterschieden die Alten den Schleim, ohne über seine Herkunft zutreffende Vorstellungen zu besitzen, sowie der verschiedenen Färbung entsprechend die schwarze und die helle Galle. Es waren also Flüssigkeiten, die teils als Ausscheidungen des Körpers, teils bei Verwundungen und Tierschlachtungen in Erscheinung traten, denen man die größte Bedeutung für die Lebensfunktion zuschrieb, während über den anatomischen Aufbau des Körpers nur sehr dürftige Vorstellungen herrschten und alle festen Bestandteile desselben, die wir heute als verschiedene Organe kennen, als eine mehr oder minder homogene Masse erschienen. Von der richtigen oder falschen Zusammensetzung der genannten Säfte hingen Gesundheit und Krankheit des Menschen ab, und fast alle Erkrankungen führten die Ärzte der antiken Welt auf fehlerhafte Säftemischungen, »Dyskrasien«, zurück. Der Organismus schien sich bei Störungen im Gleichgewicht der Säfte eines schädlichen Überschusses durch vermehrte Galle- oder Schleimabsonderung oder durch Erbrechen zu entledigen.

Diese Humoralpathologie hat mehr als zwei Jahrtausende das ärztliche Denken und Handeln beherrscht. Erst die seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr angewandte, auf die Zergliederung menschlicher Leichen aufgebaute anatomische Forschung führte allmählich zu einem Umschwung. Sie lehrte Gestalt, Lagerung und Aufbau der einzelnen Organe kennen und enthüllte mit der fortschreitenden Entwicklung der mikroskopischen Technik im 19. Jahrhundert ihre feinere Struktur. Die Anatomie erforschte nicht nur die normale Beschaffenheit der Organe, sondern wandte sich alsbald auch den Veränderungen, die sie bei den verschiedenen Erkrankungen erlitten, zu (pathologische Anatomie). Damit rückten diese in den Vordergrund des Interesses. Während man zunächst in den makro- oder mikroskopisch sichtbaren Veränderungen die Folgen der falschen Säftemischungen sah, drang mehr und mehr die Anschauung durch, daß die nachgewiesenen morphologischen Veränderungen der Organe das Wesen der Krankheiten ausmachen. Vollends die bahnbrechende Entdeckung Theodor

Schwanns, daß alle Organe aus Zellen aufgebaut sind – was uns heute so selbstverständlich erscheint –, verlegte auch das krankhafte Geschehen in diese Elementarorganismen. In den Veränderungen der Zellen bzw. ihrer Verbände der Gewebe wurden die Ursachen der Krankheiten gefunden. Die Säfte traten gegenüber den Organen ganz an Bedeutung zurück. Galle und Schleim wurden als Ausscheidungsprodukte drüsiger Organe erkannt. Im Blut, dem wichtigsten Körpersaft, sah man ein Gewebe, das sich von den festen Geweben nur dadurch unterschied, daß seine Zellen, die roten Blutkörperchen, in ihrer Bedeutung als Sauerstoffüberträger erkannt, und die weißen, deren mannigfache Bedeutung zu dämmern begann, nicht in einer festen, sondern in einer flüssigen Zwischensubstanz, dem Blutplasma, suspendiert waren. Sein flüssiger Aggregatzustand ermöglichte den Transport der Blutzellen in alle Organe, dem Plasma oder Serum selbst aber schien keine weitere Bedeutung zuzukommen. Die Humoralpathologie wurde besonders unter Virchows Einfluß endgültig durch die Zellularpathologie abgelöst.

Endgültig? – In der Medizin gibt es wie überhaupt in den Naturwissenschaften keine Dogmen; es gibt nur eine Entwicklung, und diese verläuft nur selten geradlinig. Der Umbruch ging zunächst von der jüngsten Tochter der modernen Medizin, von der Bakteriologie, aus. Die grundlegenden Forschungen Pasteurs und Robert Kochs hatten die längst gehegte Vermutung, daß die seit ältester Zeit als übertragbar, »ansteckend«, bekannten Krankheiten durch Einwanderung kleinster Lebewesen in den menschlichen Organismus hervorgerufen würden, zur Gewißheit erhoben. Für eine große Zahl solcher Krankheiten konnten die spezifischen Erreger nachgewiesen, aus dem Blut oder aus den Ausscheidungen des Kranken auf künstlichen Nährboden in Reinkultur gezüchtet und mit diesen im Tierversuch die gleiche oder eine ähnliche Erkrankung erzeugt werden. Die bakterielle Entstehung der Infektionskrankheiten war damit bewiesen, und es schien zunächst, als ob ihre Pathogenese durch das Eindringen der spezifischen Erreger und ihre schädigende Wirkung auf die Zellen unserer Organe restlos geklärt sei. Die mikrobischen Krankheitserreger zu erforschen, ihre Unterscheidungsmerkmale in Form und Wachstum festzustellen, schien die einzige Aufgabe der Bakteriologie, die damit zu einer Botanik der kleinsten Lebewesen wurde, soweit sie als Erreger von Erkrankungen der Menschen und der höheren Tiere in Betracht kamen.

Aber sehr bald kam die Erkenntnis, daß die Infektion, d. h. das Eindringen mikrobiotischer Krankheitserreger, nicht allein entscheidend für die Erkrankung ist, daß ihre Entstehung und ihr schwerer oder leichterer Verlauf nicht nur von der Menge oder Giftigkeit der eingedrungenen Bakterien abhängt. Warum erkranken bei den meisten Infektionskrankheiten nicht alle Menschen, die der Ansteckungsgefahr ausgesetzt sind? Warum schützt bei vielen dieser Erkrankungen das einmalige Überstehen für Jahre oder für das ganze Leben vor ihrer Wiederholung? Warum lösen bestimmte Mikroorganismen nur beim Menschen, nicht bei Tieren (Syphilis, Pocken), andere nur bei bestimmten Tierarten, nicht beim

Menschen (Mäusepest, Schweinerotlauf, Hühnercholera) Erkrankungen aus? Der Grund muß in einer verschiedenen Krankheitsbereitschaft bzw. in einem Unterschied der Abwehrkräfte des einzelnen Menschen und der verschiedenen Tierarten gesucht werden. Man begann diese Abwehrkräfte zu erforschen. Entsprechend den Vorstellungen der Zellularpathologie lenkte sich der Blick zunächst auf die Zellen des Blutes, die weißen Blutkörperchen, deren Fähigkeit, Bakterien in sich aufzunehmen und zu zerstören, frühzeitig bekannt wurde (»Freßzellen«). Allein mehr und mehr zeigte sich, daß die weißen Blutkörperchen mindestens nicht die einzige Waffe des Makroorganismus gegen mikrobiotische Eindringlinge sind; ja, es erschien fraglich, ob sie eine »Verteidigungstruppe oder nur eine Schlachtfeldpolizei« darstellen, welche die Leichen der durch andere Kräfte getöteten Feinde fortschafft. Man stellte im Reagenzglasversuch fest, daß zellfreies Blutplasma Bakterien so zu schädigen vermag, daß dadurch erst ihre Aufnahme durch die Freßzellen ermöglicht wird. Ferner zeigte sich, daß Blutserum, besonders von Menschen, die eine Infektionskrankheit überstanden haben, die betreffenden Erreger zu schädigen, ja sogar aufzulösen vermag. Mehr noch. Es gibt Infektionskrankheiten, z. B. die Rachendiphtherie und den Wundstarrkrampf, bei denen wir die Erreger nur im Krankheitsherd – bei der Diphtherie in den weißen Belägen auf den Rachenorganen oder im Kehlkopf, beim Wundstarrkrampf in der infizierten Wunde – finden. Und doch kommt es dabei zu schweren Schädigungen entfernter Organe, bei der Diphtherie besonders des Herzens und der Nervenstämme, beim Wundstarrkrampf des Zentralnervensystems, von dem die gefürchteten Krampfanfälle ausgehen. Die Bakterien üben diese Wirkungen nicht durch ihre Anwesenheit in den betroffenen Organen aus; es müssen von ihnen produzierte Giftstoffe (Toxine) sein, die mit dem Blut dorthin gelangen. In der Tat kann man solche Toxine im Blut der Kranken nachweisen, aber in der Rekonvaleszenz und nach Heilung der Krankheit auch vom Organismus erzeugte Gegengifte, welche die Wirkung der Bakterien-Toxine hemmen bzw. neutralisieren (Antitoxine). Durch wiederholte abgeschwächte Infektion von Pferden mit Diphtherie- bzw. Tetanusbazillen gelingt es, im Blut dieser Tiere die entsprechenden Antitoxine in so großen Mengen zu erzeugen, daß wenige Kubikzentimeter ihres Serums, rechtzeitig eingespritzt, die Diphtherie zu heilen und den Ausbruch des Wundstarrkrampfes zu verhindern vermögen. Das sind Vorgänge – Gift und Gegengiftwirkung –, die sich ganz in den Körpersäften, vorwiegend im Blutplasma, abspielen. Ihre Erkenntnis ist für die Behandlung der genannten Krankheiten von größter Bedeutung geworden und hat viele Tausende vor qualvollem Tod bewahrt. Gleichzeitig aber hat sie den Weg zu einer neuen Humoralpathologie eröffnet.

An anderer Stelle erfolgte der Umbruch, etwa ein Jahrzehnt später, durch die fortschreitende Erkenntnis der Bedeutung der sogenannten Blutdrüsen oder endokrinen Organe. Unter Drüsen verstehen wir Organe, deren Zellen um mikroskopisch kleine Hohlräume angeordnet sind und in diese eine Flüssigkeit absondern. Das Sekret strömt durch kleine und größere sich vereinigende Kanäle

in einen großen Ausführungsgang, durch den es nach außen entleert wird oder an Stellen gelangt, an denen es seine Wirkung zu erfüllen hat. Oben wurden verschiedene Beispiele solcher Drüsen angeführt. Seit langem waren nun Organe bekannt, die makro- und mikroskopisch den Bau einer Drüse aufweisen, deren mit Zellen ausgekleidete Hohlräume jedoch allseitig geschlossen sind, und die keinen Ausführungsgang besitzen. Ihre Ausscheidungsprodukte müssen also von den sie durchziehenden Haargefäßen aufgenommen werden und so in die Blutbahn gelangen. Die Bedeutung der endokrinen Drüsen wurde zunächst an der Schilddrüse erkannt durch ein unfreiwilliges Experiment der Chirurgie. Wenn bei Operationen von Kröpfen, die eine krankhafte Vergrößerung der Schilddrüse darstellen, das ganze Organ entfernt wurde, wie es in der Anfangszeit dieser Operationen mitunter vorkam, sah man schwere körperliche und psychische Krankheitserscheinungen auftreten. Die Schilddrüse muß also eine für unsern Organismus wichtige Substanz absondern und diese, da sie keinen Ausführungsgang besitzt, an das Blut abgeben. Durch Einverleibung tierischer Schilddrüse bzw. der aus ihr gewonnenen wirksamen Stoffe können die durch Verlust oder durch Degeneration der Schilddrüse entstandenen Krankheitserscheinungen behoben werden. – Solche Drüsen ohne Ausführungsgang sind ferner die Nebennieren, die unter anderem eine zur Erhaltung des erforderlichen Blutdruckes wichtige Substanz, das Adrenalin, absondern, der Hirnanhang (Hypophyse), dessen Sekrete mannigfache Bedeutung für Blutkreislauf, Darmbewegung, Wachstum und Fortpflanzung besitzen, die Zirbeldrüse (Epiphyse) und viele andere. Sie alle bezeichnet man als endokrine Drüsen. Man erkannte solche auch im gleichen Organ mit gewöhnlichen Drüsen verbunden. So enthält das Pankreas, die Bauchspeicheldrüse, neben dem den Bauchspeichel produzierenden offenen Drüsengewebe eingestreute Zellgruppen (Langerhanssche Inseln), welche eine für die Verarbeitung des Zuckers unentbehrliche Substanz, das Insulin, liefern. Kanadischen Forschern ist es vor 20 Jahren gelungen, diese Substanz aus Bauchspeicheldrüsen von Tieren in großem Maße darzustellen. Sie spielt seitdem in der Behandlung der Zuckerkrankheit eine große Rolle und erhält Tausenden von Zuckerkranken Leben und Arbeitsfähigkeit. Auch den Keimdrüsen liegt neben der Produktion der Geschlechtszellen die Ausscheidung von Stoffen in das Blut ob, die für die Entwicklung der sekundären Geschlechtsmerkmale und für den regelrechten Ablauf der Gestationsvorgänge beim Weibe von großer Wichtigkeit sind.

Alle von endokrinen Organen in das Blut sezernierten Stoffe bezeichnet man als Hormone. Durch sie wirken die endokrinen Drüsen auf zahlreiche andere Organe ein und beeinflussen wechselseitig fördernd oder hemmend ihre Funktionen. Ihre bisher nur zum kleinen Teil erforschte Bedeutung schob die Körpersäfte wieder in den Vordergrund der Betrachtungsweise normalen und krankhaften biologischen Geschehens.

In gleichem Sinne wirkte sich schließlich die fortschreitende Erforschung des Mineralstoffwechsels aus. In der Ernährungslehre wurden früher fast ausschließ-

lich die eigentlichen organischen Nährstoffe: Fett, Kohlehydrate und Eiweiß, betrachtet. Sie allein sind Kraft- und Wärmespender, und sie allein schienen für Aufbau und Erhaltung der Körpersubstanz, die sich ja in beständigem Wechsel befindet, von Bedeutung zu sein. Neuere Forschungen lehrten uns neben den Vitaminen (das sind bisher erst zum Teil in ihrer chemischen Konstitution erforschte organische Stoffe, welche selbst energetisch für den Stoffwechsel bedeutungslos sind, deren Anwesenheit, wenn auch nur in sehr kleinen Mengen, aber für dessen normalen Ablauf unentbehrlich ist) die Bedeutung der mineralischen Bestandteile unserer Nahrung kennen. Wir nehmen mit der Nahrung eine Menge anorganischer Salze auf: Natrium, Kalium, Calcium, Magnesium, Eisen usw., die an Salzsäure, Phosphor-, Schwefel- oder Kohlensäure gebunden sind. Sie verlassen im Harn, Kot, Schweiß wieder den Organismus, jedoch so, daß sie alle im Blut in einem bestimmten, konstanten Verhältnis verbleiben. Dieser konstante Gehalt der Körpersäfte an Mineralstoffen ist für den normalen Ablauf der Lebensvorgänge sehr wichtig und wird vom Organismus aufs entschiedenste verteidigt. Schon kleine Abweichungen in der Gesamtkonzentration des Blutplasmas, im Verhältnis der Anionen und Kationen, Abweichungen der Reaktion nach der sauern oder alkalischen Seite hin sind von größter Bedeutung für Gesundheit und Krankheit des Menschen, ja unter Umständen für die Erhaltung seines Lebens. Diese Konstanz ist zum großen Teil durch das Zusammenspiel der verschiedenen Hormone und durch die Einwirkung des Nervensystems gewährleistet.

So sehen wir, wie aus ganz verschiedenen Richtungen her der Blick der medizinischen Forschung mehr und mehr wieder auf die Körpersäfte gelenkt wird, und die Zellularpathologie nach jahrzehntelanger Alleinherrschaft von einer neuen Humoralpathologie abgelöst zu werden scheint. Freilich von einer *neuen*, die von der alten, ohne exakte anatomische und physiologische Grundlagen aufgebauten, himmelweit verschieden ist. Es ist nicht so, als ob die Ära der Zellularpathologie in ihrer Bedeutung vereitelt oder auch nur verdunkelt wäre. In den Naturwissenschaften verlieren exakt gewonnene Ergebnisse niemals ihren Wert, auch wenn die an sie geknüpften oder die ihrer Erforschung zu Grunde gelegten Theorien sich als nicht haltbar erweisen. Was die moderne Humoralpathologie von der alten unterscheidet, ist vor allem die im 19. Jahrhundert gewonnene Erkenntnis vom Aufbau des Organismus aus Zellen und deren Bedeutung als eigentlichen Trägern der Lebensvorgänge. Sind es doch immer die aus Zellen aufgebauten Organe, welche die so wichtigen Bestandteile der Körpersäfte - die Abwehrstoffe gegen bakterielle Infektion, die Antitoxine gegen Bakteriengifte wie die Fülle der Hormone - produzieren, und welche durch letztere den Mineralstoffwechsel beeinflussen und damit die konstante Zusammensetzung der Säfte garantieren. Die geschilderten Erkenntnisse auf diesen Gebieten führen nicht zu einer Verdrängung der Zellularpathologie und einer Alleinherrschaft der Humoralpathologie, sondern zu einer Synthese von beiden.

Kann ein Einblick in den derzeitigen Stand medizinischer und biologischer

Forfchung und Erkenntnis, wie er im Vorftehenden verfucht wurde, auf Intereffe außerhalb des Kreifes der Fachgenoffen rechnen? Ich glaube, die erwähnten großen therapeutifchen Errungenfchaften der letzten Jahrzehnte - Serumbehandlung der Infektionskrankheiten, Schilddrüfen- und Infulinbehandlung des Myxoedems und der Zuckerkrankheit, um nur die hervorragendften zu nennen, müffen auch dem Fernftehenden Aufmerkfamkeit und Bewunderung abnötigen. Darüber hinaus wird jeder, dem Wiffenfchaft ein - wenn auch heute nur fchwer zu faffender - Gefamtbegriff ift, gern die in weitem Ausmaße gleichfinnige Verfchiebung auf den verfchiedenften Gebieten menfchlichen Erkennens verfolgen. Zweifellos macht fich überall - in den Geiftes- wie den Naturwiffenfchaften - ein Weg zur Synthefe gegenüber einer vorwiegend analytifchen Richtung der vorangegangenen Jahrzehnte bemerkbar. Auch in der Medizin gewinnt die Ganzheitsbetrachtung wieder mehr und mehr Boden. Die früher vorwiegend auf Einzelvorgänge (oft am ifolierten Organ im Tierexperiment) gerichtete Forfchung wendet fich wieder dem Organismus als Ganzem zu. Gerade die Erkenntnis der hier dargelegten humoralen Vorgänge hat fehr viel zur Erfaffung des Gefamtorganismus als Einheit beigetragen. Zeigten fie doch, daß die Organe nicht nur durch das Nervenfyftem - das war die einzige Verbindung, die die Phyfiologie des 19. Jahrhunderts kannte -, fondern auch durch das bisher nur zum kleinen Teil erforfchte Zufammenfpiel der endokrinen Drüfen verbunden find; daß fich Schilddrüfe, Nebennieren, Bauchfpeicheldrüfe, Hirnanhang ufw. gegenfeitig dauernd durch ihre Hormone beeinfluffen; daß die Tätigkeit diefer Organe den Gehalt des Blutes und der andern Körperfäfte an Elektrolyten beftimmt und konftant erhält, und daß der Mineralftoffwechfel feinerfeits wieder einen Einfluß auf die Tätigkeit der endokrinen Drüfen ausübt; daß alfo Hormone und Elektrolytengehalt gegenfeitiger feinfter Regulierung unterftehen. So fehen wir neben der nervöfen auch eine chemifche Verbindung, »Korrelation«, die nun wieder von erfterer nicht etwa unabhängig ift. Vielmehr beeinfluffen die Hormone ebenfo wie der Mineralgehalt der Körperfäfte dauernd das die inneren Organe verforgende fympathifche und parafympathifche Nervenfyftem, und diefes fördert oder hemmt die Tätigkeit der innerfekretorifchen Organe und beeinflußt die elektrolytifche Zufammenfetzung des Blutes.

Nicht fo fehr in den morphologifch erfaßbaren Veränderungen des einzelnen Organs, deren immer weiter fortfchreitende Erforfchung gewiß ihren unfchätzbaren Wert behält, als in der Störung des unendlich fein abgeftuften Zufammenfpiels der verfchiedenen Organe, das fich nicht rein mechaniftifch erklären läßt, fucht die moderne Medizin das Wefen der Krankheit zu erfaffen. Es vollzieht fich eine ftarke Wendung vom rein kaufal denkenden Materialismus der vorhergehenden Epoche zu einer teleologifchen Auffaffung. Wie die moderne Aftrophyfik im Makrokosmos, fo beginnt die heutige mediziniffche Wiffenfchaft im Mikrokosmos hinter allen Erfcheinungsformen und Gefetzen das Walten eines transzendenten Schöpfers zu ahnen.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Um die geschichtliche Wahrheit der Evangelien. Der außerhalb der englischen Hochkirche stehende Neutestamentler C. H. Dodd, Professor in Cambridge und mehrmals zu Sondervorlesungen an andere englische und amerikanische Universitäten berufen, schrieb im »Bulletin of the Rylands Library Manchester« (April 1938, S. 122 ff.), da man in England den Radikalismus der deutschen historisch-kritischen Schule nie so ganz mitgemacht habe, werde man durch die ebenso radikale Abkehr protestantischer Theologen vom »Historismus« zum »Glauben« weniger in Mitleidenschaft gezogen. Die englische Theologie habe im allgemeinen daran festgehalten, daß die Evangelien »als Bekenntnisse des Glaubens an Jesus Christus und zur Bewirkung dieses Glaubens in den Lesern« geschrieben wurden, nicht zur bloßen Mitteilung von Ereignissen der Vergangenheit, sondern als »Zeugnis der Offenbarung Gottes«. Heute vergäßen jedoch manche der eifrigsten Vertreter dieser Auffassung, »daß sie uns keineswegs von der Pflicht befreit, die geschichtliche Frage zu stellen und womöglich zu beantworten«. Die Evangelien seien allerdings in erster Linie religiöse Urkunden, aber »zu den Wesenszügen des Christentums gehört, daß es eine geschichtliche Religion ist, daß es für eine Offenbarung Gottes innerhalb der Geschichte Zeugnis ablegt. Man urteilt nicht unbillig, wenn man behauptet, manche Theologen der neuen Richtung kämen aus Furcht vor dem Historismus unvorsichtig in die Nähe eines neuen Doketismus. Es gibt Religionen, für die das Geschichtliche ohne Bedeutung ist; sie bleiben ganz auf der Ebene zeitloser Wahrheit. Die christliche Religion kann das nicht. Sie ruht auf der Behauptung, daß sich ‚unter Pontius Pilatus' eine Reihe von Geschehnissen ereignete, durch die Gott selber sich als für die Rettung der Menschen tätig offenbarte. Die Evangelien wollen als Grundurkunden dieser Religion bezeugen, was damals geschehen ist.... Deshalb bleibt es für einen Erforscher des Christentums eine brennende Frage, ob dieses Zeugnis wirklich wahr ist.«

Am Schlusse ausführlicher Darlegungen gelangt Dodd mit äußerster Sorgfalt zu folgendem Ergebnis: »Wir dürfen hoffen, beweisen zu können, daß im vierten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts die christliche Kirche um den Mittelpunkt einer Überlieferung emporwuchs, die in all ihren Ausdrucksformen – Predigt, Erzählung, Unterricht, Kult – eine immerwährende Darstellung von Jesus Christus ist, von seinem Wesen, seinen Zielen, seiner Lehre, seinem Tun und Leiden. Geht man darüber hinaus, so bedarf man wohl einer Haltung, die dem Glauben näher ist als dem objektiv geschichtlichen Urteil. Entweder beruht die Auffassung, auf der die Geschehnisse uns dargeboten werden, auf einem Mißverständnis – und dann gäbe es nur sehr wenige Ereignisse, die wir als sicher festgestellt betrachten könnten –, oder die Auffassung war durch die

Tatsachen selbst bestimmt, wie sie in einer geschichtlichen Situation erlebt wurden und zu geschichtlichen Folgen führten –, und in diesem Falle wissen wir in der Hauptsache, was tatsächlich geschehen ist. Diese Folgerung mag unbeweisbar sein, aber sie ist nicht unvernünftig.«

Die Ausdrucksweise Dodds läßt erkennen, daß auch er die seit Kant und Schleiermacher zahllose Köpfe verwirrende Spaltung zwischen Glauben und Wissen nicht ganz überwunden hat. Aus Schleiermachers Vereinseitigung des Gefühls im Glauben entspringt großenteils die religiöse Unsicherheit unserer Zeit. Kann das, was Gegenstand religiöser Gefühle ist, nicht auch vor der Prüfung des Verstandes bestehen, so ist die Religion der Unbeständigkeit des menschlichen Herzens wehrlos preisgegeben, und ein gegenüber den letzten Lebensfragen auf verstandesmäßige Bejahung grundsätzlich verzichtender Mensch kann nie eine starke, geschlossene Persönlichkeit werden. So wahr daher ist, was Professor Gordon Boit Wellman in der von der Universität Chikago herausgegebenen Vierteljahrschrift »Journal of Religion« (April 1938, S. 161 ff.) über den fortwirkenden Einfluß Schleiermachers und seine Vorwegnahme vieler von heutigen Glaubensverkündigern als neu verbreiteter Gedanken schrieb, die von Wellman empfohlene Rückkehr zu Schleiermacher wäre ein Unheil. Dagegen ist Dodd mit seiner Forderung einer geschichtlich-kritischen Begründung des Christentums auf dem Wege, den die katholische Fundamentaltheologie von jeher gegangen ist, und ohne den bei einem protestantischen Gelehrten begreiflichen Mangel an tieferer Vertrautheit mit ihrem Beweisverfahren wäre er wohl noch weiter vorgedrungen.

Kritik an Heiligsprechungen. Aus ähnlichen Lücken im Verständnis katholischer Lehren erklärt sich ein von christlicher Liebe getragener Einspruch gegen die Heiligenverehrung, den ein Sammelwerk über die hl. Therese von Lisieux (»Une Sainte parmi nous«, Paris 1937) in der kalvinischen Zeitschrift »Foi et vie« (Jahrg. 1938, S. 220 ff.) hervorgerufen hat. Neben der Wiederholung oft zurückgewiesener Einwände wird dort gefragt: »Scheint es nicht, daß Rom durch die Heiligsprechung und durch die so menschliche Führung des vorausgehenden Prozesses von sich aus über das ewige Heil einer Seele urteilt, also das letzte Urteil und die höchste Entscheidungsgewalt Christi leugnet?«

Nein, nicht die »so menschliche Führung« der Kanonisationsprozesse ist die letztlich entscheidende Grundlage der Heiligsprechungen, und eine kritiklose Hinnahme der Prozeßakten ist auch von katholischer Seite abgelehnt worden. So schrieb der belgische Redemptorist Pierre Debongnie in der »Revue d'histoire ecclésiastique« der Universität Löwen (Jahrg. 1938, S. 70 ff.) in einer Untersuchung des Prozesses der hl. Birgitta von Schweden: »Mögen bei den amtlichen Verhören Richter und Zeugen noch so guten Willen haben, weder für die historische Sachkenntnis, das psychologische Verständnis und das kritische Urteil der einen noch für die Besonnenheit und das zuverlässige Gedächtnis der andern besitzt man ohne weiteres eine ausreichende Gewähr. Manchmal soll eine bereits getroffene Entschließung gerechtfertigt werden, immer möchte man Wünschen

und herrschenden Meinungen entsprechen. Was von den einen gefragt, von den andern ausgesagt wird, ist von dem entstellenden Lichtkreis eines beginnenden Ruhmes umgeben. Das ist mehr, als der Kritiker braucht, um mißtrauisch zu werden.« – Ebenso sprach der polnische Jesuit Jan Pawelski (»Przegląd Powszechny«, Mai 1938, S. 161 ff.) unbeschadet aller berechtigten Freude über die am Ostertag dieses Jahres vollzogene Heiligsprechung seines im 17. Jahrhundert von schismatischen Kosaken mit fürchterlicher Grausamkeit gemarterten Mitbruders Andreas Bobola ziemlich zurückhaltend von der Beweisbarkeit der auch in den Kanonisationsakten enthaltenen Überlieferung, daß der Heilige 150 Jahre nach seinem Tode in einer Erscheinung vorausgesagt habe, das kurz vorher untergegangene Polen werde infolge eines gewaltigen Krieges zu neuer Freiheit erstehen, und ihn werde dann die Kirche zum Schutzpatron Polens erklären. Gewiß ist beides unter ganz ungewöhnlichen Umständen, wie Pawelski zutreffend betont, zur Wahrheit geworden, aber ebenso richtig hütet er sich vor einem unbedingt abschließenden Urteil über den Charakter der angeblichen Weisagung. Tatsächlich läßt sie sich wohl ähnlich wie die berühmten Aussprüche des polnischen Jesuiten Peter Skarga über den kommenden Untergang Polens aus psychologischen und logischen Zusammenhängen, deren Darlegung hier zuviel Raum beanspruchen würde, ohne die der Weisagung eigene unmittelbare Vorausicht künftiger Ereignisse verständlich machen.

Die Lösung derartiger Fragen gibt aber für die Zuverlässigkeit einer Heiligsprechung nicht den Ausschlag. Sondern die Untersuchungen des Kanonisationsprozesses, die bei dem Ernste der Sache selbstverständlich nach größter Gewissenhaftigkeit streben müssen, führen zunächst zu der vernünftigen Zuversicht, daß Gott diesen Menschen nach einem so außergewöhnlich tugendhaften Leben nicht zur Hölle verdammt hat. Weil nun, wie das Konzil von Trient lehrt (Denzinger 984), die kirchliche Verehrung eines solchen Vorbildes christlicher Charaktergröße den Seelen nützt, also zur Ehre Gottes gereicht, ist es wünschenswert, daß der Stellvertreter Christi mit seiner höchsten Autorität entscheidet, ob der Verstorbene, dessen Kanonisationsprozeß rechtmäßig durchgeführt worden ist, öffentlich verehrt werden soll. Gott kann aber nicht zulassen, daß durch seine Kirche, deren oberster Leitung der besondere Beistand des Heiligen Geistes zugesichert ist, ein Mensch in dieser Art auf die Altäre erhoben würde, der tatsächlich in der Hölle wäre. Keineswegs wird also durch die päpstliche Heiligsprechung, wie der kalvinische Kritiker meint, die höchste Entscheidungsgewalt Christi über das Heil einer Seele geleugnet, sondern es wird den Gläubigen die auf die Offenbarungslehre von der göttlichen Leitung der Kirche gestützte Bürgschaft gegeben, daß Christus diesem Toten die ewige Krone der Herrlichkeit zugesprochen hat, und daß sie zuversichtlich diesem Ideal christlichen Lebens nachstreben und den neuen Heiligen um seine fürbittende Hilfe dazu anflehen dürfen.

In allen christlichen Jahrhunderten bewahrheitet sich das psychologische Gesetz, das André Suarès in Agrigent (»Nouvelle Revue française«, Juni 1938, S. 888 ff.)

an dem Gegensatze zwischen den heidnischen Tempeln und dem katholischen Dome erlebt hat. Während die hoch auf den Felsen schimmernden Tempel die hilfesuchenden Heiden nur bis an die Schwelle ließen, strömt in den Dom aus dem Gewirr der umliegenden Gassen ungehindert alles menschliche Elend, weil der himmlische Vater seine Kinder durch die jungfräuliche Mutter seines Sohnes in sein Haus zieht, wo er »immer unsichtbar und immer gegenwärtig« ist. Ohne Maria wäre der Dom nicht so »die Heimat aller Menschen«. Und als die von 25 Bischöfen geführten 8000 Polen am diesjährigen Osterfest im Petersdom dem Schutzheiligen ihres freigewordenen Vaterlandes huldigten, war das so wenig eine Abkehr von Gott, daß sie im Gegenteil nichts mit solcher Inbrunst wiederholten wie das altberühmte Lied, dessen unvergeßliche Klänge in den Tagen der Knechtschaft zu Gott gerufen hatten:

Gott, der du Polen in so langen Jahren
Glanz, Macht und Ehre wußtest zu bewahren, ...
Vor dem Altare flehn wir, blick hernieder,
Gib unserm Lande seine Freiheit wieder!

Zur 5. Jahrhundertfeier des Konzils von Ferrara-Florenz. Die Kircheneinheit, für die Andreas Bobola als Martyrer gestorben ist, war die große Hoffnung des Konzils gewesen, zu dem 1438 in Ferrara Morgenland und Abendland zusammentraten. Es wurde im folgenden Jahre nach Florenz verlegt, und dort erkannten die Griechen die Forderungen Roms feierlich an. Obwohl die unter dem Druck des byzantinischen Kaisers vollzogene Einigung von kurzer Dauer war, scheint sie der faschistisch gewandelten »Nuova Antologia« (16. Mai 1938, S. 165 ff.) denkwürdig genug, dem Historiker Niccolò Rodolico Gelegenheit zu geben, ihre grundsätzliche Wichtigkeit für die Gegenwart herauszustellen. Rodolico erinnert an das Urteil des Protestanten Gregorovius, daß jedes weltliche Reich unter einer solchen Spaltung zusammengebrochen wäre, das Papsttum aber durch dieses gefährlichste aller Schismen einen neuen Beweis für die Unzerstörbarkeit der katholischen Kirche erhalten habe. Dazu hat nach der Ansicht Rodolicos nicht wenig die Eigenart des italienischen Volkes beigetragen, das trotz beispielloser politischer Zerrissenheit stärker als andere Völker »das Bewußtsein einer allgemeinen, Städte und Nationen überwölbenden Kirche« festgehalten habe. Er beleuchtet das durch archivalische Zeugnisse und schließt: »Die morgenländische Kirche schleppte nach dem Konzil von Florenz die tote Last weiter, die sie seit Jahrhunderten schleppte: die Knechtung unter den Staat. Die hohe Geistlichkeit war als Werkzeug der Politik den Kaisern, den Sultanen, den Zaren und den Ministern auf Gnade und Ungnade ausgeliefert und wurde schließlich aus demselben Grunde das große Opfer des großen Krieges und der bolschewistischen Revolution. Nach soviel Wirrnis der Gedanken und der Geschehnisse, nach soviel Abspaltung und Zerbröckelung, nach soviel Erfahrung mit allchristlichen Verbänden, die nicht verbinden, sondern versagen, brennt heute

der Durst nach Einheit in den Seelen, und Rom ist die einzige Quelle, die den Durst stillt.«

Katholiken und Protestanten in Ungarn. Auf andern, wohl ebenfalls langen Wegen führt zu dieser Einheit das Wachstum des religiösen Lebens auf katholischer wie protestantischer Seite in Ungarn. Professor Ladislaus Tóth von der Universität Szegedin berichtete darüber in der »Nouvelle Revue de Hongrie« (Mai 1938, S. 397 ff.). Während die Katholiken im alten ungarischen Staate ungefähr die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, zählen sie jetzt zwei Drittel. Noch immer haben Katholiken und Protestanten ihre kirchliche Vertretung im ungarischen Oberhaus, und das niedere wie das höhere Schulwesen ist großenteils in kirchlichen Händen. Mehr als früher wurden in den letzten zwanzig Jahren die konfessionellen Schulen vom Staate geistig und finanziell unterstützt, und überhaupt seien in dieser Zeit Ansehen und Einfluß beider Kirchen gestiegen. »Daß es sich dabei um tiefere Einwirkung auf die Seelen und nicht um bloß äußeren Schein handelt, verbürgt am zuverlässigsten die Bemühung der höher gebildeten Schichten bei Protestanten und Katholiken um Steigerung ihres religiösen Lebens und um soziale und religiöse Erziehung der Massen. Wenn der Lärm der alten Streitigkeiten sich noch nicht ganz gelegt hat, so suchen doch die christlichen Bekenntnisse im heutigen Ungarn nicht mehr, was sie trennen könnte, sondern was sie eint.«

II

Charakterfestigkeit in der Wirtschaft. Im Grunde ist es eine aus schwächlicher Eitelkeit entsprungene und ganz unchristliche Überschätzung der Geistesarbeit, was zu den sozialen Gefahren führt, vor denen Hermann Röckel in kritischen Ausführungen zur Begabtenauslese (»Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde«, Jahrgang 1938, S. 17) mit folgenden Sätzen von neuem warnte: »Der Aufbau der deutschen Wirtschaft erfordert in allen Berufsständen mehr denn je eine ausreichende Zahl von Männern mit gesundem, wirklichkeits- und lebensnahem Urteil und praktischem Verstand. Gereicht es darum der Gesamtheit des deutschen Volkes nicht zum schweren Nachteil, wenn gerade anlagemäßig sehr gut und gut ausgestattete Kinder restlos aus ihrem bisherigen Erfahrungs- und Lebenskreis herausgeführt und rein geistigen Berufen zugeführt werden? Schon vor Jahren wurde vor der ‚Verschulung' des deutschen Volkes gewarnt. Diese Warnung möge nicht überhört werden.«

Übrigens hat ein gegenüber der sittlichen Wertordnung mangelhaft ausgeglichener Wille seit Jahrtausenden die Wirtschaft mehr gehemmt, als man gewöhnlich ahnt. Professor Michael Rostowtsew von der nordamerikanischen Yale-Universität, Vorsitzender der Amerikanischen Historischen Gesellschaft, brachte dafür als Voranzeige seines Buches »Social and Economic History of the Hellenistic World« (London 1938) in der deutschen Zweimonatschrift »Die Welt als Geschichte« (Jahrg. 1938, S. 48 ff.) neue Belege. Die zwischen dem Tod Alexanders des Großen und der Besetzung des hellenistischen Ostens durch Rom

vorhandenen wissenschaftlichen, technischen und kapitalistischen Möglichkeiten hätten die Wirtschaft viel höher entwickeln können, als es tatsächlich geschehen ist, und auch die Sklaverei wäre kein Hindernis gewesen. Wir verdanken der hellenistischen Zeit »die Gleichförmigkeit des wirtschaftlichen Lebens über die ganze zivilisierte Oikumene hin, die Einführung der Massenerzeugung und die ersten Anfänge in der Entwicklung des Kapitalismus. Im Altertum wurden diese Einrichtungen in ihrer Wirkung und ihrer Entfaltung durch Faktoren aufgehalten, die nichts mit wirtschaftlichem Leben zu tun hatten. Wir unserseits haben das hoch entwickelt, was wir von der Antike übernahmen oder unabhängig davon schufen; aber sind wir sicher, daß unser wirtschaftlicher Fortschritt ewige Dauer haben wird, daß er nie beendet werden wird durch Ereignisse, die nicht durch die Wirtschaft heraufgeführt werden, sondern durch die Entwicklung unserer Mentalität und unserer Gefühle?« – Mentalität und Gefühl sind vom sittlichen Willen nicht unabhängig, und darum muß, wer christlich denkt, auch als wirtschaftlich bedeutsam anerkennen, daß Papst Pius XI. im Juni 1938 das Gebetsapostolat der Welt aufgerufen hat, um Steigerung der Seelsorge unter Landarbeitern, Arbeitslosen und Armen überhaupt zu beten.

Die Missionare der Arbeit. Eine besondere Arbeiterseelsorge haben die Päpste seit Leo XIII. immer wieder gefordert. In Belgien schlossen sich deshalb 1893 einige Priester des Bistums Lüttich zu einer kirchlich gutgeheißenen »Genossenschaft der Arbeiterseelsorge« zusammen. Heute entfaltet sie eine weit verzweigte Tätigkeit in allen Formen der Betreuung des Arbeiterstandes, Berufsschulen und soziale Sekretariate nicht ausgenommen. Von Belgien drangen die Leitgedanken der Genossenschaft zuerst nach Südfrankreich, wo Priester ohne Gelübde erfolgreich zusammenarbeiteten, bis sie von der klosterfeindlichen Gesetzgebung um die Jahrhundertwende den religiösen Genossenschaften gleichgestellt und zur Auflösung ihrer Vereinigung gezwungen wurden.

Bald fanden sie als »Missionare der Arbeit« im Nordosten Frankreichs überall Nachfolger. Das zu ihrer besondern Ausbildung 1932 von der katholischen Universität in Lille auf Anregung der päpstlichen Konzilskongregation gegründete Institut zählte im Sommer 1938 neben 6 außerordentlichen Hörern 15 ordentliche Mitglieder, davon 8 aus Frankreich, auch aus den entlegenen Bistümern des Westens und Südens, 4 aus Kanada und 3 aus Großbritannien. Sie wohnen gemeinsam und stehen während ihrer einjährigen theoretischen und praktischen Schulung in lebendigem Verkehr mit ihren in Stadt und Umgegend arbeitenden Mitbrüdern. Im März machen sie eine Rundfahrt zu den verwandten sozialen Einrichtungen Belgiens. Nachdem sie durch mündliche Prüfung und Dissertation ihre Befähigung erwiesen haben, beginnen sie die Tätigkeit in ihren Bistümern, wobei sie sich zwar nach Möglichkeit in die Pfarreien einordnen, aber gemäß dem Willen der Bischöfe ungehindert auch die ihrem Beruf entsprechenden überpfarrlichen Unternehmungen betreuen. Weil das Evangelium der himmlische Sauerteig aller irdischen Lebensbereiche ist, gewinnen sie gerade

aus ihrem priesterlichen Charakter die stärkste Kraft zum Aufbau einer sozialen Ordnung nach den weltgeschichtlichen Absichten der göttlichen Vorsehung.

Daß überhaupt zur Linderung sozialer Nöte die Kirche auch da noch ein weites Feld vor sich hat, wo der Staat durch das Winterhilfswerk und andere allumfassende Einrichtungen führend vorangeht, beweisen die Statistiken des priesterlich geleiteten Deutschen Caritasverbandes. Hauptamtlich beschäftigt er 120 000 Personen, nebenamtlich 600 000. Ihm unterstehen rund 4000 Anstalten für Arme und Kranke mit 257 000 Betten. Ungefähr 7000 Kindergärten und ähnliche Einrichtungen haben 300 000 Plätze. Die Zahl der unterstützten Familien und Einzelpersonen übersteigt jährlich eine halbe Million.

Kampf gegen den Alkoholismus. Auf die in der wissenschaftlichen Zeitschrift des Caritasverbandes regelmäßig durch biologisch-wirtschaftliche wie sittlich-religiöse Beiträge unterbaute Trinkerfürsorge fällt unerwartetes Licht durch das Alkoholverbot, das der hinduistische Ministerpräsident Rajagopalachari von Madras erlassen hat. Es ist allerdings keineswegs der erste derartige Versuch in Indien, sondern B. Natarajan erzählte in der zu Kalkutta erscheinenden Monatschrift »The New Review« (April 1938, S. 353 ff.), wie schon im alten Indien bei den nichtarischen Drawida, dann unter dem Buddhismus und dem Islam das Alkoholverbot sich auswirkte. Er schließt mit den Worten, die Beweggründe seien damals vorwiegend religiös gewesen, heute seien sie vorwiegend wirtschaftlich. »Was in entschwundenen Zeiten die Religion zustande brachte, suchen heute wirtschaftliche Kräfte zu erreichen. Diese beiden großen Mächte haben die Geschichte geformt.« Gerade in dem Distrikte Salem, in dem die mohammedanische Abwendung vom Alkohol am längsten fortlebte, wurde nun das neue Verbot zuerst durchgeführt. Es ist seit September 1937 in Kraft, und schon einige Monate später meinte der englische Distriktsleiter A. F. W. Dixon amtlich berichten zu dürfen (»The Spectator«, 27. Mai 1938, S. 954), daß nach seinen zahlreichen Beobachtungen die gute Wirkung auf die ärmeren Klassen augenscheinlich sei. »Die Trunksucht brachte Elend in viele Tausende armer Familien dieses Distriktes, Elend in Gestalt häuslichen Unglücks, ungenügender Nahrung und erdrückender Schulden. Schon jetzt ist in Tausenden von Familien dieses Distriktes eine merkliche Besserung eingetreten. Häusliche Streitigkeiten haben aufgehört, es fehlt nicht an Nahrung, und der Zugriff des Geldleihers wird seltener.«

Nach den in Nordamerika gemachten Erfahrungen mag man wohl trotz der starken Unterstützung der alkoholfeindlichen Bewegung durch Gandhi einstweilen mit seinem Urteil über den Gesamterfolg der indischen Maßnahmen zurückhalten. Jedenfalls lehrt sogar ein Land wie Frankreich, das bekanntlich nicht zu den berüchtigten Trinkerländern gehört, ernste Vorsicht gegenüber den biologischen und sittlichen Gefahren des Alkohols. In den Berliner »Forschungen zur Alkoholfrage« (April 1938, S. 71 ff.) schrieb darüber ein erfahrener Landarzt der Provence einen Aufsatz in französischer Sprache, der um so bemerkenswerter ist, als ein Beitrag desselben Heftes von Professor Reinhard Strecker beweist,

daß die Zeitschrift Übertreibungen durchaus vermeiden will. Der französische Arzt beansprucht für seine Feststellungen auch deshalb mehr als lokale Bedeutung, weil die Gegend, aus der seine langjährigen Beobachtungen stammen, in dieser Hinsicht als Durchschnitt vieler Gebiete Frankreichs betrachtet werden könne. Alle Erwachsenen tränken bei jeder Mahlzeit von morgens bis abends mehr als ein halbes Liter Wein, im Sommer täglich oft vier bis sechs Liter. Dazu kämen ziemlich allgemein jeden Tag mehrere Schnäpse, oft auch bei den Frauen. Äußerlich sehe man nirgends grobe Ausschreitungen alkoholischen Ursprungs, aber der Arzt glaubt nach seiner Erfahrung nicht nur zahlreiche körperliche Krankheiten, auch Unfruchtbarkeit und Unfähigkeit des Kinderstillens bei jungen Müttern, teilweise dem Alkohol zuschreiben zu müssen, sondern er ist unbeschadet aller Vorsicht seiner Beurteilung überzeugt, daß der Alkoholismus »die intellektuellen und moralischen Werte« der Gegend herabgedrückt hat. »Diese Verschlechterung bezieht sich auf die Richtigkeit und Ehrlichkeit des bäuerlichen Urteilens, das auch in reinen Berufsfragen den gesunden Menschenverstand der alten Zeit vermissen läßt. Und infolge dieser geistigen Verarmung wandelt sich das frühere Zartgefühl deutlich in jene grob-technische Einstellung, die von Unehrlichkeit nicht weit entfernt ist. Derselbe Mangel offenbart sich, wo es auf Höflichkeit, Selbstlosigkeit und Gemeinschaftsgeist ankommt: an ihre Stelle treten allzu oft Gleichgültigkeit, Eigennutz und selbst ungerechtfertigter Haß.«

III

Neue Religionsverfolgung in Rußland. Ohne Preisgabe der atheistischen Theorien des Bolschewismus hatten die herrschenden Leute der Sowjetunion seit Ende 1935 eine gewisse Lässigkeit in der Durchführung der religionsfeindlichen Gesetze an den Tag gelegt. Aber zahlreiche in Frankreich regelmäßig als »Documentation Anti-Marxiste« gesammelte Zeugnisse aus der bolschewistischen Presse beweisen, daß schon seit Anfang 1937 der Kampf gegen alle Religionen wieder mit der früheren Heftigkeit aufgenommen ward. In die letzten Moskauer Schauprozesse wurde ja auch der Leiter der Gottlosenbewegung verwickelt. Mag aus den Verhandlungen und sogar aus den vielbestaunten Selbstanklagen, die übrigens in Rußland schon vor dem Siege der Bolschewiken und in England (»The Times«, 14. März 1938) unter Elisabeth vorkamen, einstweilen kein sicherer Schluß auf die religiöse Lage zu ziehen sein, gewiß ist, daß die einflußreichsten Zeitungen (Prawda, Izwestija und Komsomolskaja Prawda) immer wieder gegen heimlich im Lande umherziehende Priester, gegen stellenweise in Kollektivwirtschaften übliche Betstunden mannigfaltiger religiöser Gruppen, gegen Duldung frommer Bräuche in Schulen und gegen die Zunahme von Gottesdiensten in abgelegenen Kirchen hetzten. Mitte 1937 veranschlagte man die Zahl der Religionsgemeinden aller Art auf 30 000 und die Zahl ihrer tätigen Anhänger auf 6 Millionen. Deshalb wurde besonders der kommunistische

Jugendverband (Komsomol) zu rücksichtsloser Propaganda für den Kommunismus aufgerufen.

Nun mußten Schulen und Arbeitervereine wieder mit allen Mitteln die Haltlosigkeit und Lächerlichkeit jedes religiösen Glaubens einleuchtend zu machen suchen. Überall wurde die Gründung neuer Zellen des Gottlosenverbandes betrieben. Polemische und dichterische Literatur gegen die Religion wurde neu geschaffen oder neu aufgelegt. Der Sturm auf die Kirchengebäude setzte mit solcher Heftigkeit ein, daß bis Herbst 1937 mehr als 800 zerstört oder geschlossen wurden. Gegen Ende des Jahres waren über 2000 Geistliche christlicher und anderer Bekenntnisse verhaftet, verbannt oder hingerichtet, gewöhnlich unter der Beschuldigung, sie hätten dem Ausland Spionendienste geleistet oder sich sonstwie als Feinde des Staates erwiesen. Am 27. Mai 1938 schrieb auch die »Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung« (S. 462): »Kurze amtliche Berichte in der sowjetrussischen Presse verraten die neue Welle von Verfolgungen, die inzwischen wieder eingesetzt hat.« Durch eine Reihe von Beispielen aus Moskau, Chabarowsk und Tiflis wird das belegt.

Priesternachwuchs in Mexiko. Während für die katholische Arbeit in Rußland an verschiedenen Orten außerhalb der streng bewachten Grenzen eine opferfrohe Jugend aus vielen Völkern geschult wird, ist es gelungen, aus der überwiegend katholischen Bevölkerung Mexikos Hunderte von jungen Leuten in einem eigens für sie gegründeten Seminar des Auslandes zu vereinigen und für die harte Tätigkeit in ihrem religiös bedrückten Vaterlande sorgfältig durchzubilden. Sie blieben sogar, wie der mexikanische Berichterstatter der bolivianischen Monatschrift »Revista Javeriana« (April 1938, S. 209 ff.) erzählt, auf ursprünglich heimischem Boden: in der Stadt Montezuma des jetzt als Neumexiko zu den Vereinigten Staaten von Nordamerika gehörenden Sonnenlandes voll altindianischer Romantik. Aus einem Hotel in malerischer Lage an heißen Quellen wurden mit freigebiger Hilfe der nordamerikanischen Bischöfe durch Umbauten und Zubauten alle nötigen Räume für den Lehrbetrieb und die Wohnungen der Professoren und Studierenden geschaffen. Die Leitung wurde vom Papste den Jesuiten der mexikanischen Ordensprovinz anvertraut. Die Lehrgänge für Literatur und für Philosophie sind bereits eröffnet und werden von 350 Seminaristen besucht.

Eine Jugend, die sich unter den heutigen Verhältnissen mit Begeisterung zum priesterlichen Wirken in Mexiko oder in Rußland drängt, verwirklicht wahrhaft so überzeugend wie nur irgend eine die Forderung, mit der nach dem Berichte der Brüsseler Tageszeitung »Le Soir« (Nr. 126, 6. Mai 1938) der Kardinal von Mecheln den Kongreß der Katholischen Aktion der wallonischen Jugend in Lüttich eröffnete, daß nämlich der echte Dienst am Vaterlande sich weit mehr in Taten als in hohen Gefühlen und großen Worten zeigen müsse. Und der König der Belgier sagte bei derselben Gelegenheit: »In einer Zeit, wo für so viele unserer Mitmenschen der Durst nach Lebensgenuß im Vordergrunde steht, ist es ein Trost, feststellen zu dürfen, daß auserlesene Männer unseres Landes

sich bemühen, der Jugend eine höhere Sehnsucht zu geben und so den Vorrang der geistigen Werte über alle rein materiellen Gewinne zu erweisen.«

Theologisches zur dritten brasilianischen Verfassung. Die staatlichen Voraussetzungen zu dieser katholischen Haltung sind selbst im katholischen Brasilien ungünstiger, als die meisten ahnen. A. Messineo S. J. bewies das in der »Civiltà Cattolica« (Heft 2105, S. 437 ff.) durch eine Untersuchung der vom Präsidenten Getulio Vargas im November 1937 durch eine Art Staatsstreich in Kraft gesetzten Verfassung. In religiöser Hinsicht bedeutet sie »keinen Fortschritt, sondern es muß leider gesagt werden, daß sie noch genau auf dem Boden der liberalen Grundsätze und des Agnostizismus der Verfassung von 1891 steht«. Die zweite Verfassung (1934) habe der Religion manche Vorteile geboten, die nun verschwunden seien. Allerdings ist die Ehescheidung aufgehoben worden, aber die kirchliche Trauung wird im Gegensatz zur vorigen Verfassung vom Staate überhaupt nicht mehr anerkannt. Uneheliche Kinder genießen dieselben Rechte wie die ehelichen. Die kirchlichen Gemeinden dürfen keine eigenen Friedhöfe mehr haben, sondern alle Friedhöfe werden als weltlich erklärt. Obwohl die Bevölkerung zu 90 Prozent katholisch ist, wird die katholische Kirche staatlich nicht besser gestellt als irgend eine andere. Allerdings hat die neue Verfassung nicht alle religionsfeindlichen Bestimmungen der Verfassung von 1891 übernommen, aber im ganzen betrachtet der brasilianische Staat die Religion auch jetzt noch agnostisch, »wie wenn sie für seinen Frieden, seine Einheit und seine Wohlfahrt ohne Bedeutung wäre«. Glücklicherweise bleiben aber in dem riesigen Staatenbunde Kräfte am Werke, die wenigstens in der Ausführung der Paragraphen den religiösen Forderungen allmählich mehr Raum geben werden.

Die religiöse Lage in Spanien. Umgekehrt könnte es sich in Spanien wohl zeigen, daß der von R. S. de Lamadrid in der nach Burgos verlegten Monatschrift »Razón y Fe« (Mai 1938, S. 36 ff.) aufgestellte Grundsatz: da Spanien fast ganz katholisch sei, müsse auch die neue Schulgesetzgebung kompromißlos katholisch sein, aus Mangel an geeigneten Kräften die Schulpraxis nicht sehr viel katholischer macht, als sie unter der Monarchie war. Immerhin hat Francos Regierung schon seit 1936 eine Reihe von Verordnungen erlassen, die alle religionslosen Schulen verbieten, in den niederen Schulen Katechismus und Biblische Geschichte als Pflichtfächer vorschreiben und für die höheren Schulen einen erweiterten und vertieften Religionsunterricht vorsehen, der von besonders ausgebildeten, durch den Bischof ermächtigten und vom Staate besoldeten Geistlichen erteilt werden muß. Die Durchführung dieser Bestimmungen wird trotz der ungeheuren Verheerungen des Bürgerkrieges einigermaßen durch die von Franco im amtlichen Staatsblatt vom 7. Mai 1938 verfügte Zurücknahme der 1932 befohlenen Auflösung der spanischen Jesuitenprovinzen erleichtert. Der Besitz des Ordens wird auf den Stand von 1931 zurückgeführt, aber die unterdessen erlittenen Schäden werden nicht vergütet, und wo die öffentliche Verwaltung in den Besitz von Jesuiteneigentum gekommen ist, darf ihr keine Stö-

rung entstehen. Abgesehen davon, daß die Rückgabe der Gerechtigkeit entspreche, habe der Orden sich »um die Kultur außerordentliche Verdienste erworben und dadurch zur Verherrlichung des Vaterlandes und zur Vermehrung des geistigen Besitzes der Menschheit wesentlich beigetragen«.

Wie sich in den von Franco noch nicht besetzten Teilen Spaniens die religiösen Zustände im einzelnen gestaltet haben, wird so auffallend umstritten, daß z. B. das englische Parlamentsmitglied Captain Archibald Ramsay als Vorsitzender des »United Christian Front Committee« an die Londoner »Times« schrieb (13. Mai 1938), die Behauptung eines anglikanischen Bischofs, mehrere hundert Priester seien in ihren Kirchen tätig, stehe »durchaus im Gegensatz zu dem umfangreichen Material«, über das der Ausschuß der Christlichen Front verfüge. Zur Klärung scheint mir der Vergleich von spanischen Zeitungen beider Kriegsparteien einiges beizutragen. Ich nehme dazu mittelgroße politische Tagesblätter, aus dem Lager Francos den seit Jahrzehnten erscheinenden »Heraldo de Aragón« von Saragossa (12. Mai 1938), aus dem Lager der Francogegner zwei Nummern (7. und 8. Mai 1938) der seit 57 Jahren in Barcelona gedruckten »Vanguardia«. Auf beiden Seiten ist man in sehr kriegerischer Stimmung, obgleich in Barcelona, das damals von seinen auswärtigen Kraftwerken für Wasser und Elektrizität abgeschnitten war, viel weniger Nahrungsmittel angeboten werden als in Saragossa. Auf beiden Seiten verfolgt man den Preiswucher, und in der großen Menge der kleinen Verkaufsanzeigen verrät sich drückende Armut, wenn auch daneben, in der Weltstadt Barcelona weit mehr als in der Landstadt Saragossa, allerlei unter solchen Umständen wohl nicht gerade Unentbehrliches auf dem Markt ist, z. B. Kanarienvögel oder Lippenstifte angeboten, Luxushündchen und Tanzlehrerinnen gesucht werden. Aber die Nummern der weder anarchistischen noch kommunistischen, sondern demokratischen »Vanguardia« sind von Samstag und Sonntag und enthalten trotzdem keinerlei Erwähnungen von Gottesdiensten; die Nummer des »Heraldo de Aragón« ist von Donnerstag und enthält dennoch eine besondere Abteilung mit kirchlichen Tagesnachrichten, ferner Berichte über eine Feier der Ersten Kommunion in einem Kinderheim, über Marienwallfahrten von Jugendorganisationen usw. Die Todesanzeigen der »Vanguardia« vermeiden jede Beziehung auf Religiöses, in den Todesanzeigen des »Heraldo de Aragón« herrscht der katholische Stil Altspaniens. Die Familie eines fünfzigjährigen Kaufmanns teilt mit, er sei »nach dem Empfang der heiligen Sakramente« und »unter dem Mantel Unserer Lieben Frau vom Pfeiler« gestorben; Gregorianische Messen werden für ihn angekündigt, und der Erzbischof habe die üblichen Ablässe gewährt. Die Beiträge der »Vanguardia« berühren das Kirchliche nur in einer politischen Polemik aus Anlaß des päpstlichen Segens für Franco und in einer ästhetischen Plauderei über die Frage, warum die bildende Kunst eines so kriegerischen Volkes wie der Spanier immer vorwiegend religiös und nicht kriegerisch gewesen sei. Die Antwort wird darin gefunden, daß die Werke der bildenden Kunst meistens von der Kirche in Auftrag gegeben worden seien;

dafür drücke sich der kriegerische Geist in den zahlreichen frei entstandenen Dichtungen Spaniens aus. Heute sei aber der Krieg Hauptinhalt der spanischen Seele und müsse daher auch die bildende Kunst erfüllen.

IV

Religionswissenschaftliche Aufgaben. Zur Begrüßung der neuen katholischen Viermonatschrift »Missionswissenschaft und Religionswissenschaft«, die von den Professoren Bierbaum und Steffes bei Aschendorff in Münster herausgegeben wird, schrieb J. A. Otto S. J. in den »Katholischen Missionen« (Juni 1938, S. 157 f.), die Einbeziehung der Religionswissenschaft sei um der Mission willen von besonderer Wichtigkeit. Ohne Zweifel; aber nicht minder wichtig ist heute diese Zeitschrift für eine umfassende wissenschaftliche Verteidigung der katholischen Religion überhaupt. Nicht nur »katholische Missionskreise«, an die sich Otto naturgemäß zunächst wendet, »haben sich bisher gegen die Religionswissenschaft sehr zurückgehalten«, sondern die katholischen Theologen in ihrer Gesamtheit haben sich viel von dem entgehen lassen, was die Kenntnis außerchristlicher Religionen zum Verständnis der jetzigen religiösen Unruhe in Europa beitragen kann. Wenn die Ergebnisse der Religionsgeschichte in jedes Fach so eingebaut werden, daß immer deutlicher hervortritt, wie von den bei allen Missionsvölkern lebendigen religiösen Lehren und Bräuchen auszugehen ist, um die Überführung der Geister und Herzen in die katholische Kirche wirksam anzubahnen, so ist das auch für die Arbeit der nicht in die auswärtigen Missionen gehenden Priester ein pastoraler Gewinn und für die wissenschaftliche Apologetik ein sehr zu wünschender Fortschritt. »Die Tatsache«, schreibt Otto, »daß es bisher der Mission nicht gelungen ist, in den Kern der großen Religionen – des Islams, Buddhismus, Hinduismus – vorzudringen, daß sie fast nur aus den Randgebieten Jünger für Christus gewinnen konnte, sollte zu denken geben«. Nach dem Paulusworte (Apg. 17, 27) seien die heidnischen Religionen ja »zutiefst nur Frage und Sehnsucht der Heidenwelt nach Gott«. Weil nun Christus die endgültige Antwort auf die Frage der Heiden ist, könne das Christentum ihnen wirksam nur als Antwort verkündet werden: also »muß der Missionar die Frage kennen und verstehen«. Dazu muß er aber nicht nur durch die schon jetzt nicht fehlenden verdienstlichen Einzeluntersuchungen auch nichtchristlicher Religionswissenschaftler und durch seine langsamen und mit mancherlei Lücken und Mißverständnissen belasteten Erfahrungen in Stand gesetzt werden, sondern er und schließlich jeder, der die Weltsendung des Christentums nicht bloß oberflächlich verstehen möchte, muß bereits vorher soweit wie möglich den Zusammenhang der theologischen Grundanschauungen mit den Haupttatsachen der Religionsgeschichte durchschaut haben. Religionsgeschichtliche Gedanken begegnen heute bekanntlich vielen Laien und sogar der Jugend mit zunehmender Eindringlichkeit: um so kundiger muß auf diesem Gebiete der Priester die Konvergenz der wesentlichen Linien zum katholischen Christentum nachweisen können.

Vom höheren Sinn des Reisens. Nicht minder aufgeschlossen als für das Ahnen Gottes in der Geschichte der Heidenwelt sind Laien, selbst kirchenferne, in unserer wanderfrohen Zeit für das andere Paluswort (Röm. 1, 20) vom Widerschein des göttlichen Wirkens in der Natur – mögen auch ihre Worte darüber nicht geradezu paulinisch klingen. So schließt Roger Vercel, von dem wir Untersuchungen über Corneille und einige preisgekrönte Romane haben, sein Reisebuch »Croisière blanche« (Paris 1938) mit der Frage nach dem geistigen Gewinn dieser Fahrten durch die arktischen Gewässer, und er antwortet: Stille Ehrfurcht vor der Natur. Die düstern Höhen Islands, die schwarzen Felsen und blauen Gletscher Spitzbergens, die Riesenbastei des Nordkaps, die schwindelerregenden Abgründe der Fjords auf den Lofoten – all das erschüttere in uns das Gefühl technischer Überlegenheit. Und die rätselhafte Macht des stillen Nordlichtes sei ungeheuer gewesen. »So an den Grenzen der Erde die dumpfe, verwirrende Unruhe des primitiven Menschen vor einem Himmel voller Wunder wiedergefunden zu haben, wird vielleicht manchem von uns helfen, die abscheuliche Selbstgewißheit des modernen Menschen in sich niederzuzwingen. Und vergebens haben wir uns durch alle Geräusche, die der Mensch verschulden kann, vom leeren Wort bis zum keuchenden Jazz, Mühe gegeben, der Stille um uns zu entfliehen: ihre Unermeßlichkeit überflutete alles und drang in Seelen, die bis dahin niemals auf sie geachtet hatten.«

Jeder fühlt, wie wenig die Form dieser Sätze von der Sprache trennt, deren sich Gottgläubige untereinander bedienen würden. Ähnlich spricht Fritz Schmitt in seinem Buche »Der Bergsteiger von heute« (2. Aufl., München 1937), wenn er im ersten Kapitel jungen Menschen die »Ethik« des »neuzeitlichen Bergsteigertums« nahebringt. »Anmaßung ist vom Übel«, schreibt er, und deshalb gefällt ihm sehr der Ausspruch des Alpinisten F. Gaiser: »Dort unten ist der Mensch zu Hause. Hier ist er nichts. Hier ist er stets nur der Beschenkte« (12). Bergsteigen bedeutet nach Fritz Schmitt »vielleicht sogar moderne Aszese: Ertragen von Entbehrungen und Unbilden, Bestehen von Gefahren und innere Selbstzucht ohne jeglichen Profitgedanken, nur um der Betätigung selbst willen«. Das ist ja wohl richtiger empfunden als ausgedrückt, aber sicher liegt auch dieser Satz auf der Linie des einige Seiten vorausgehenden (9): »Der Berg wird der übermächtige Magnet bleiben, und der Mensch, der dem Zug zur Höhe folgt, wird sein Inneres nach dem ragenden Vorbild aus- und aufrichten.«

Schade, daß viele aus mancherlei Gründen diese Wege zu Gott nicht bis ans Ende gehen. Ideales Erleben der Natur schützt rein in sich den Menschen ebensowenig vor schließlicher Verzweiflung, wie das die positivistische Naturbetrachtung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vermocht hat. Professor Victor Giraud hat bei allen großen Schriftstellern, die in Frankreich dem Positivismus verfallen sind, eine düster-pessimistische Grundhaltung gefunden, und er faßt in der »Revue des deux mondes« (15. März 1938, S. 381 ff.) seine Ergebnisse in die Worte zusammen: »Wenn das Menschenleben nur eine Erscheinung neben andern im Bann der eisernen Gesetze einer unerbittlichen Notwendigkeit ist, wenn der

Mensch ewig mit seinem Kopf an Gefängnismauern stoßen muß, die er nicht durchbrechen kann..., was kümmern uns dann die irdischen Paradiese, die man uns als Erbe künftiger Geschlechter vorgaukelt? Was liegt uns dann an der Wissenschaft und sogar am Leben?«

Paul Bourgets Umweg zu Gott. Zu denen, die durch Taine mit dem Positivismus verbunden waren und, wie Giraud sich ausdrückt, in jenen Jahren »mit Ehren eine französische Feder geführt haben«, gehört nicht zuletzt Paul Bourget mit der experimental-psychologischen Methode seiner Kritiken, Romane und Dramen. Von seinen eigenen seelischen Wandlungen hat er nie viel sagen wollen, und bei seinem Tode ließ er eine Erklärung verbreiten, die jede Veröffentlichung seiner Briefe untersagte. Aber weit klarer, als Eva Curie uns in dem vielgelesenen Leben ihrer berühmten Mutter (»Madame Curie«, Paris 1938) die Ursachen des leidenschaftlichen Abgleitens vom Glauben zur endgültigen Erstarrung im Unglauben ahnen läßt, hat uns kurz vorher Albert Feuillerat gezeigt, wie Paul Bourget vom Glauben zur Glaubenslosigkeit und auf der Höhe seines Lebens wieder zum vollen katholischen Glauben gekommen ist. Der Anglist Feuillerat ist Bourgets Schwager, hat ihn 35 Jahre gekannt, über den Inhalt seines geplanten Buches (Paul Bourget, Histoire d'un esprit sous la Troisième République, Paris 1937) oft mit ihm gesprochen und außerdem viel durch nahe Verwandte erfahren.

Als Kind war Bourget fromm und dem Religionslehrer seines Gymnasiums besonders anhänglich. Freilich war es eine »mit ästhetischem Genießen des Kirchenraumes gemischte Frömmigkeit«, und von etwa 14 Jahren an wurde der leidenschaftliche Knabe durch sinnlich verführerische Bücher dem Beichtstuhl entfremdet (12 f.). Feuillerat erinnert hier an die Stelle aus Bourgets »Essais de psychologie contemporaine« (Édition définitive I 72): »Wer an unseren Lyzeen studiert hat, wird sich nicht wundern, wenn ich sage, daß die frühreife Gottlosigkeit der Freidenker im Knabenanzug immer von irgend welchen geschlechtlichen Verfehlungen ausgeht und von der Scheu, sie im Beichtstuhl zu bekennen.« Erst 30 Jahre später tauchen wieder Äußerungen des Glaubens auf. Einem Kritiker seines damals wie eine verblüffende Absage an den Materialismus wirkenden Romans »Le disciple« schrieb er, nach langer Analyse der seelischen Krankheiten halte er es für seine Pflicht, nun auch Heilmittel anzugeben, und er finde sie nur in Gott (145). Als er mit 40 Jahren heiratete, bekannte er sich noch nicht zum katholischen Glauben, ließ sich aber katholisch trauen (160). Ein Jahr später, 1893, spricht er schon zuversichtlicher. Mit seinen bisherigen positivistischen Anschauungen habe er keinen Sinn im Menschenleben gefunden. »Ich glaube an einen persönlichen Gott und bin dem Christentum, sogar dem Katholizismus, näher, als Sie glauben.« Schwer könne er sich zu den Sakramenten verstehen, »besonders zum Altarssakrament, in dem der ganze Katholizismus zusammengefaßt ist«. Er werde sich freuen, wenn er einmal ein praktischer Katholik sein könne, das betrachte er als Krönung seines Lebens und seines Werkes (192 f.). Zwischen 1895 und 1900 las er viel in den Kirchenvätern

(217); um 1900 machte Newmans »Apologia pro vita sua« tiefen Eindruck auf ihn, während ihm aus dem unkirchlichen Buche Sabatiers über den hl. Franz von Assisi der eucharistische Reichtum des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus überwältigend klar wurde (220). Im Sommer 1901 beichtete er und ging zur Kommunion, und nun sah man ihn immer wieder »mit dem alten Gebetbuch seiner Mutter« der heiligen Messe beiwohnen. Mehr als 30 Jahre waren ihm noch vergönnt, durch sein literarisches Ansehen und seine katholische Lebensführung für die wiedergefundene Kirche seiner Jugend einzutreten, bis er Ende 1935, mit ihren letzten Sakramenten gestärkt, aus dem frühen Grauen des Weihnachtsmorgens in die Ewigkeit hinüberging.

Umschau

Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie[1]

Die Lehre vom Menschen bildet ein »kontroverstheologisches« Hauptstück nicht bloß in den klassischen dogmatischen Formulierungen der katholischen und der reformatorischen Lehre, sondern neuerdings auch wieder in den innerprotestantischen theologischen Auseinandersetzungen. Es hat sich dabei gezeigt, daß auch die dialektische Theologie, die eine doppelte Front gegen den liberalen Neuprotestantismus und gegen den Katholizismus hat, auf keinen einheitlichen theologischen Nenner zu bringen ist, was eben mit voller Deutlichkeit sich gerade an der Lehre vom Menschen erweist. Die Tatsache dieser innern Aufspaltung der dialektischen Theologie soll uns übrigens nicht den vielleicht naheliegenden Vorwand liefern, ihre gebrochene Einheit als Zerfallserscheinung zu verstehen und von da aus es mit ihrer geistigen und theologischen Bedeutung leicht zu nehmen. Die Probleme müssen ausgetragen werden, und niemand wird leugnen, daß sie von den führenden Theologen mit größtem Ernst ausgetragen werden. Die dialektische Spannweite der theologischen Problematik, wenn ich so sagen darf, ist naturgemäß da viel größer, wo der einzelne Theologe nicht in einer theologisch gegebenen und gewissen Bindung an eine »kirchliche« Lehre und Tradition steht. Wenn uns der verantwortungsvolle Ernst dieses theologischen Ringens mit mehr als bloß einem moralischen Respekt erfüllen darf, wenn er uns manchmal vielleicht geradezu erschüttert, so vermag freilich die scheinbare Uferlosigkeit des dialektischen Prozesses oft wohl auch ein Gefühl der Beklemmung und vielleicht der Trauer in uns auszulösen.

Emil Brunner geht es in dem vorliegenden Werk um die restlose Klarstellung und Sicherung der »Verantwortung des Menschen schlechthin«. Wir werden gleich sehen, was das konkret bedeuten soll und warum Brunner darin eine notwendige Korrektur zu der Position Karl Barths und in etwa auch der Reformatoren und zugleich eine scharfe Abgrenzung gegenüber der katholischen Lehre vom Menschen wie auch gegenüber dem »humanistischen« Selbstverständnis des Menschen erblickt. Mit dieser Grenzführung wird, zunächst noch ganz schematisch, der Ort der Brunnerschen Anthropologie angezeigt. Ob die Grenzziehung selber, wie sie bei Brunner durchgeführt ist, in allen Punkten stimmt, wird noch zu behandeln sein. Breit ausgeführt ist bei Brunner allerdings nur die Antithetik zwischen christlichem und nichtchristlichem (antiken und spezifisch neuzeitlichen) Menschenverständnis, die in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander gesehen werden, während die katholische Lehre oder das, was Brunner dafür hält, zwar mit Bestimmtheit abgelehnt wird, aber von ihm (im Unterschied von Barth) gewissermaßen noch immer als eine christliche und eine theologische Möglichkeit Anerkennung findet.

Es ist eine Eigentümlichkeit dieses Brunnerschen Werkes, daß es außerordentlich klar geschrieben ist und dennoch sehr zwiespältig wirkt, wenigstens im ersten Ein-

[1] Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. (XV u. 572 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag.

druck. Brunners theologischer Ort ist in Wirklichkeit auch formal nicht leicht zu definieren. Es mag dahingestellt bleiben, ob Brunner Karl Barth gegenüber recht hat mit seiner Annahme, daß sich auch bei den Reformatoren die Ansätze einer echten theologia naturalis finden; in dieser Form ist die Frage für uns hier unerheblich. Aber man kann einigermaßen ermessen, wie weit die Abweichung bei Brunner nicht bloß gegenüber Barth, sondern auch gegenüber der reformatorischen Lehre fortzuschreiten vermag, wenn wir sehen, daß Brunner aus gewissen theologischen Überlegungen heraus und um für ihn zwingender wissenschaftlicher Erkenntnisse willen etwa »die Adamshistorie« und das Geschehnis des Sündenfalles der Menschheit »in Adam« von der Tafel der bindenden Offenbarungswahrheit streicht. Wenn Brunner unzweifelhaft in einigen nicht unwichtigen Fragen eine gewisse Annäherung an katholische Positionen vollzieht, so darf also daraus nicht geschlossen werden, daß Brunner eine grundsätzliche Änderung der reformatorischen Theologie in Richtung auf die katholische Lehre unternimmt. Die Annäherung an gewisse katholische Positionen (wovon noch die Rede sein wird) hat darum, von Brunner aus gesehen, zunächst einen »zufälligen« Charakter. Brunner steht mit einer erstaunlichen – und sicher nicht unbedenklichen – Unbefangenheit den Lehrformulierungen der christlichen Bekenntnisse, auch seines eigenen, gegenüber. So kann er sagen (S. 140): »Es muß einmal einer jetzt zur Selbstverständlichkeit gewordenen kritiklosen Verehrung der Reformatoren gegenüber gesagt werden, daß ihre Lehre in dieser Frage [der Verhaftetheit des Menschen in der Sünde] weit davon entfernt ist, das abschließende Wort zu sein, daß in dieser Frage Augustin die Probleme gründlicher durchdacht und ... mehr zu ihrer Lösung getan hat als Luther oder Calvin.«

Aber, von Einzelheiten abgesehen, entgehen Brunner selbst auffallende Berührungen mit katholischer Lehre. Er spricht wiederholt mit Selbstverständlichkeit von der katholischen »Zweistockwerk«-Theorie (Natur-Übernatur), was doch schon Barth als eine ganz primitive Simplifizierung durchschaut und Brunner zum Vorwurf gemacht hatte[2]. Brunner hat von katholischer Lehre eine ganz konventionelle protestantische Vorstellung, aus der bei ihm nur Augustinus und Pascal in der Belebung durch eigene vertiefte Kenntnis und mit stark positiven Akzenten heraustreten. Die Problemlage hinsichtlich des Verhältnisses der Brunnerschen Anthropologie zu der katholischen Lehre ist also in eigentümlicher Weise verschleiert, und es soll unsere Aufgabe sein, soweit es in dem bescheidenen Rahmen dieser »Bemerkungen« möglich ist, diesen Dingen nachzuspüren und sie in etwa abzuklären.

Für Brunner ist eine christliche Lehre vom Menschen nur als eine »Glaubensaussage« möglich. Das heißt, er gibt die Anthropologie nur als eine theologische, nicht als eine philosophische Lehre. Darin stimmt Brunner formal mit den Reformatoren wie auch mit Karl Barth überein. Das »Wesen des Menschen« enthüllt sich danach also überhaupt erst in der Glaubenssicht, weil es in der Lehre vom Menschen »um die wahre Erkenntnis des verantwortlichen Seins (geht)« und weil »Grund, Tiefe und letzter Sinn der Verantwortlichkeit dem Menschen verborgen bleiben, bis sie ihm durch den christlichen Glauben offenbart werden« (38 39). »Die Seinsweise des Menschen, das menschliche Sein in dem, worin es von allem andern Sein verschieden ist, (ist) nur aus seiner Beziehung auf das göttliche Wort, nämlich als ein Sein im Wort und aus dem Wort Gottes zu verstehen« (53). Der Mensch ist das »theo-logische« Wesen, das menschliche Sein ist »antwortendes« Sein; »der Mensch ist: das verantwortliche Wesen« (54 62), – antwortend und verantwortlich dem Worte Gottes, durch das er geschaffen ist, von dem er getragen wird, und zwar »so von ihm getragen wird, daß er irgendwie darum weiß« (62). Der Sinn aller Verantwortlichkeit aber ist die Liebe.

[2] Diese beliebte protestantische Deutung der katholischen Lehre von Natur und Übernatur als zwei »Stockwerken« ist kürzlich von einem dänischen evangelischen Theologen gründlich und endgültig in das verdiente Nichts aufgelöst worden; vgl. die hervorragende Monographie von K. E. Skydsgaard, Metafysik og Tro (= Metaphysik und Glaube) (Kopenhagen 1937), über die von anderer Seite in dieser Zeitschrift (Maiheft 1938, S. 122 ff.) referiert wurde. Es ist sehr zu hoffen, daß ein deutscher evangelischer Verlag dieses Werk den Lesern deutscher Zunge zugänglich mache.

Denn in der Liebe Gottes hat unser Sein seinen Ursprung und darum auch sein Ziel und seinen Sinn. »Das Sein zur Liebe ... ist das Menschsein selbst« (63), und »als Antwort auf die göttliche Liebe ist die menschliche Liebe die Erfüllung der Verantwortlichkeit und die Verwirklichung der Menschlichkeit« (64). Dem Urwort der göttlichen Liebe antwortet unsere Liebe: Verantwortlichkeit und Liebe ist ein und dasselbe.

Ausgedrückt in den traditionellen Kategorien, erscheint diese »theologische« Anthropologie eingekleidet in die reformatorische Fassung des Imagobegriffes. Die Unterscheidung einer naturhaften similitudo und einer übernatürlichen imago Dei wird verworfen. Es gibt nur die eine und einzige Gottesebenbildlichkeit, die als übernatürliche die ganze »Natur« des Menschen ist. »Die Unterscheidung von Natur und Übernatur ist schlechte Theologie, ebenso wie die Unterscheidung von imago und similitudo schlechte Exegese ist« (102)! Das Menschsein des Menschen ist Natur und Gnade in einem. »Der Mensch hat durch die Sünde nicht eine Übernatur, sondern eben gerade seine gottgegebene Natur verloren und ist un-natürlich, unmenschlich geworden.« Was nach dem Fall übrig bleibt, »ist *denaturierte Natur*, ist nur ein kümmerlicher Rest des Ursprünglichen«. Die Gottbezogenheit ist nicht etwas zum Wesen des Menschen »Hinzukommendes, sondern der Kern und Grund seiner *humanitas*«. Und darin bestand Luthers »revolutionäre Erkenntnis«, ein »Durchstoß durch die dreizehnhundert Jahre alte, falsch-synthetische Tradition« (84).

Soweit bewegen wir uns – wenn man von der Preisgabe der »Adamshistorie« und des »historischen« Sündenfalles bei Brunner absieht – auf dem Boden der genuinen reformatorischen und gemeinsamen dialektischen Anschauung. Aber nun tritt bei Brunner ein neues Moment hinzu, etwas, das er als ein entscheidend Neues und Notwendiges gegenüber der ganzen reformatorischen Theologie empfindet und in immer neuen Ansätzen herauszuarbeiten und zu begründen sich bemüht. Es handelt sich um die Frage, was mit dieser imago, was also mit dem *Wesen*, mit der »Natur« des Menschen beim Sündenfalle, beim (erb-)sündigen Menschen geschieht, – die eigentliche crux der reformatorischen Theologie[3].

Die Sünde ist die Verkehrung des Seins zu Gott in ein Sein von Gott weg, in ein Sein zum Tode. Die Sünde ist die *Verkehrung* des »ursprünglichen« Gottesverhältnisses, sie ist schlechthin der »Widerspruch« zu Gott (126 159). Aber nun spricht sich das entscheidende Anliegen Brunners gegen Karl Barth und auch schon gegenüber den Reformatoren aus: – Das menschliche Sein, das in jener ursprünglichen, verantwortlichen Gottesbeziehung besteht, »ist nach wie vor verantwortliches und verantwortendes Sein«. »Sünde will sagen, daß diese Beziehung – diese besondere und unaufhebbare Beziehung – jetzt negativ qualifiziert ist« (126). Mit der Gottesbeziehung ist auch die Gottebenbildlichkeit zerstört; das aber will sagen, »daß sie als zerstörte da ist« (129). Darauf, daß die Gottebenbildlichkeit noch immer »da« ist, wenn auch »als zerstörte«, daß sie also auch durch die Sünde nicht *ausgelöscht* ist, nicht verschwindet, darauf liegt der Ton. Auch nach dem Fall ist das Menschliche nicht ein bloßer »Rest der ursprünglichen Menschen-

[3] Brunner lehnt formell die Erbsünde im traditionellen Sinne ab, indem er sie, ebenso wie die Imagolehre, glaubt rein aktualistisch-personalistisch umdeuten zu müssen, um ihre theologische Wahrheit festzuhalten. »Nicht irgend ein Mensch, der in grauer Vorzeit lebte, ist Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern du bist es, ich bin es, jeder Mensch ist es« (102). Und dem entspricht: »Der Abfall von Gott ist nicht einfach etwas Abgeschlossenes, der Abfall von Gott vollzieht sich immer wieder« (143); auch da ist Adam gewissermaßen nur ein Simile für dich und mich für jeden Menschen. – Die damit aufgeworfene Frage ist an sich theologisch wichtig genug, um nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit Brunner zu rufen. Aber diese ultranominalistische Auflösung der Person Adams und der Wirklichkeit des Paradieses in ein »Geschichtsmoment« (102) bleibt bei Brunner merkwürdigerweise (und man darf sagen: glücklicherweise) ohne unmittelbare (und also auflösende) Wirkung auf sein Verständnis vom Wesen der Gottebenbildlichkeit und von der Sünde. Aus diesem Grunde verzichten wir an dieser Stelle auf ein näheres Eingehen auf die Frage.

natur (d. h. der imago), wie die Reformatoren es darstellen. Vielmehr ist es das nach Gottes Bild geschaffene Menschenwesen, ganz und gar, aber in seiner völligen Verkehrung« (166). Die endgültige Formel Brunners lautet: »Das Menschliche als Form, als Struktur – nämlich als verantwortliches Sein – ist geblieben, das Menschliche als Inhalt, nämlich als Sein in Liebe, ist verloren« (166).

Versuchen wir, uns die Bedeutung dieser Korrektur, dieses Einbruches in die reformatorische Lehre klar zu machen. Verdeutlichen wir uns die Tragweite des Vorganges an einem konkreten Lehrpunkt, an jener andern crux der reformatorischen Theologie: der Vernunft. Was ist nach Brunner die Funktion der menschlichen Vernunft in dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen? »Nicht von der Vernunft aus ist die Gottesbeziehung, sondern von der Gottesbeziehung aus ist die Vernunft zu verstehen[4]. ... Weil Gott den Menschen als einen, der seinen Ruf hören und beantworten kann, schafft, darum schafft er ihn auch als einen vernünftigen«[5] (93). Wesentlich die katholische Lehre aber soll getroffen werden in folgender Charakterisierung des Menschen als eines animal rationale: »Das Wesen des Menschen ist jetzt etwas ganz anderes als seine Gottesbeziehung; das ursprüngliche Wesen des Menschen, seine ursprüngliche Natur ist das ‚Vernünftigsein, ähnlich, wie Gott vernünftig ist' und nicht mehr das ‚zu Gott in antwortender Beziehung stehen.' Die Gottesgemeinschaft kommt jetzt als ein zweites, ‚Übernatürliches' hinzu, das denn auch wieder, durch die Sünde, verschwinden kann, ohne daß das Wesen des Menschen, die Natur des Menschen alteriert wird« (91).

Was hier Brunner als katholische Lehre hinstellt, ist nichts als ein großes Mißverständnis seinerseits. Und nicht weniger ein Mißverständnis, nein vielmehr ein großer und unbegreiflicher Irrtum ist es, wenn Brunner an anderer Stelle sagt, die katholische Kirche lehre nach dem Fall »die unverlehrte menschliche Natur« (166)! Das ist genau so wahr, wie wenn man sagte, die Kirche kenne die Lehre vom Sündenfall nicht. Ich brauche hier nicht erst die feierlichsten Konzilserklärungen zum Beweis anzurufen. Und fast überall da, wo bei Brunner ein Gegensatz zu katholischer Lehre entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich namhaft gemacht wird, ließe sich zeigen, daß diese Konstruktionen weitgehend irrig sind. Es würde natürlich einer umfangreichen Abhandlung bedürfen, um diesen Dingen im einzelnen nachzugehen. Die Ergebnisse wären, wie ich versichern möchte, ohne daß ich hier den Beweis antreten kann, ganz erstaunlich, und sicher nicht zuletzt für Brunner selber. Hier nur rasch ein Beispiel. Kann man den »Widerspruch« gegen Gott, was die Sünde ist, stärker »aktualistisch« im Sinne Brunners fassen, als es in dem Satz des hl. Thomas geschieht: »Das Übel der Schuld (d. h. eben die Sünde) ist im eigentlichen Sinne dem ungeschaffenen Gut entgegengesetzt. Denn es widerstreitet der Erfüllung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe, mit welcher das göttliche Gut in sich selbst geliebt wird und nicht nur insofern das Geschöpf daran teilhat.«[6]

Aber all diese Mißverständnisse katholischer Lehre, die dem Verfasser eine sehr viel engere Berührung mit dieser verhüllen, erhalten sozusagen ein positives Vorzeichen erst recht durch einen andern Umstand. Das was Brunner als Neues in die reformatorische Lehre einbauen will, indem er an dem Menschlichen »als Form, als Struktur, als verantwortliches Sein« auch unter dem Falle festhält und nur das Menschliche »als Inhalt, als Sein in Liebe« als durch den Fall verloren gelten läßt: – das deckt sich sehr genau mit der Unterscheidung von Natur und Übernatur in der wirklichen katholischen Lehre. Das was Brunner an der »zerstörten« Gottebenbildlichkeit nun eben doch – entgegen der reformatorischen Lehre und vollends derjenigen von Barth – an wirklicher Menschlichkeit retten und theologisch festgehalten wissen will, das ist – grundsätzlich gesprochen – genau das, was die katholische Lehre als »Natur« (und wahrhaftig also nicht als

[4] Der ganze Satz im Original gesperrt!
[5] Von mir gesperrt.

[6] Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. S. th. I 48, 6 (in der Salzburger Deutschen Thomas-Ausg. Bd. 4, S. 107 f.).

eine »unversehrte«) bezeichnet. Gewiß wären Nuancierungen nötig. Aber es geht uns hier um die Aufzeigung eines von akzidentellen Störungen absehenden Grundverhaltes. Und diesen können wir nun folgendermaßen wiedergeben: Brunner hält an der reformatorischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit (die eine eigene Natursphäre im Menschen ausschließt) terminologisch fest und bekämpft die vermeintliche katholische Lehre von einer integralen Natur, die – »sozusagen durch eine Subtraktionsmethode« (102) – angeblich unversehrt zurückbleiben soll, wenn der Mensch durch den Fall die Übernatur verliert. Gleichzeitig bemüht er sich in einem umfassenden Versuch um eine notwendige Korrektur der traditionellen reformatorischen Lehre und setzt dabei an dem Punkt ein, der auch der Einsatzpunkt für die »Natur« in katholischer Terminologie und in der authentischen katholischen Lehre ist. Auch hier wären eingehende Einzelanalysen und Nachweise erforderlich, um diese These zu erhärten und wohl auch zu differenzieren. Es muß hier genügen, sie als Behauptung auszusprechen; sie mag im Sinne einer Anregung und ersten Wegweisung gerechtfertigt erscheinen.

Unsere Bemerkungen würden zur Abhandlung anschwellen, wenn wir auch nur einigermaßen allen Problemen, die in diesem Buche »bemerkt« sein wollen, die ihnen zukommende Aufmerksamkeit schenkten. Wir dürfen die Schwelle zur Abhandlung nicht überschreiten. Dafür noch eine letzte Bemerkung, und sie gilt dem letzten Kapitel des Buches. Für Brunner umfaßt die Anthropologie die Lehre vom »wahren« Menschen des Ursprungs und vom »wirklichen« Menschen unter der Sünde, was beides uns erst im Glauben offenbar wird. »Es kann keiner ein Glaubender sein«, schreibt Brunner noch auf Seite 500 seines Werkes, »ohne sich – in der Hauptsache – so zu sehen, wie wir ihn hier in diesem Buche gezeichnet haben.« Und trotz gelegentlicher Äußerungen, die darüber hinausführten, mußte man eigentlich der Meinung sein, daß das so gezeichnete Bild den christlichen Menschen, den Glaubenden, als den »simul iustus et peccator« der Reformatoren darstelle. Aber es gibt ein letztes Kapitel – und darin eine letzte Nähe zu katholischer Lehre –: das Kapitel von der »Aufhebung« des Widerspruches zwischen dem wirklichen und dem wahren Menschsein. Der Widerspruch wird aufgehoben durch die Menschwerdung Christi. Und wir vermissen nur den Hinweis auf die Taufe, daß wir restlos überzeugt sein könnten, daß dem Glaubenden nicht bloß etwas zugerechnet, sondern daß ein anhebendes neues Leben ihm wirklich mitgeteilt wird. »Der Glaube ist das Jasagen zum Wort Gottes als Existenzentscheidung, Rückkehr aus dem Gegensatz in den Ursprung, das Aufgeben des Gegensatzes durch das Jasagen zum Urwort« (501).

Oskar Bauhofer.

»Aufopfern« der heiligen Kommunion unliturgisch?

Die Frage, nein, die Behauptung wird immer wieder aufgestellt, wo man zum Ursinn der sakramentalen Welt vorstoßend christliche Frömmigkeit befreit sehen möchte von subjektivistischen vermenschlichenden Überwucherungen.

Wir meinen dazu, daß die Gewohnheit, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern, durchaus mit einer echten liturgischen Seelenhaltung zu vereinbaren ist, ja wir möchten gerade darin den Ausdruck echtester Teilnahme am Opfermahl der christlichen Gemeinschaft sehen.

Was will es denn bedeuten, wenn man eine heilige Kommunion für andere aufopfert? Zunächst, so möchte uns scheinen, nichts anderes, als eine heilige Messe für andere aufopfern. Der Priester kann die heilige Messe für andere aufopfern, er kann einen Teil der Früchte des Opfers andern zuwenden. So ist es altehrwürdiger Brauch im Christentum. Allerdings wird jede heilige Messe für die ganze Kirche dargebracht; umspannt ja das Kreuzesopfer Christi, dessen neue Verwirklichung sie ist, die ganze weite Welt. Neben dieser allgemeinen Wirksamkeit des Meßopfers gibt es noch das ganz persönliche »Verdienst« des einzelnen Priesters, der gerade dieses Meßopfer darbringt; er könnte es unterlassen, wenn er es aber darbringt, ist etwas da, was ihm gehört, was niemand ihm nehmen kann. Aber zwischen diesem persönlichen Verdienst und der allgemeinen Wirksamkeit der heiligen Messe ist noch eine bestimmte Zuwendung der Früchte des Opfers für diesen oder jenen möglich. Die Liturgie kennt das Memento für die Lebenden vor der Wandlung und das

Memento für die Verstorbenen nach der Wandlung. Die Kirche will unbeschadet ihrer Sorge für alle ihre Kinder auch bestimmter Anliegen gedenken. Deshalb wollte Christus auch, daß das Kreuzesopfer in den vielen heiligen Messen seine Weiterführung fände durch die Jahrhunderte, damit so immer wieder die Früchte des Kreuzesopfers den einzelnen Menschen zugewandt würden. So kann der Priester die heilige Messe für andere aufopfern, und dasselbe können auch die Gläubigen. Hat doch der Priester das Vorrecht, das Opfer Christi feiern zu dürfen, nicht zuerst als eine Bereicherung seines persönlichen Lebens erhalten. Der Priester ist auch in seiner hierarchischen Stellung der Vertreter der Gläubigen, das Opfer ist das der ganzen Gemeinde. Es ist ja der ganze Christus der opfert, Christus das Haupt und Christus mit seinen Gliedern. Und so können die einzelnen Gläubigen in bestimmter Meinung die heilige Messe feiern, ähnlich wie der Priester, und können sie so für andere aufopfern.

Indessen der ganze Sinn der heiligen Messe findet erst dann sich ausgeprägt, wenn sie mit der heiligen Kommunion, dem Opfermahl, verbunden ist. So hat der Priester die strenge Verpflichtung, das Opfer durch die heilige Kommunion zu »vollenden«. Für die anwesenden Gläubigen besteht nicht eine ähnliche Verpflichtung; das Konzil von Trient verwahrt sich sogar dagegen, als ob die Kommunion der Gläubigen die Messe erst erlaubt mache. Aber anderseits können wir in der Teilnahme der Gläubigen am Opfermahl den vollen Ausdruck für ihre Teilnahme an dem Opfer sehen. Ja gerade die heilige Kommunion vereinigt sie mit dem Opferpriester Jesus Christus, so werden sie ganz in das Opfer einbezogen. Wenn also jemand die heilige Messe für einen andern aufopfern will, so verbinde er damit die heilige Kommunion. Und das ist wohl der Ausgang und der tiefere Sinn des Brauches, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern.

Jedoch scheint uns hiermit die Bedeutung dieser Gewohnheit noch nicht erschöpft zu sein. Bisher haben wir die heilige Kommunion als einen Teil des eucharistischen Opfers betrachtet, sie ist aber auch Sakrament, sie vermehrt als solches die Gnade und bewirkt die innigere und stärkere Verbindung mit Christus und zwar ex opere operato, d. h. die ganze formelle Ursächlichkeit ist nicht aufseiten des Spenders oder des Empfängers, sondern aufseiten Christi. Nun ist jede Gnade schon Wachstum des Einzelgliedes in die Gemeinschaft Christi. Niemals wird eine Gnade gegeben, die nur diese Seele bereicherte, sondern sie erfaßt den Menschen in der Gemeinschaft der erlösten Gotteskinder, sie gibt diese Gemeinschaft, wenn sie die erste Gnade ist, oder sie stärkt diese Gnade, wenn sie vermehrend hinzukommt. Die Gnade und die Herrlichkeit eines Gliedes ist Gnade und Herrlichkeit der ganzen Gemeinschaft; ein Glied wird mit neuem Leben erfüllt, damit durch dieses lebendige Glied auch den andern Gliedern Leben, Gnade und Segen zuströmen. Das gilt von jeglicher Gnade, aber erst recht von der Sakramentsgnade, die in besonderer Weise von Christus, dem Haupt des ganzen Leibes, ausgeht. Jedes Sakrament wird in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft gespendet. Und wenn dies von jeder Sakramentsgnade gilt, dann in noch weit höherem Grade und in vollerem Sinne von der Gnade, die uns durch die heilige Kommunion zuteil wird; denn diese Gnade ist die Gnade des Wachstums im Leibe Christi.

Aber man spricht doch nicht davon, daß man auch die übrigen Sakramente für andere aufopfern könne! Der Brauch hat sich gerade bei der heiligen Kommunion gebildet, weil die ihr eigentümliche Gnade besonders geeignet ist, diese soziale Funktion zu erfüllen. Wie aber können wir diese eigentümliche Sakramentsgnade der Eucharistie erfassen? – Alle Sakramente sind Sinnbilder der Gnade und deren Ursache, und zwar bewirken sie gerade die Gnade, die sie sinnbildlich darstellen. Mögen die Anschauungen der Theologen über die Sakramentsgnade noch so verschieden sein, alle sind sie darin einig, daß die äußere Gestaltung des Sakramentes uns Aufschluß gibt über seine Wirkweise und seine Gnade. Die Taufe ist das Bad der Reinigung, und so wirkt sie in der Seele. Die Buße ist begnadigender Richterspruch, und das ist die ihr eigentümliche Gnade. Die letzte Ölung ist Heilung und Stärkung, und auf diese Weise wird da das Leben der Seele beeinflußt. Ähnlich ist es bei den andern Sakramenten. Die Eucharistie stellt

sich uns dar als das Sakrament des Wachstums. Auf verschiedene Weise läßt sich das dartun. In der »Lehre der Apostel«, einer Schrift, die höchst wahrscheinlich auf das erste christliche Jahrhundert zurückgeht, ist uns ein Stück der ältesten Liturgie überliefert. »Wie dieses Brot, das nun gebrochen wird, zerstreut war über den Bergen und jetzt gesammelt eins geworden ist, so möge diese Kirche von den Enden der Erde zu deinem Reiche gesammelt werden.«[1] Danach wäre in der Eucharistie durch die Gestalten des Brotes, und entsprechend auch durch die Gestalt des Weines, die Einheit versinnbildet, und so würde also durch die Eucharistie die Einheit in der christlichen Gemeinschaft gegeben.

Ein anderer Gedanke liegt vielleicht noch näher: Die äußere Gestalt der Eucharistie ist die der Nahrung, die den Leib nährt und stärkt und ihm Wachstum verleiht; daher ist die Sakramentsgnade der Eucharistie die der übernatürlichen Nahrung der Seele, sie gibt Wachstum in Christus, damit das Glied so ganz eingegliedert werde in seinen geheimnisvollen Leib. Sie ist das Sakrament des mystischen Leibes des Herrn: der physische Leib des Herrn, der uns gereicht wird, versinnbildet den mystischen und bewirkt so die volle Eingliederung in den mystischen Leib. Der heilige Augustinus kann nicht genug diese Wirkung der Eucharistie hervorheben. Einigen Erklärern kommt es sogar vor, als ob er darüber die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie vergessen habe. Aber jedenfalls behalten seine Worte ihre Bedeutung, ja sie scheinen uns nur in der Voraussetzung der wahren Gegenwart Christi zu verstehen zu sein und können uns vor der Auffassung bewahren, als ob die Eucharistie nur die ganz persönliche Bereicherung unserer Seele sei: »Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht versäumen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen der Leib Christi werden, wenn sie vom Geiste Christi leben wollen.... Der Leib Christi kann nur vom Geiste Christi leben.... O Zeichen der Einheit! Wer leben will, lasse sich einverleiben, um Leben zu empfangen. Er scheue sich nicht vor der Verbindung mit den Gliedern, er sei kein faules Glied, das abgeschnitten zu werden verdient.... Deshalb hat, wie es schon vor uns Gottesmänner verstanden haben, unser Herr Jesus Christus seinen Leib und sein Blut in jenen Dingen dargestellt, welche aus einer Vielheit von Dingen zur Einheit gebracht werden. Denn das eine wird aus vielen Körnern eins, das andere aber fließt aus vielen Beeren in eins zusammen.«[2]

Noch ein dritter Gedanke wäre zu erwägen, den der hl. Augustinus vorhin schon einige Male angedeutet hat: Die Eucharistie ist eingesetzt als Mahl, an dem die Glieder einer Familie sich beteiligen; sie ist ein Brot, das viele essen. Wir finden diese Überlegung schon beim hl. Paulus in aller Kürze: Denn ein Brot, ein Leib sind wir alle; wir alle nehmen ja teil an einem Brote[3]. Vielleicht nimmt man die drei Gedanken zusammen: die Eucharistie ist das Sinnbild der Einheit und des Wachstums, und Einheit und Wachstum sind die Sakramentsgnade der Eucharistie. Und deshalb kann gerade die heilige Kommunion für andere aufgeopfert werden.

Der Nutzen für die Gemeinschaft ist mit dem Empfang der Eucharistie von selber gegeben; ein neuer Strom göttlichen Lebens erfüllt die Seele, um dann überzuströmen auf die andern Glieder. Nun darf der Mensch aber auch diese Gnade bestimmten Menschen zukommen lassen, darf Einfluß haben auf die Richtung des Gnadenstromes. Das ist das Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen. Wenn wir so die Gnade des Wachstums in Christus, die wir durch den Empfang der Eucharistie erhielten, diesem oder jenem Gliede am Leibe des Herrn zuwenden, dann tun wir nichts anderes als den tiefsten Sinn des alten Brauches erfüllen, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern.

Zu diesen beiden Erklärungen sei noch eine dritte hinzugefügt, die sich als Ergänzung an die beiden vorigen anschließen soll und diese wesentlich voraussetzt. Der Augenblick der heiligen Kommunion, auf die sich der Mensch durch Teilnahme am Opfer im Geiste der Liturgie vorbereitet hat, die ihn nun sakramental mit Christus vereinigt, ist besonders dazu geeignet, zu

[1] Didache 9, 4. Ausgabe der Apostolischen Väter von Funk-Bihlmeyer (Tübingen 1924) 6.

[2] St. Augustinus, 26. Vortrag zum Johannesevangelium, in der Übersetzung der Kösselschen Ausgabe von Thomas Specht (5. Bd. der Augustinusausgabe S. 39 ff.).

[3] 1 Kor. 10, 16.

einem Gebet für andere benutzt zu werden. Und es braucht solch ein persönliches Gebet durchaus nicht der Gesinnung der Teilnahme am Opfermahl untreu zu werden. Die Gefahr ist freilich vorhanden, es sei zugegeben, daß diese Kommunionandacht zu der Äußerung einer engen Frömmigkeit werde, daß der eucharistische Christus verselbständigt werde, losgelöst von dem historischen Christus des Erdenlebens und dem verklärten Christus der Himmelsherrlichkeit und dem mystischen Christus, der in der Kirche fortlebt. Aber trotzdem gibt es auch eine persönliche Vereinigung mit Christus in der heiligen Kommunion, die sogar der Höhepunkt der Teilnahme am Opfermahl ist. Sie soll den Menschen nicht ablenken von dieser Seelenhaltung, im Gegenteil soll diese Gesinnung nur noch gesteigert werden. Denn Vereinigung mit Christus ist Vereinigung auch mit seiner Gesinnung, die ihn angetrieben hat, Mensch zu werden und sein irdisches Leben für uns im Kreuzesopfer dahinzugeben. Daß auch wir unser Leben hingeben für unsere Mitmenschen, daß auch wir andern dienen dürfen in opferfreudiger Liebe, daß Christus Gestalt annehme auch in den Seelen unserer Brüder! »Es erbebe die Erde und jauchze der Himmel, wenn Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, in den Händen des Priesters ruht. Brüder, seht die Demut Gottes und gießet aus vor ihm eure Herzen!« So betete der hl. Franziskus von Assisi. Gilt das nicht auch von dem Augenblick des Empfanges der heiligen Kommunion? Und noch eines ist zu bedenken: wir sind dann nicht nur mit Christus vereinigt, sondern gerade dann auch mit den Menschen. Durch Christus, das Haupt, sind wir dann verbunden mit all den Gliedern seines Leibes. Und niemals stehen wir einem geliebten Menschen näher als in dem Augenblick, da unser Herr in uns auf sakramentale Weise gegenwärtig ist. Dann für andere beten, dann flehen für die Anliegen der heiligen Kirche Gottes, das mag der dritte Sinn des Brauches sein, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern.

So sind es verschiedene Gesichtspunkte ein und derselben Sache, die sich gegenseitig durchdringen und ergänzen und vervollständigen. Die drei Gesichtspunkte stehen in organischer Verbindung zueinander: die Grundlage bildet die Erkenntnis des Opfermahles, darauf baut sich das Sakrament des Wachstums in Christus auf, die Vollendung bildet die persönliche Vereinigung mit ihm, der die Fülle von allem ist.

Damit erklärt sich der Brauch, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern, aus dem Geist des Dogmas und der Liturgie. Der Ausdruck selber mag manchem streng liturgisch denkenden Menschen nicht ganz behagen. Was aber dieser Gewohnheit zu Grunde liegt, das ist, so hoffen wir gezeigt zu haben, durchaus der Liturgie gemäß: sie besagt ein Mitfeiern des eucharistischen Opfers in bestimmter Meinung, den Empfang der Sakramentsgnade des Wachstums in Christus zum Besten anderer, fürbittendes Flehen zu Christus dem Haupte für die mit ihm und mit uns vereinigten Glieder. Auch hier heißt es die Dinge immer wieder in ihrem Ganzheitszusammenhang sehen und sie nicht isolieren. Auch hier gilt das feine Wort Jos. Andr. Jungmanns, wonach nach dem Vorbild der großen Beter der Kirche jede Äußerung partikulärer Andacht immer so etwas wie ein Fenster sein muß, hinter dem die ganze Wirklichkeit aufleuchtet und durch welches der volle Sonnenschein flutet[4].

Johannes Beumer S. J.

Josef Pilsudski – eine Führernatur

Es werden einst spätere Zeiten über die Zahl von Führernaturen, die durch den Weltkrieg gehärtet und geschmiedet in der Gegenwart schöpferische Arbeit leisten und leisteten, staunen und uns vielleicht beneiden. Für den unbefangenen Beobachter ist es eine merkwürdige, ja grandiose Erscheinung, wie von unten herauf sich alle diese Männer, die heute ihren Völkern so viel gelten, durch ungeheure Willensanspannung und zähe Ausdauer gearbeitet haben und für ihre Ideale mit letzter Opferbereitschaft und ständigem Verantwortungsbewußtsein sich einsetzen und einsetzten. Nicht der geringste von ihnen ist der polnische Marschall und Staatsmann Pilsudski gewesen, dessen schriftlicher Nachlaß jetzt in einer vorzüglichen deutschen vierbändigen Ausgabe auch dem deutschen Volke zugänglich gemacht wurde[1]. Wenn auch diese

[4] Jos. Andr. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. (194 S.)

[1] Josef Pilsudski. Erinnerungen und Dokumente. Von Josef Pilsudski, dem Ersten Marschall von Polen, persönlich auto-

fast ausschließlich militärischen Schriften vor allem den Fachmann, den Kriegsgeschichtler interessieren werden, so wird es aber doch für alle sehr lehrreich und anregend sein, hinter den militärischen Tatsachen den Menschen und Volksführer Pilsudski kennen zu lernen und etwas in das Seelenleben einer solchen ausgeprägten Führernatur schauen zu können.

Im Vorwort zum III. Band schreibt v. Rabenau (S. XIII): »Marschall Pilsudski ist eine echte Führerpersönlichkeit. Er ist von der Natur zum Diktator der Seelen geschaffen. ... Die Vorträge und Vorlesungen Pilsudskis, die dieser Band der Erinnerungen des Marschalls zusammenfaßt, geben ein getreues Bild, wie er im eigenen Innern, in den Büchern der Geschichte und in der Umwelt, in der er wirkt, nach letzten Gründen, nach der Realität der Ideen, seiner Ideen, forscht. So forscht kein Mensch, der lediglich theoretischen Erkenntnissen nachgeht. So forscht eine Feuerseele, die um das Schicksal des eigenen Volkes kämpft. Hinter den Dingen sucht er in Vergangenheit und Gegenwart Menschen, und wo er die Menschen gefunden hat, forscht er nach ihrer Seele. Alles ist ihm nichts ohne die Seele. Er will nicht etwa, nein, er muß sich mit dem Problem des Führertums bis zur eigenen innern Klarheit auseinandersetzen. Er kann nicht anders, als das Problem vom Seelischen anzupacken. – Wer Seele fordert, muß Seele geben. Wer nach Seelen greift, muß mit der eigenen Seele bezahlen. Wer solche Worte spricht oder schreibt, muß selbst eine große und starke Seele haben.

Zu solchem Führertum gehört zweifellos, wenn es sich um echtes Führertum handelt, auch die Einstellung zum Urgrund aller Kraft und Weisheit – zu Gott. (Irreligiöse Führer sind Verführer, keine echten Führer.) Dieses Verhältnis zu Gott braucht sich nicht immer zu äußern wie bei einem Tilly, Cromwell, O'Connel, es kann im Hintergrund bleiben, den Unterbau für das Handeln bilden, der nicht jedem und bei jeder Gelegenheit sichtbar wird, wie bei Bismarck oder Hindenburg. Gerade bei soldatischen Naturen wird dieses Tiefste der Seele nur selten und fast unwillkürlich zum Vorschein kommen. Wenig finden wir daher Anklänge religiöser Art in Pilsudskis Reden und Schriften, die ja meistens militärischen Inhalt umfassen; aber doch blitzt auch hier und dort ein Gedanke, ein Wort oder Bild auf, das uns verrät, wie diese Führernatur zu Gott stand.

Seinen Armeebefehl nach dem Staatsstreich vom 22. Mai 1926 schließt er mit den Worten:

»Möge Gott, der mit unsern Sünden Mitleid hat, uns vergeben und die strafende Hand von uns abwenden; wir aber wollen wieder an unsere Arbeit gehen, die unser Land stärkt und unsere Auferstehung vorbereitet« (IV 185).

Zu den Legionären in Wilna sprach er am 12. August 1928 so:

»Meine Herren! Wenn Gottes Finger die Erde berührt, neigen hundertjährige Eichen den Wipfel zur Erde, und wenn Donner und Blitz über die Erde dahinziehen, verbergen sich Vögel und Menschen in ihren Verstecken und Behausungen. Wenn Gottes Finger die Erde berührt, wenn ein so großer Krieg, wie wir ihn erlebt haben, tobt, so stöhnt die Erde und ruft, und irgendwo im Himmel droben werden die Urteile geschrieben: dem einen bringen sie Untergang, dem andern die Wiedergeburt« (IV 256).

Und weiter spricht er begeistert von seiner Heimatstadt Wilna:

»Du liebe Stadt! Wenn man auf einem der Hügel steht, so ragen durch den Dunstnebel schimmernd die Türme und Türmchen gen Himmel, und wenn von ihnen die Glocken läuten, so weiß man nicht, ob sie klagen oder um Gnade bitten oder

---

risierte deutsche Gesamtausgabe mit einem Geleitwort von Ministerpräsident General Hermann Göring. Essen 1935–1937, Essener Verlagsanstalt G. m. b. H.

Bd. I: Der große Marschall. (Biographische Einleitung von Dr. W. Lipinski.) Meine ersten Kämpfe. Nachwort von Prof. Dr. v. Arnim. Mit 2 Porträts, 1 Faksimile und 3 Karten. gr. 8° (79 u. 294 S.)

Bd. II: Das Jahr 1920. (Mit der Abhandlung des bolschewistischen Generalissimus M. Tuchatschewsky.) Vorwort von Reichskriegsminister Generaloberst v. Blomberg. Mit 1 Porträt, 1 Faksimile, 18 einfarbigen Skizzen und 8 mehrfarbigen Karten. gr. 8° (XVI u. 322 S.)

Bd. III: Militärische Vorlesungen. Vorwort von Generalmajor v. Rabenau. Mit 1 Porträt und 1 Faksimile. gr. 8° (XXII u. 375 S.)

Bd. IV: Reden und Armeebefehle. Mit 1 Porträt und 1 Faksimile. gr. 8° (VIII u. 1368 S.)

bloß ihre sehnsüchtigen Stimmen zum Himmel aufsteigen lassen« (IV 264).

Ein Mensch ohne Gottesglauben und Gottesehrfurcht würde so nicht reden, zumal eine der hervorragendsten Eigenschaften Pilsudskis, die innere Ehrlichkeit, die Aufrichtigkeit vor sich selbst ist. Immer und immer wieder sucht er in seiner Seele die letzte Wahrheit zu entdecken und breitet das Gefundene mit staunenswerter Offenheit vor andern aus. In seinen Vorlesungen über die Führerschaft im Kriege sagt er:

»Ich habe Sie in die Geheimnisse der Führerschaft eingeführt, indem ich selbst nach der Wahrheit suchte. Es ist das seltsame Geheimnis des Führertums, daß es außerordentlich tief in die Seele des Untergebenen eingreift und eine so starke Herrschaft ausübt, wie sie die Welt sonst nicht kennt. Also muß der Grundsatz des Feldherrn lauten: Du nimmst Seele, so gib Seele! Es ist schwer, die Wahrheit über die eigene Seele zu sagen und an sie zu denken. Dennoch habe ich mich bemüht, auch darüber offen die Wahrheit auszudrücken. Wenn du als Führer etwas vollbringen willst, dann mußt du die Wahrheit der Seele suchen. Sieh ihr ins Auge, denn die Wahrheit ist stark und ist die Kraft der Seele. Sie ist eine Göttin. Der Schwache verträgt ihren Blick nicht und wälzt sich davor im Staube; selbst der Starke wankt unter diesem Blick, aber er wird niemals stürzen. Er ist es, der aus den Augen der Göttin den Befehl des Willens liest« (III 248).

Überall sucht Pilsudski den Menschen; so war er als militärischer Autodidakt anfangs erschüttert, in den Generalstabswerken nur Zahlen von Waffengattungen und Abteilungen und fast gar nichts über den gehorchenden und befehlenden Menschen zu finden. Er berichtet:

»Mit meinen Studien habe ich mich erst dann angefreundet, als ich auf dem Gebiete der Kriegsgesetze lernte, daß die Menschenrechte genügend gewährleistet sind, daß hinter einer Unmenge von Technik und Arbeit überall der Mensch bestehen bleibt. Es ist unmöglich, anderes anzunehmen; denn die beste Kriegsmaschine ist nichts wert, wenn sie der Mensch durch schlechte oder unwillige Arbeit verdirbt. Keine Kriegsarbeit kann etwas leisten, wenn nicht der Mensch daran teilnimmt, wenn nicht der Mensch für die richtige Ausführung sorgt; aber alle Fehler der Menschen spiegeln sich auch sofort in den Ergebnissen seiner Arbeit wieder« (III 257).

Dabei findet er, daß es immer mehrere Möglichkeiten von Ausführung gibt, daß immer Platz für die Betätigung der Willensfreiheit innerhalb gewisser Grenzen ist, daß aber jeder gegebene Befehl, jede gefällte Entscheidung sofort eine Reihe von Folgen notwendigerweise nach sich zieht, die immer noch in stets enger gezogenen Kreisen verschiedene Möglichkeiten des Handelns offen lassen, so daß er behauptet:

»Ich werde niemals den Eindruck vergessen, den ich empfing, als ich zu der Überzeugung gelangte, daß der Mensch mit seiner Handlungsfreiheit dennoch vorhanden ist, daß trotz der ganzen Unmenge technischer Arbeit, welche die Kriegsleute zu bewältigen haben, es doch den Menschen gibt, der in der Wahl seiner Entschlüsse frei ist. Es gibt also doch so etwas wie Willensfreiheit, so etwas wie eine Verneinung der Zwangsläufigkeit der Kriegsarbeit. Wenn man tiefer in das Wesen des Krieges eindringt, kommt das noch schärfer zum Ausdruck, so daß man sagen kann: vielleicht in keiner menschlichen Tätigkeit ist das Vorhandensein des freien Willens so augenscheinlich wie gerade im Kriege« (III 265).

Pilsudski greift die einzelnen Probleme stets von der menschlichen und wesentlichen Seite an, dabei ist seine Darstellung getränkt von der lebendigen Erfahrung, die ihren Ausdruck in einem anschaulichen, oft ins Dichterische gesteigerten Stil findet. Dieses Problem der Freiheit und des Zwanges behandelt er von einer andern Seite gesehen in einer Rede, die er im sozialpolitischen Klub in Warschau 1925 über Demokratie und Wehrmacht hielt. Nachdem er den innern Widerspruch der demokratischen Freiheit und des militärischen Gehorsams geschichtlich und psychologisch gezeigt hat, fährt er fort:

»Wenn ich dieses Problem vor Ihnen ausbreite, so tue ich es, weil seine Rätselhaftigkeit und seine Schwierigkeiten mich seither gelockt haben. Gott hat in meine Brust die Elemente der Kraft und die Macht des Befehlens gelegt. Er gab mir im Keim, im Gefühl die Liebe zur Macht und Kraft. Gleichzeitig aber bin ich durch ein langes Leben lang Schulter an Schulter mit Kämpfern der Demokratie gegangen. Deswegen habe ich dieses Problem gesucht. Ich suchte nach einer Lösung, ich wich nicht vor Lichtbrechungen zurück, die Ultraviolett geben

und mit Ultraviolett blenden. Ich wollte kein Sklave sein, sondern suchte die Freiheit; ich war ein Kind der Freiheit, und ihretwegen suchte ich nach Macht. Aber Macht fand ich nirgends ohne Kraft des Gebotes und des Müssens. Und in diesem ewigen Problem, in diesem Gegensatz zwischen Demokratie und Wehrmacht wurde ich lange erzogen. Ich nahm dieses Problem in meine Hände, ohne Scham und Unwillen zu fühlen, denn ich war ein Kind der Freiheit. Aber den Widerspruch zwischen Gebot und Freiheit habe ich bis jetzt nicht zu lösen vermocht« (III 367).

Er sucht ein Bindemittel in dem Symbol der Demokratie, dem Recht, und dem Symbol der Wehrmacht, der Ehre, aber fügt gleich hinzu:

»Recht und Ehre, Ehre und Recht. – Vielleicht kann das ein ausreichendes Bindemittel sein. Man muß sie leben lassen. Wenn diese Blumen zu leben beginnen, weicht auch die Fragestellung in ihrer ganzen Rücksichtslosigkeit in die Zukunft. Der Himmel läßt andere Pflanzen auf der Erde wachsen ... und uns wird schon der Rasen decken« (III 370).

Aus den wenigen Andeutungen, die wir machten, ersieht man, was für eine Fülle von Gedanken in dem Nachlaß dieses großen Mannes, des Führers unseres östlichen Nachbarvolkes, enthalten sind. Für jeden, der große Menschen in ihrem Werden und Handeln, in ihrer Selbstoffenbarung studieren will, wird das vorliegende Werk nicht nur großen Nutzen, sondern auch tiefen Genuß bieten können.

Georg Hahn S. J.

Besprechungen

Philosophie

Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. Von Caspar Nink. gr. 8° (400 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. M 18.50

Die Frage nach dem letzten Sinn der Philosophie, näherhin der Philosophie als Selbstergründung des Menschen, wird heute nachdrucksvoll gestellt und zu beantworten versucht in der Rückkehr zur Existenz. Das vorliegende Buch führt dieses Suchen weiter und sieht die Antwort in der Ergründung des Seins schlechthin. Es begreift den in alle Inhalte eindringenden Begriff des Seienden als eine logisch gegliederte Ordnungseinheit, der Sinn und Wert, Dynamik und Zweckbestimmtheit innewohnt. Damit gewinnt schon das erste Prinzip der Philosophie, der Satz des Widerspruchs, einen tieferen Sinn. Zugleich ergibt sich die Möglichkeit, die Begriffe und Sätze des Grundes und des Wertes in ihrer logischen Verknüpfung mit dem Begriff und Satz des Seins zu erweisen und dadurch auch das Kausalprinzip in seinem Sinn und Recht zu begreifen. Fruchtbare Ansätze zur Ausführung eines philosophischen Weltbildes sind so gewonnen, und große Perspektiven der Weltanschauung eröffnen sich. Es wird eine Philosophie grundgelegt, die über die Erfahrungsgrenzen hinausgeht, zum Übersinnlichen vordringt und doch immer sicher am Gegebenen orientiert bleibt. Die Ansatzstelle der religiösen Welt- und Lebensbetrachtung ist sichtbar. Der Kontingenzbegriff enthält ein religiöses Element.

Das Buch erforscht Welt und Mensch zugleich in ihren teleologischen und dynamischen Sachverhalten. Die Höherentwicklung, die alle Gebiete des entwicklungsfähigen Seins kennzeichnet, erweist sich als naturnotwendig, als gefordert durch die metaphysische Potenz-Akt-Lehre. Die Untersuchung wird so auch zu einer Metaphysik der Entwicklung, zu einer Metaphysik des Lebens und des Geistes. Sie weist Grundlinien einer philosophischen Anthropologie, einer Geschichts- und Kulturphilosophie auf.

Der Zusammenhang der Metaphysik mit der Erkenntnistheorie und Logik und die Möglichkeit der Prüfung ihrer Ergebnisse nach den Forderungen der Kritik bleibt gewahrt. Die Metaphysik beginnt nicht erst dann, wenn die Erkenntniskritik ihre Arbeit getan hat, sondern dringt schon in den ersten Satz der Erkenntniskritik und in alle Erkenntnisformen ein und wird umgekehrt durch die Erkenntniskritik in ihrem Sinn und Recht erwiesen. Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Wertphilosophie bilden eine innere Einheit, sie sind niemals, am wenigstens an ihrem Ausgangspunkt, völlig voneinander getrennt. In diese innere Einheit der Philosophie ist auch die Grundlagenforschung der Mathematik einbezogen. Die viel erörterte Grundlagenkrise der Ma-

thematik, die Frage nach dem Sinn des Parallelensatzes und der nichteuklidischen Geometrien erweist sich im Letzten als eine philosophische Frage, zu der ein Lösungsversuch vorgelegt wird. – Trotz der wechselvollen Schicksale, die den Weg der Philosophie bezeichnen, und ungeachtet aller gesellschaftlichen Problematik des Zeitalters führt das Buch zu einem grundsätzlichen Optimismus der Wahrheitsforschung und Lebensauffassung. C. Nink S. J.

Religionsphilosophie. Von Alois Dempf. 8° (296 S.) Wien 1937, Thomas-Verlag. M 12.50

Einerseits vollzieht diese Religionsphilosophie eine fast lückenlose rationale Rechtfertigung der Wesensstücke des katholischen Dogmas (in einer vollen Zuendeführung der Art Schelers in »Vom Ewigen im Menschen«). Anderseits aber lehnt sie den »Vorwurf« ab, »wir hätten einfach die Lösungen der Sinnfrage des Lebens durch die christliche Religion mit Unterschlagung ihrer geschichtlichen Herkunft für das allgemeine Wesen der Religion überhaupt erklärt«. Denn »in Wirklichkeit ist diese Wesensbestimmung das Ergebnis langer kulturphilosophischer Bemühungen« (78), auf Grund der »kritischen Dialektik« (21) und eigentlichst »charakterologischen Dialektik« (15) einer »neuen, kritisch-realistischen Metaphysik« (16): die das »Universale« der Religion und einer »universalen Gesellschafts- und Kulturphilosophie« (33) in »dialektischer Methode« aus dem »Gegeneinander der Typen« entwickelt (in vielfachen Schemata: 90 ff. 100 ff.), um so »eine dem idealen Menschenwesen entsprechende Gesamthaltung« zu gewinnen (85). »Während ... die Aufklärung nur das Gemeinsame in allen Religionen als ein reduziertes Schema der Religion aufstellte, sind nach unserer Theorie alle Religionen nur einseitige Sonderprägungen der vollen Möglichkeit des Menschen, mit ganzem Herzen und ganzer Seele in der Gottverbundenheit zu stehen« (54). Gegen die Systeme eines »gradlinig aufsteigenden Fortschritts« wie einer »kreisförmigen Wiederkehr des Gleichen« wie einer »Spirale, die Kreislauf und Aufstiege verbindet« (239), wird eine »Weltreligion« abgeleitet: sowohl aus dem »absoluten Charakter« einer »unbedingt und allzeit gültigen Wahrheit« (253) wie aus der »Erhebung und Vollendung des ganzen Menschen« als dem »charakterologischen Motiv des kritischen Realismus« (131). So wird »die Absolutheit der Religion, die mit der universalen Wahrheit und Weisheit in Einklang steht, bewiesen« (104) und identifiziert mit dem »ordo hierarchicus ecclesiae universalis« (224). So will Dempf die »Einheit des religiösen Weltbildes« gewonnen haben aus dem »Begriff des unendlichen und allmächtigen Schöpfergottes« (113).

Aber eben damit erheben sich notwendig die Bedenken. Wie steht das Christentum als strenge Religion der Offenbarung und Gnade gegen diese Universal-Religion? Ist diese Universal-Religion nicht vielmehr abgeleitet aus dem Begriff des »reinen« oder »idealen« oder »universalen« Menschen, der aber, gerade nach Thomas von Aquin, als solcher nirgendwo existiert, da nur der in der konkreten Gemeinschaft individuierte Mensch real ist? Wird dann nicht Christentum geradezu zum umkehrenden Gegenbild dieser Universal-Religion, da im Geheimnis der Menschwerdung der allein universal reale Gott in eine konkret individuierte Menschheit und Geschichte eingeht, bis dazu, so sehr keinen eigenen, unterschiedenen Ort auf Erden zu haben (Matth. 8, 20), daß die innere Gegensätzlichkeit der konkreten Menschheit und Geschichte der Ort Seiner erlösenden Ohnmacht ist (im Geheimnis des Leibes der wesenhaft verschiedenen und gegensätzlichen Glieder)? E. Przywara S. J.

Erkenntnis-Möglichkeit der Natur- und Geisteswissenschaften. Von W. Mitscherlich. (Geisteswissenschaftliche Forschungen, hrsg. von W. Mitscherlich, H. 11.) 8° (IX u. 69 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. Kart. M 3.60

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Theorie der Geisteswissenschaften – trotz einer zuweilen durchscheinenden nominalistischen Einstellung, da diese den Gang der Untersuchung nicht wesentlich beeinflußt. Die Schwierigkeit der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung wird gut herausgearbeitet. Während die Naturwissenschaften es hauptsächlich mit dem in Raum und Zeit Gleichbleibenden zu tun haben und darum mit festen Begriffen arbeiten können, geht in den Geisteswissenschaften das Erkenntnisstreben vor allem auf das Besondere, Einmalige, in stetem Wandel Begriffene. Und wenn sie in Typenbegriffen das Wesentliche etwa einer Kulturerscheinung zu fassen suchen, so bleibt die

Frage: Nach welchem Auswahlprinzip wird bestimmt, was wesentlich und was unwesentlich ist? Wird die wechselnde Einstellung der jeweiligen Zeit der Auswahl zu Grunde gelegt, so verlieren die so gewonnenen Begriffe ihre bleibende Gültigkeit. Es kommt zu Deutungen von nur relativem Wert. Nur ein Verstehen fremder Kulturen aus ihrem eigenen Geist kann in den Geisteswissenschaften zu überzeitlich gültiger Erkenntnis führen. Eine Bewertung aber der so verstandenen Kulturerscheinungen nach ewig gültigen Wertmaßstäben scheint Mitscherlich für unmöglich zu halten. J. de Vries S. J.

Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. Von Rosa Feifel. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Hrsg. von Dr. Arnold Rademacher u. D. Dr. Gottlieb Söhngen. Heft 7.) 8° (140 S.) Bonn 1938, Hanstein. Geh. M 4.50

»Die vorliegende Arbeit bemüht sich, von der esoterischen Lehre der Stranskybriefe her die exoterisch vorgetragene christliche Philosophie Fr. Schlegels in ihren Grundgedanken darzustellen.« Der Inhalt gliedert sich in die Kapitel: »Anthropologie und Methodologie«, »Geisteslehre«, »Schöpfungslehre und Naturphilosophie«, »Kulturphilosophie«, »Die Rückkehr der Geschöpfe aus der Disharmonie in die Harmonie«. Mit großem Fleiß und umfassender Durchdringung sind die markanten Stellen aus Schlegel zusammengetragen und zum Ganzen geordnet. Die Aufsätze Schlegels aus den »Ölzweigen« fehlen noch. Gerade hier und in noch andern vergessenen liegen die entscheidenden Aufschlüsse für Schlegels Überwindung der gnostischen Trennung von Geist und Seele, indem er die Seelenkräfte in der Einheit des Bewußtseins zusammenfaßt und hinordnet auf die heiligste Dreifaltigkeit als Ursprung, Träger und Ziel alles Lebens. In der Literaturangabe sollte Alois Stockmann S. J.: Die deutsche Romantik. Ihre Wesenszüge und ihre ersten Vertreter (Freiburg i. Br. 1921), nicht vergessen sein. Dr. Fr. Braig.

Der Mensch im Denken der Zeit. Von Hans Pfeil. 8° (200 S.) Paderborn 1938, Schöningh. M 2.80; geb. M 3.80

Das vorliegende Büchlein will einen philosophisch und theologisch orientierten »grundsätzlichen Beitrag« zur Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen liefern, »indem es die wichtigsten Menschenbilder der Gegenwart in systematischer Anordnung zur Darstellung bringt . . .« (S. 9). Diese wichtigsten seit etwa 1900 lebendigen Menschenbilder sind: I. Der Mensch ist nur Bewußtsein, »das konszientialistische Zerrbild«, Wurzel des neuzeitlichen Individualismus und Liberalismus. II. Der Mensch ist nur Körper, »die praktischen Auswirkungen dieses Zerrbildes sind der Marxismus und Bolschewismus«. III. »Der Mensch ist nur Lebewesen«, eine Verzeichnung des Menschen, lebendig in der Lebensphilosophie und der deutschen Glaubensbewegung. IV. »Der Mensch ist geistiges Lebewesen, eine Person.« Zu diesem Lebensbilde bekennen sich Neuscholastiker, geisteswissenschaftliche Philosophen und Existentialphilosophen. V. »Der Mensch ist eine in die Unheilsgeschichte hineingestellte Person«; dieses urreformatorische Menschenbild ist heute lebendig in der bekennenden Kirche. VI. »Der Mensch ist eine in die Heilsgeschichte hineingestellte Person«, das katholische Menschenbild.

Die »Zerrbilder« des Menschen geben einen guten Überblick über das neuzeitliche nichtchristliche Denken vom Menschen. Die Lehren, die Pfeil dem katholischen Bild vom Wesen des Menschen anfügt (S. 138 ff.), kommen nicht aus Ganzheitsschau heraus, wirken so etwas wie »Anhang«. Ist die Zeichnung vom religiös-mystischen und religiös-aktivistischen Lebensstil im katholischen Menschenbild nicht überspitzt? Liegen diese beiden Lebensstile grundsätzlich wirklich so weit auseinander?

Diese sechs Menschenbilder werden noch besser verständlich durch die Zeichnung des Wahrheitsproblems im gegenwärtigen Denken, der transzendentalen, pragmatischen und objektivistischen Wahrheitsauffassung. Das Buch hält, was es verspricht; klar und tief zeichnet es den Menschen im Denken der Zeit, lehrt Striche ziehen unter die Vergangenheit, weist Pfade durch das Dunkel der Zeit, und zwar – wer freut sich nicht! –, ohne die Schwierigkeit der Probleme durch Wort- und Satzrätsel zu erhöhen. J. Steinmetz S. J.

Wege zu Gott. Von D. Dr. Joseph Engert. 8° (96 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. M 1.70; Leinen M 2.50

Der Verfasser will keine wissenschaftliche Abhandlung vorlegen, sondern dem heuti-

gen Gebildeten die traditionellen Wahrheiten über Gott und Seele in ansprechender und doch gründlicher Form nahebringen. In klarer und schlichter Sprache werden die Gründe für die Existenz Gottes – Engert vermeidet mit Vorbedacht das heute vielfach falsch verstandene Wort »Beweis« –, das Verhältnis Gottes zur Welt und die spekulativen Fragen über die Seele erörtert. Überall spürt man die Berührung mit den gegenwärtigen Problemen, die gegnerischen Ansichten werden kurz vorgetragen und ruhig, vorurteilsfrei widerlegt. Das Schriftchen wird sich vorzüglich eignen als Leitfaden zum Unterricht an höheren Lehranstalten oder in Schulungskursen. Zum Selbststudium ist die Fassung bisweilen wohl etwas knapp.

M. Raft S. J.

Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie. Von Heinrich Schaller. gr. 8° (112 S.) München 1938, Reinhardt. M 4.80

Wer in diesem Buch wissenschaftliche Metaphysik sucht, wird bald enttäuscht sein. Gewiß verfügt der Verfasser über eine reiche Kenntnis der modernsten Naturwissenschaft und weiß den Leser in bilderreicher Sprache in die Wunder des Weltalls einzuführen. Aber seine Endabsicht geht durchaus über die Grenzen der Erfahrungswissenschaft hinaus auf eine metaphysische Gesamtschau etwa im Geist von Paracelsus und Böhme: Naturgefühl und Phantasie haben die Führung, aus der wirren Fülle der Mythen aller Völker soll der gemeinsame Wesenskern herausgeschält werden. Das Ergebnis ist wieder einmal ein Pantheismus, der zugleich der echte Theismus sein soll.

J. de Vries S. J.

Psychologie

Das Gebet. Religionspsychologische Studien. Von Engelbert Eller. kl. 8° (231 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geh. M 3.50, geb. M 4.50

Was Montalembert von einer Geschichte menschlichen Betens schrieb, daß ihre Darstellung zu den lockendsten Aufgaben ernster Forschung gehörte, gilt auch von einer Psychologie des Gebetslebens. Doch ist deren Erforschung noch ungleich schwieriger. Nur Menschen, die selber beten und mit scheuer Ehrfurcht an die Aufgabe herangehen, können sie einigermaßen lösen, und auch sie nicht restlos. Daß aber religiös-wissenschaftliche Analyse vielseitig anregende und wertvolle Beiträge zur Aufgabenlösung zu liefern vermag, davon zeugt auch das Buch von Eller. Es weist zunächst in Sicht auf die Religionssysteme der Geschichte und das Philosophieren der Gegenwart die Bedeutung des Gebetes und die Verankerung religiöser Sehnsucht in den innersten Seinsschichten des Menschen auf. In psychologischer Analyse werden sodann die Beziehungen des Gebetserlebens zu den verschiedenen Seelenanlagen erfragt. Die Bedeutung des Gefühls wird nicht verkannt, aber die primäre Wichtigkeit des Intellektuellen besonders und mit Recht hervorgehoben. (Hätten hier nicht Alfons Bolley, K. Girgensohn, W. Gruehn u. a. mehr Erwähnung verdient?) Der dritte Teil wendet sich praktischen Fragen zu, wie: gute Meinung, Gestaltung von Gebetbüchern u. ä. Ob die straffe Scheidung von »Gebet« und »Beten« allseitige Aufnahme finden werde, ist wohl zweifelhaft, der Sprachgebrauch ist doch unschärfer als das Denken des Verfassers. Aber das ist eine terminologische Frage. Wichtiger ist, daß das Buch als Ganzes vielseitig anregt und überdies die Wertung des Gebets fördern kann, auch dank seiner klaren Schreibweise.

A. Willwoll S. J.

Graphologie als Wissenschaft. Von Aloys Wenzl. 8° (122 S.) Leipzig 1937, Quelle & Meyer. Kart. M 5.50

Der Verfasser hat uns wieder eine in ihrer Einfachheit, Besonnenheit und Gründlichkeit wirklich dankenswerte Studie geschenkt. Auf Grund eigener Versuche und der systematischen kritischen Analyse der vielen graphologischen Theorien führt er in Problematik und Systematik der Handschriftenkunde ein, deren Möglichkeiten und deren Grenzen er sehen lehrt. Die Einleitung zeichnet in wenigen Strichen die Entwicklungswege aus »laienhafter« Stellungnahme zur Schrift in Sicht auf ihre Schönheit und Deutlichkeit und ihren Gesamteindruck zu mehr vorwissenschaftlicher Sammlung von Merkmalen in einem graphologischen »Lexikon« und weiter bis zu den Anfängen einer eigentlich wissenschaftlichen Graphologie, die nicht nur systematisch (z. T. streng experimentell) ihr Material gewinnt, sondern auch von bestimmten strukturpsychologischen Theorien aus das gewonnene Material durchleuchtet und wertet. Als mögliche Methoden wissen-

schaftlicher Schriftforschung werden dargestellt: streng induktives Vorgehen auf Grund sehr reichen Materials, Methode der Analyse »ausgezeichneter Fälle«, experimentelles Vorgehen, phänomenologisch-verstehende Analyse, sei es mehr in rationalem Erfassen von Motivationszusammenhängen zwischen Persönlichkeit und Schrift, sei es mehr in nachfühlendem Verstehen der Schreibbewegung oder in symbolisierendem Deuten. Das erste Kapitel stellt die bedeutendsten graphologischen Systeme der Gegenwart einander gegenüber – die von Klages, Saudek, Pulver, Sylvus, Br. Christiansen –, »die, nebenbei bemerkt, jedes für sich, wie dem Urheber, so bald dem einen, bald dem andern Schreiber mehr angepaßt sind« (80). Heutige Aufgabe ist eine Synthese der Systeme und ihre Weiterentwicklung (wobei entwicklungspsychologische Betrachtungsweise, Ausweitung der Schriftdeutung auf Kurzschrift, Analyse der Schrift von Kriminellen und Psychopathen, Erbbedingtheit der Schrift und anderes interessante Teilprobleme aufwerfen lassen). Das zweite Kapitel faßt aus verschiedenen Systemen zusammen, was sie über die zu beachtenden Schriftmerkmale (das graphologische Vokabularium) und die Deutung besonderer Merkmale (der Bindungsform, des Verbundenheitsgrades, des Druckes, der Schärfe oder Teigigkeit, der Lage, Enge oder Weite der Schrift, des Verhältnisses von Ober- und Unterlängen) sagen. Im dritten Kapitel entwickelt der Verfasser seine eigene Systematik wissenschaftlicher Schriftausdruckskunde, und im vierten behandelt er eine Reihe von Einzelproblemen empirisch-exakter Schriftforschung, wie die Erbbedingtheit der Schrift, die Zwillingsschriften, die Schrift von Psychopathen, Langschrift und Kurzschrift, Schrift und Intelligenzentwicklung. Abschließend warnt er einerseits vor Überschätzung der Graphologie wie vor Unterschätzung. Sie hat ihre Grenzen formaler, materialer, persönlicher Art. Geringe Kenntnis der zahllosen Lebensumstände, die auf die Schriftgestaltung einwirkten, läßt die Deutung der Schrift um so unsicherer werden, je mehr diese von der Stimmung abhängt, je weniger sie dem innern Stand der Entwicklung entspricht, je geringer Ausdrucksfähigkeit und Ausdrückswilligkeit sind. Schriftdeutung kann uns sodann mehr von formalen Eigenarten des Erlebens als vom Erlebnisinhalt sagen, die »Ausbeute wird um so spärlicher, je mehr der Inhalt des Erlebens seine Form überwiegt«, während gerade das Wissen um Erlebnisinhalte für die Beurteilung einer Persönlichkeit nicht minder bedeutsam wäre. Und schließlich gilt auch vom Schriftdeuter in Sicht auf den Schreiber: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst«; nicht jeder kann jeden erfassen. Anderseits wäre aber allzu große Skepsis ebenfalls unberechtigt. »Als zusätzliche Beurteilungsgrundlage für die Feststellung der Berufseignung, für die psychologische Beratung..., für den Arzt und den Richter wird neben den Leistungsgrundlagen ... und neben dem persönlichen Eindruck in der Aussprache der graphologische Ausdruck seine ... Bedeutung in noch steigendem Maße erweisen« als ein Teil der Ausdruckswissenschaft.

A. Willwoll S. J.

Einführung in die Völkerpsychologie. Von Willy Hellpach. 8° (V u. 178 S.) Stuttgart 1938, Enke. Geh. M 8.–, geb. M 9.60

Dem Verfasser eignet die Gabe klarer Darstellung seiner Gedanken und der Mut eigener und neuer Sichtweise. So führt er in neuer Form der Fragestellungen und des Systemaufbaues in das weitschichtige Gebiet einer Völkerpsychologie ein. Er spricht zunächst vom Volk als »Naturtatsache«, von seinen Quellen in der naturhaften Hinordnung des Menschen zu Verwandtschaft und Verbandschaft, von seinem Lebensrhythmus, von seinen Gesetzen der Selbstwandlung und des Geformtwerdens durch Außeneinflüsse, die es verarbeitet, von seinen Beziehungen zu Rasse und Lebensraum. Der zweite Teil des Werkes spricht vom Volk als »geistiger Gestalt«, von seinen Urgütern (der Sprache, Arbeit, Tracht, Rechtsordnung, Jenseitslehre), von seiner Wesensordnung und seinen Entwicklungsgesetzen. Der Abschnitt über die geistigen Entwicklungsgesetze des Volkes – meines Erachtens einer der besten Abschnitte des ganzen Buches – stellt die verschiedenen Typen von Theorien einander gegenüber, um dann Grundgedanken Hegelscher Geschichtsphilosophie in Überwindung ihrer Einseitigkeiten und Wirklichkeitsfremdheiten zu größerer Wirklichkeitsnähe hin weiter zu entwickeln. Im dritten Teil, »Volk als Willensschöpfung«, forscht der Verfasser nach den Quellen volks-schöpferischen Wollens, nach seiner Eigenart und Eigenkraft, nach seinen Ursprüngen im Volkstum selbst,

nach seinen Bedingtheiten in mancherlei schöpferischen »Spannungen« usw.

Die erste Skizze zu dem Werk entstand vor langen Jahren, als Wundt seine berühmten Vorlesungen über Völkerpsychologie hielt; was der Verfasser vorlegt, konnte also ruhig reifen. Fragestellung und System-Aufriß sind wirklich psychologisch, nicht nur eine Sammlung geschichtlicher Einzeltatsachen mit mehr oder minder psychologischen Anmerkungen. Daß bei der Vielgestaltigkeit und Fülle der Fragen, die das Werk irgendwie berühren mußte, nicht alle Fragen gleich befriedigende Antwort finden konnten, wird man dem Buch als Ganzem nicht zu sehr zum Vorwurf machen. So wird es meines Erachtens der reichen Fülle und der Eigenart religiösen Erlebens nicht gerecht. Wer dieses Lehrbuch mit dem vielgerühmten – vielleicht weniger viel gelesenen – Standardwerk Wundts vergleicht, wird ebenso die umfassendere psychologische Fragestellung wie die straffe, lehrbuchmäßige Darbietungsweise freudig begrüßen. A. Willwoll S. J.

Erziehungslehre

Pädagogik der Gegenwart. Ein Handbuch der neuen Erziehungswissenschaft und Pädagogik. Von Peter Petersen. 8° (194 S.) Berlin 1937, Mittler & Sohn. Kart. M 4.50

Der bekannte Jenenser Pädagogiker Peter Petersen hat seine 1932 herausgegebene »Pädagogik« in diesem Werk völlig neu gestaltet und der neuen Zeit entsprechend ausgerichtet. Er unternimmt es, in einem knappen historischen Durchblick und in ausführlichen ideengeschichtlichen Darlegungen ein umfassendes Bild der heutigen Pädagogik zu entwerfen. Kräftig wird überall die Grundfrage aller Erziehungswissenschaft »Was ist der Mensch?« in den Mittelpunkt der von großer Belesenheit zeugenden Darstellung gerückt und damit in scharfer Ablehnung liberalistischer Auffassung der weltanschaulich-metaphysische Unterbau aller pädagogischen Besinnung und Praxis als unerläßlich herausgestellt. Die knappe und unzureichende Skizze der christlichen Anthropologie (5 f.) ist mißverständlich, ja falsch. Petersen selbst sieht in der »Idee der Bruderschaft«, in der ein jeder dem andern dienend verbunden ist, die Grundhaltung des Erzieherischen. Der Abfall von dieser Idee, die Selbstsucht, ist »der Ort, wo, religiös gesprochen, der Mensch am Menschen, und damit immer auch an sich selber sündig wird, eben indem er sich isoliert« (52). Nahe an Gedanken von E. Grisebach (Zürich) herankommend, erschöpft sich das, was Erziehung im reinen Sinne ist, im »Anruf der Lage«. Maßnahmen, Belehrungen und dergleichen haben aber nur substantiellen, bildenden, aber keinen erzieherischen Charakter. Es gilt daher, etwa den Unterricht so zu gestalten, daß in ihm »so stark wie nur möglich der Anruf zum Dienst, die Aufforderung des Füreinanderdaseins und -lebens in ganz konkreten lebensechten Situationen erfolgen kann« (53 f.). Das Ziel der Erziehung ist die »Reife«, d. h. »endgültiges Erschlossensein, Geöffnet-Sein. Weiteres kommt nicht mehr hinzu« (54). Dieser geistig gereifte Mensch erweckt immer den Eindruck, ein freier Mensch zu sein. Aber Freiheit ist »nicht etwas, das – da ist, gar das Wesentliche des Menschen bildete (dieses ist ja vielmehr Gebundenheit), sondern etwas, das entsteht« (55). Um diesen Vorgang zu wissen und sich in das Wesen »gebundener Freiheit« hineinzudenken, ist die letzte Sinnfrage der Erziehungswissenschaft.

J. Schröteler S. J.

Platon und Fichte: Die königliche Erziehungskunst. Eine vergleichende Darstellung auf philosophischer und soziologischer Grundlage. Von Walter Becher. 8° (232 S.) Jena 1937, Gustav Fischer. M 9.–

Die Schrift möchte zu einer Erziehungslehre beitragen, die frei ist von dem Erbe der Aufklärung und einer rein mechanischen Unterrichtstechnik. Es geht ihr um die Darlegung einer Erziehung aus einer geschlossenen philosophischen Anschauung, wobei der Gemeinschaftsgedanke eine besondere Betonung erfährt. Erziehung wird nach ihrer gesellschaftlichen Leistung gewertet. Führer zu dieser Erziehungslehre werden Platon und Fichte. Beide werden zueinander in Gleichklang gesetzt, und der große Grieche gilt zuweilen als Deuter des Deutschen.

Eine kurze Darlegung der Grundlehren der beiden Philosophen steht mit Recht am Anfang (1. Teil). Besonders ist es ihre Metaphysik, die wegweisend wird: Platons Idee des Guten, die im Göttlichen gipfelt, und an der alles andere gestufte Teilnahme ist; Fichtes absolutes Ich, das in seiner Setzung allem andern Dasein gibt. Daran schließt

sich ein Vergleich der Staats- und Gesellschaftslehre und der Auffassungen vom subjektiven menschlichen Geist. Nun kann zum Kernpunkt der Arbeit übergegangen werden. Erziehung wird geschieden in ihre objektive Seite (2. Teil) als Eingliederung des einzelnen in die Gemeinschaft und in ihre subjektive Seite (3. Teil) als Erweckung des einzelnen Geistes. Der zweite Teil umfaßt: Zielsetzung, Stellung zu Gesellschaft und Staat, ständische Erziehung und Frage der Auslese, besondere Bildung der Führer, Inhalt und Organisation der Erziehung. Dabei gilt als höchste Bestimmung des Menschen ein möglichstes Erreichen des Göttlichen. Dies tritt als herrschender Gedanke immer wieder hervor. Es bildet den Maßstab für die Auslese. Der Stand der Wächter gilt als Vereinigungspunkt zwischen irdischem und göttlichem Leben. Nicht äußerer Zwang leitet die Erziehung, sondern innere Erkenntnis der göttlichen Idee. Daher auch die Bezeichnung des vollendeten Menschen als »Philosophen« oder »Gelehrten«, was freilich die Gefahr einer Verachtung der Masse mit sich bringt. Die Verwirklichung dieser Erziehung scheint nur möglich durch die Gemeinschaft, den Staat. Dieser ist das Abbild des Göttlichen. Dementsprechend gestaltet sich auch Inhalt und Organisation der Erziehung. Der Verfasser schließt sich diesem Gedanken weitgehend an, muß wohl aber auch Bedenken äußern, wenn Fichte schreibt: »Eine Kinderfabrik kann der Staat nicht anlegen – hier bleibt Natur –, wohl aber eine andere Bildungsfabrik.« – Im kürzeren dritten Teil finden wir eine Darlegung der didaktischen Grundsätze, der Aufgabe der Entfaltung der Persönlichkeit und der Bedeutung des Eros bei der Menschenbildung. Wieder weist die metaphysische Grundhaltung den Weg: bei Platon zur Mäeutik, die bei Fichte eine Parallele in dem Sichselbst-setzen des Ichs findet. So haben wir beidemal eine Erweckung eines schon Vorhandenen, worin gerade ein Gegensatz zu Rousseau und Locke gesehen wird.

Über eine Abhängigkeit Fichtes von Platon möchte die Arbeit nichts entscheiden; sie legt aber für Fichte ein starkes Vertrautsein mit dem Griechen nahe.

H. Meisner S. J.

Texte und Ausgaben

Vom inwendigen Reichtum. Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meister Eckharts. Mit einer Einführung von A. Dempf. 8° (151 S.) Leipzig 1937, Hegner. M 4.80

Etwa fünfzig Textproben aus der deutschen Dominikanermystik des 13. und 14. Jahrhunderts sind hier zu einem ansprechenden Büchlein vereint. Gerade der Nichtfachmann, für den die weitverstreuten Originale sonst schwer zugänglich sind, wird dankbar sein für diese Einführung in eine Welt tiefer religiöser Innigkeit und Abgeklärtheit. Die Bearbeiterin, Dr. Angela Rozumek, hat sich in ihrer Übertragung eng an die Vorlagen gehalten, sowohl in der Wortwiedergabe, wie überhaupt in der Schlichtheit der ganzen Sprache. Und wenn auch die beste Übersetzung den trauten Klang des Mittelhochdeutschen nicht wiedergeben kann, der nun einmal zu dieser Mystik gehört, so tritt hier das Sachliche doch sehr klar und unverfälscht hervor und wird manchem zu besinnlichen Stunden beste Anregung bieten. Schöner wäre es freilich, wenn die ernste Lektüre dieses Büchleins viele dazu vermöchte, an die Quellen selbst zu gehen. Das ist wohl auch die stille Hoffnung der Herausgeberin und A. Dempfs, der eine feinfühlige Einführung voranschickt.

G. Karp S. J.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, hrsg. von Arthur Hübscher. – Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I (XXII u. 553 S.) Leipzig 1938, F. A. Brockhaus. M 6.70

In vorbildlicher Abwägung aller Nuancen der Handschriften und Drucke legt nun Arthur Hübscher den ersten Band des Hauptwerkes Schopenhauers vor. Schopenhauers verschiedene Vorreden bestimmen am besten dessen geistigen Ort. »Kants Philosophie ... ist die einzige«, deren Kenntnis »geradezu vorausgesetzt wird«. Noch mehr ist die »Schule des göttlichen Plato« zur Vorbereitung geeignet. Aber wenn »der Leser«, durch Studium der Veden, »die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorgetragen habe« (XII). Hegel, dem entgegen, ist der »geistige Kaliban« (XX). Und im Gegensatz zu ihm »fehlt« es darum der Philosophie Schopenhauers »gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade – dem leidigen Kant mit seiner Vernunftkritik zum Trotz – das Hauptthema aller

Philosophie sein soll und muß« (XXVII). Aber dann sind doch sowohl Hegel wie die Methodik einer impliziten spekulativen Theologie durch ihren Gegensatz formal bestimmend für Schopenhauer. Nach der Seite ihrer Inhaltlichkeit ist die Welt »durch und durch Vorstellung« (also nicht Realisation der reinen Idee), aber in ihrer formalen Realität ist sie »durch und durch Wille« (5), dessen »Objektivationen« die Inhaltlichkeiten sind (113 ff.). An die Stelle der Absolutheit von Idee und Kontemplation bei Hegel ist also ebenso absolut der Wille getreten. Und da dieser Wille seine Sinnrichtung hat »zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben« (442), so ist in ihm, statt einer spekulativen Theologie der Trinität bei Hegel, die spekulative Theologie der indischen Veden mächtig. Wie bei Hegel die wahre Realität der Erde verflüchtigt wird zu einem Exempel ideativer Dialektik, so verflüchtigt sie sich bei Schopenhauer in das »gänzliche Aufgeben des Willens«. Das ist die Folge der Identitäts-Mystik bei beiden. Eine wahre Kraft des Menschen auf der Erde hängt an seiner Distanz des Dienstes zu einem wirklichen Schöpfer-Gott über ihm, der ihn auf eben diese Erde setzt und sendet. E. Przywara S. J.

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. VI: Wesen und Ausstattung des Menschen. 8° (656 S.) Salzburg 1937, Anton Pustet. M 9.–

Der Band ist praktisch Anthropologie. Petrus Wintrath O. S. B., von dem »Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar« stammen (Schluß des Buches), sieht sie inhaltlich als Umzeichnung des Menschen als »geschaffene Welt im kleinen, ihre Zusammenfassung und ihren Mittelpunkt« (5), während sie formal für ihn »reine Philosophie« ist, aber gesehen »mit den Augen des Theologen«. Er deutet sie von einer aristotelisch-thomistischen Philosophie aus, die »auf dem erfahrbaren und nachprüfbaren Boden der Wirklichkeit« stehe (628) und insofern sich an einem »modernen, kritischen Realismus« orientiert (592). Man wird das gewiß als Überführung auf die Ebene des descartesschen und nach-descartesschen Begriffs einer »reinen Philosophie« verstehen dürfen. Aber uns möchte scheinen, daß hierbei das Eigene der »Summa Theologica« gerade in der Frage des Menschen zu kurz kommt. Denn Thomas bestimmt in der Einleitung zur 75. Frage und in der zur 78. Frage ausdrücklich seinen Standpunkt als den unterscheidenden des »Theologen«. Es ist also Philosophie nur insofern, als der Theologe mit Hilfe profaner Wissenschaften die Aussagen der Offenbarung über den Menschen in eine Art rationaler Ordnung bringt. Es ist philosophierende Theologie, die eben darum, wie Thomas sagt, den Menschen sichtet im Vorzug von der »Seele« her (3) und die Seele von den »Tugenden« her (118), das heißt aber im besondersten Sinn heilsgeschichtlich.

Übertragung und Anmerkungen zeigen die gewohnte Sorgfalt der verdienstlichen Ausgabe. E. Przywara S. J.

Friedrich Nietzsche, Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Die Werke, Bd. IV: Studenten- und Militärzeit, letzte Leipziger Zeit. 1866–1868. Hrsg. von Hans Joachim Mette u. Karl Schlechta. 8° (VII u. 708 S.) München 1937, C. H. Beck. Geb. M 16.50

Dieser vierte Band scheint an und für sich nur rein Philologisches zu enthalten, in einer Vollständigkeit der kleinsten Notizen, wie sie wohl noch für keine Gesamtausgabe durchgeführt wurde. Aber darunter spielt sich der entscheidende Kampf ab. Beherrschend steht noch Demokrit da, als der »erste Rationalist«, als der »erste, der streng alles Mythische ausschloß« (63), mit dem Ideal eines »ruhigen wissenschaftlichen Lebens« (64), der »nur Leser« will, »die der Sache wegen und die sorgsam und angestrengt lesen« (71). Dementsprechend sieht Nietzsche in der rein sachlich philologischen Methode eine bestimmte sittliche Erziehung: »Aufgaben des Egoismus, der subjektiven Launen usw., Absterben der Welt usw. (gemeinsam mit jeder wissenschaftlichen Beschäftigung)« (125). Aber dieselbe Zeit kennt bereits die scharfe Gegenbewegung: »Selbstbeobachtung. Sie betrügt. Erkenne dich selbst. Durch Handeln, nicht durch Betrachten. . . . Der Instinkt ist das Beste« (126). Entsprechend erscheint Schopenhauer als »der Philosoph einer wiedererweckten Klassizität, eines germanischen Hellenentums«, als »der Philosoph eines regenerierten Deutschlands«, für den »Philosophie ein ungestümer Trieb« ist (176). Zwischen Religiosität der aufklärenden Ratio und Religiosität des dunklen Mythos ringen also diese Jahre, – parallel zu der Grund-

Gegensatz-Einheit von Apollinisch und Dionysisch, die bald im Erstlingswerk über die Tragödie zum Ausspruch kommt. Es wird deutlich, wie sehr Nietzsche aus dem Kampf zwischen Aufklärung und Klassik einerseits (Apollinisch) und der Romantik anderseits (Dionysisch) entspringt: eben darum aber hinein in die Sicht eines »heroischen Atheismus« der letzten Aussichtslosigkeit. E. Przywara S. J.

Nietzsches Zarathustra. Gehalt und Gestalt. Von Carl Siegel. 8° (181 S.) München 1938, Ernst Reinhardt. Kart. M 3.60

Eine Analyse des Zarathustra, die nicht zur fortlaufenden Lektüre, sondern zum eindringenden Studium das Handwerkszeug reicht. Der Verfasser will die gegenseitige Abhängigkeit von Form und Inhalt im einzelnen aufweisen und stößt dabei auf eine lockere, musikalische Gesetzlichkeit der Komposition, die bis ins einzelne hinein verfolgt wird. Trotz aller Verdienste dieses fleißigen Werks wird man sich fragen können, ob die hier an Nietzsches glühende Dichtung herangetragene Methode der Philologie nicht allzufern bleibt jener Philologie, wie Nietzsche selbst sie meinte, ob diesem »Gewissenhaften des Geistes« der Genius nicht doch wie ein Wind durch die engsten Maschen hindurch entgleitet. H. U. v. Balthasar S. J.

Geschichte

Die Tudors. Von Conyers Read. 8° (226 S. u. 9 Abbild.) München 1938, Callwey. Kart. M 6.–, geb. M 7.50

Fazit der Tudors: Beendigung des Bürgerkriegs (Heinrich VII.), Englands Wohlstand wächst, das Königtum wird populär (Heinrich VIII.), England wird Weltmacht (Elisabeth). Die traurige Gegenrechnung: Heinrich VIII. entreißt England der Kirche, Maria, die Tochter, unterliegt in tragischem Kampf, die weltkluge Elisabeth, Tochter der Boleyn, vollendet den Abfall. Read versucht – von offenbar protestantischer Stellung her – dies zweifach blutige, politisch-religiöse Drama vernünftig und gerecht zu berichten und zu deuten (vgl. über Maria S. 107 ff.). Ein tieferes Verstehen der eigentlichen Tragödie, in der Erfolg, Geld und Macht nichts bedeuten, der Tragödie des Glaubens nämlich, darf man allerdings bei ihm nicht suchen. Dazu ist er zu nüchtern-praktisch am weltlichen Erfolg interessiert (daher wohl gewisse Sympathien für Heinrich VIII. und Elisabeth), als daß er die erschreckende Bedeutung des Abfalls erfahren hätte. Rein als Darstellung betrachtet, wirkt dagegen seine knappe, trockene Art angesichts der vielen historischen Schriften, die heute mit peinlichem Ernst und wissenschaftlichem Augenaufschlag ihre wortreichen Ahnungen zum Verkauf bieten, direkt befreiend. Read schreibt kurz, aus überlegener Sachkenntnis, mit Freiheit zum Humor, ohne den Drang, plump zu verherrlichen. Wesentliche Dinge des vordergründigen Verlaufs (von allgemein protestantischen Mißverständnissen abgesehen) werden klar: die undoktrinäre, an den Umständen ausgerichtete Regierungsweise der Tudors mit Ausnahme Marias, ihr Geschick, auf diesem Weg inmitten dem Gewirr der Zeit ihrem Königtum und Land zu dienen, die Bedeutung des aufstrebenden Handels in der Politik von König und Untertanen, schließlich die Gleichgültigkeit der Masse, die in dreißig Jahren mehrmals das Bekenntnis wechselte, »ohne viel Aufhebens zu machen« (S. 120), die aber in Sachen politischen und geldlichen Erfolges sehr empfindsam ist (S. 108). Allerdings – welche Wucht hätte Reads Schilderung erfahren, wenn er gespürt hätte, welch furchtbaren Verlust diese Entwertung des Glaubens zur Folge hatte! – Ich schließe mit einem Gedanken, der keine Kritik an Read sein soll, sondern mir als beiläufige Bemerkung zur Geschichtsschreibung erwähnenswert scheint: Wir verlangen heute von der Historie, daß sie über die Erzählung hinaus abstrahierend die gestaltenden Kräfte deutet. So lesen wir heute selten Geschichte, die besonders die Vorgänge selbst sprechen läßt. Entsprechend schreibt auch Read, dennoch ist er als Amerikaner, anders als viele von uns, immer noch sehr nahe dem Geschehen selbst. Aber auch bei ihm kommt einem der Wunsch, Geschichte einfach einmal in der Gewalt der Begebenheiten zu erleben, den Menschen, Gott handeln zu sehen, ohne durch das Flechtwerk des reflektierenden Verstandes hindurchfühlen zu müssen. Ein Wunsch, der natürlich ganz gar nicht erfüllt werden kann, noch soll – das wäre falsches Ressentiment –, der aber fruchtbar sein kann, wenn er die Geschichtschreibung daran erinnert, Gott, den Lenker, den sich mühenden Menschen immer zuerst aus der einfachen, noch nicht abstrahierend zerteil-

ten, d. h. der ganzen Tat, dem fertigen Geschehen heraus, »wie es wirklich gewesen«, sprechen zu lassen. Lebensnähe! Man vergißt sie oft. W. Kölmel.

Sadhu Sundar Singh. Eine historisch-kritische Untersuchung. Von Lic. theol. Paul Gäbler. 8° (284 S.) Leipzig 1937, Verlag der Ev.-luth. Mission. M 5.–

Es steht schlecht um den Sadhu. Vor dem Licht objektiver Forschung, wie sie in dieser Dissertation mit viel Gewissenhaftigkeit und Fleiß betrieben wird, verschwindet das »Wunderbare« im Leben Sundar Singhs wie Nebel in der Sonne. Was an kärglichen Resten noch übrig bleibt, ist fast durchweg nur durch die Selbstbekenntnisse des Sadhu bezeugt, an dessen Tod wohl nicht mehr zu zweifeln ist. Ob es methodisch richtig ist, diesen bis zum klaren Erweis ihrer Falschheit zu trauen, da der Verfasser den »mangelnden Wahrheitsernst« Sadhu Sundars doch ausdrücklich zugibt? Religiöse Phänomene werden immer aus einer theologischen Haltung heraus beurteilt werden müssen; der Verfasser wird sich deshalb nicht wundern, wenn wir »die starke Bekennerfreudigkeit« Sundars und seine ausgeprägte moralische Einflußkraft noch nicht als genügende Kriterien für die Echtheit seiner »Visionen« erachten können. So bestätigen die Ergebnisse dieser verdienstvollen und für die Erforschung der äußern Lebensumstände Sadhu Sundars wohl abschließenden Untersuchung die zurückhaltende Stellungnahme P. Väths in dieser Zeitschrift (Bd. 111 [1926] 118 ff.). F. Plattner S. J.

Biographie

Aufstieg einer Seele. Die hl. Theresia vom Kinde Jesu als Mystikerin. Von P. Theodor vom hl. Joseph O. C. D. Übersetzt von P. Makarius vom hl. Burkard O. C. D. 8° (128 S.) Würzburg 1935, Rita-Verlag. Kart. M 1.90

Bei dem noch fließenden Begriff des beschaulichen Lebens und der Beschauung im besondern wird man mit dem Verfasser nicht rechten, wenn er der Heiligen die Stufen des passiven Gebetes zuerkennt, »wenigstens in seinen Grundlagen«, noch über die Beweiskraft einzelner Stellen, etwa den raubenden Adler. Die eingegossene Beschauung wird von den Begnadeten als etwas völlig Neues empfunden. Dem Worte und der Beziehung zur Liebe entsprechend bringt sie wesentlich neuartige Erkenntnis Christi und der heiligsten Dreifaltigkeit. Bei Theresia scheinen diese eigenartigen Kenntnisse zu fehlen, ebenso das Bewußtsein eines neuen Zustandes. Hingegen fällt an ihr eine ungewöhnlich kühne Liebe auf, gegründet in einem umfassenden Affektleben, weitergeführt, tief ins Leiden, von einer bevorzugenden Gnade, seltener von außergewöhnlichen Berührungen Gottes. Zu diesem Weg weiß und weist die Heilige selbst, und ebenso der Verfasser, einen Zugang. – Dem Übersetzer sind, so ernst er es mit dem Worte nimmt, leider eine gute Anzahl Beistriche entgangen. S. Nachbaur S. J.

Mechtild von Dießen. Eine deutsche Heilige des frühen Mittelalters. Von Paul Bayerschmidt. 8° (140 S.) München 1936, Dreifaltigkeits-Verlag. Kart. M 1.80, geb. M 2.50

Dem mißlichen Umstand, über weniges viel sagen zu müssen, begegnete der erste Biograph der seligen Mechtild dadurch, daß er, was ihm bekannt war, in das von der Heiligen Schrift gesättigte Empfinden jener Zeit einbettete. Der neue Lebensbeschreiber bringt das geschichtliche Wissen über den Lebensraum der Seligen an die von ihm gesichteten und gesicherten Berichte heran und sucht zu deuten. Es geschieht mit größter Umsicht und einer zurückhaltenden, manchmal fast zu breiten Einfühlung. Der Verfasser durfte sich dem Zauber der ersten Darstellung, auch dem Wunderbaren darin, getrost noch mehr ergeben. Wir haben in Mechtild eine Aszetin großer Form, gewinnend bei unerbittlicher Buße. Die man erst im Sterben lachen sah, verbreitete dennoch um sich den Frieden einer ins Mystische gesteigerten Vereinigung mit Gott. Möge uns der Verfasser auch noch eine Neuausgabe des Engelhardschen Lebens schenken, bereichert um eine Einführung und begleitende Bemerkungen.

S. Nachbaur S. J.

Bernardino, der Rufer von Siena. Von Piero Bargellini. Ein kulturgeschichtliches Bild aus dem 15. Jahrhundert, übertr. v. Lili Sartorius. 8° (249 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.30; geb. M 4.40

Die Zeiten sind noch nicht lange her, da man für unsere Heiligenliteratur laut nach mehr geistiger Höhe rief. Nicht mit Un-

recht. Da hat sich inzwischen doch manches gewandelt. Zumal in Frankreich setzten Schriftsteller von erstem Rang ihre Ehre darein, ein Heiligenleben wirkungsvoll zu zeichnen. Ein solches Werk von ganz hohem künstlerischen Wert hat uns Bargellini beschert, einer aus dem Kreise um Papini. Freilich ist auch der Gegenstand angetan, alle Liebe zum farbenfrohen Gestalten zu wecken. An Bernardino, dem großen Volksmissionar des 15. Jahrhunderts, geht uns die ganze Zeit des späten Mittelalters und der Renaissance mit all ihren widerstreitenden Bewegungen auf. Aber es mußte sich doch auch der Künstler mit dem ernsten Geschichtskenner einen, um den Hintergrund und davor die liebenswerte Gestalt des Heiligen so lebensvoll zu malen. Bargellini kennt Land und Leute und Zeit, mit denen es Italiens größter Volksprediger zu tun hatte. Entzückend ist es, wie er aus den – zum Teil unveröffentlichten – Predigten in Nachschrift die Züge nimmt, um den Heiligen und seine Hörer so unmittelbar nach dem Leben zu zeichnen. Bernardino, am Ende des Mittelalters stehend, ist doch noch ein Sinnbild jener Zeit des Glaubens, wo ein Heiliger alle Kreise des Lebens und der Menschen eines ganzen Landes umfassen und so stark zu beeinflussen vermochte.

Ein Gedanke legt sich bei der Lesung dieses köstlichen Buches nahe: Kommt nicht bei diesen »Heiligenleben«, wo das Kulturgeschichtliche und Menschliche so bestrickend nahe gebracht wird, das eigentlich Religiöse etwas zu kurz? Sicher, wir mögen nicht mehr die langweilig moralisierende Art von ehedem, die das Heiligenleben nur als Gelegenheit zu mißbrauchen schien, um die Tugenden der Reihe nach an ihnen zu »demonstrieren«; aber eine feine Lehre, die so lebendig und geistig wäre, wie die übrige Schilderung, brächte doch dem Leser hohen Gewinn und dem Schreiber herzlichen Dank.

E. Böminghaus S. J.

Literatur

Der Starost. Roman von Werner Bergengruen. 8° (252 S.) Hamburg 1938, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 4.80

Nicht mehr wie in der Fassung von 1926 steht in dieser Neubearbeitung »das große Alkahest« in der Mitte, jenes geheime Mittel mit seiner Kraft des »solve et coagula« des gerufenen Gegenspielers Przegorski. Josias von Karp, der reiche Erbherr der Sellmodeschen Güter, hält fest an Karl von Sachsen gegen die von Katharinas Gnaden als kurländische Herzöge eingesetzten Birons. Des Starosten Sohn, Christian, wird durch den Zusammenbruch des väterlichen Wunschbildes und durch die Intrigen des Hofes zum Flüchtling mit der französischen Schauspielerin Suzon und zum verlorenen Sohn. Das ist die dunkle Stunde für Przegorski. Zweimal tritt er als der Versucher an den Staroften heran. Doch dieser bleibt sich selber treu und wird mit seinem großen strengen Stolz als der Letzte seines Geschlechtes zum verschlossenen Einsamen. Wirkungsvoll, spannungsreich und wohlgefügt greifen die einzelnen Szenen ineinander und verwehren nicht den Blick in die innere Welt, die schmutzig-trübe des widerlich afterfrommen und skrupellosen dämonischen Przegorski, die verdeckte der Petersburger Kreise und die patriarchalisch-natürliche des Staroften. Und als Jehkaps, der alte Vorleser, gerade das biblische Gleichnis vom verlorenen Sohn beendet hat, muß er noch dem Staroft das vierte Gebot vorlesen mit seiner Verheißung und der Erklärung Dr. Martin Luthers, denn »das ist ein gutes Wort«.

H. Fischer S. J.

Die deutsche Romantik. Von Richard Benz. 8° (487 S.) Leipzig 1937, Philipp Reclam. Geb. M 10.–

Diese neue Gesamtdarstellung der Romantik bietet in mehr als einer Hinsicht Neues. Gleich entfernt von der rein literarischen Methode Hagens, der mehr belletristischen Ricarda Huchs wie von der mythengeschichtlichen der George-Schüler, bietet sie eine das gesamte neuere kritische Material verwertende Synthese aller romantischen Bestrebungen in Literatur, Musik, bildender Kunst und Philosophie, welche in der absoluten Nähe und Fühlungnahme mit dem objektiven geschichtlichen Hergang diesen doch wie einen Mythos, ja einen Roman zu gestalten weiß. Daß die Romantik in ihrer wunderbaren Einheit und Lebendigkeit einer solchen Darstellung weitgehend selbst entgegenkam, schmälert in nichts das Verdienst und die Kunst des Verfassers. Dilthey müßte an solcher Geschichtsschreibung seine helle Freude gehabt haben. Die früheren Werke von Richard Benz legten es nahe, der Musik einen

Ehrenplatz in der Darstellung anzuweisen. Gerade die behandelte Epoche läßt einen solchen musikalischen Hintergrund wieder voll gerechtfertigt erscheinen. Aber auch das Ineinanderspiel der deutschen Landschaften und Gaue, ihr gegenseitiges Sich-Entdecken und Sich-Befruchten, wie Nadler es so lebendig aufgezeigt hat, ist in liebevoller Weise geschildert. Das flüssige Allegro der Darstellung tut ein übriges, die Lesung leicht und spannend zu gestalten.

H. U. v. Balthasar S. J.

Briefe deutscher Romantiker. Herausgegeben von Willi A. Koch. 8° (573 S.) Leipzig 1938, Dietrichsche Verlagsbuchhandlung. Geb. M 4.80

Der vierte Band der neuen Dietrichschen Sammlung bietet einen anregenden Querschnitt durch die fast unabsehbare Menge romantischer Briefe und baut so vom Persönlichsten und Lebensnächsten her ein buntes und doch einheitliches Bild dieser gestaltenreichen Zeit. Er gibt so eine gute Ergänzung zur Gesamtdarstellung der Romantik von Richard Benz. Die kurzen biographischen Notizen, die Zeittafeln und die schönen Bildnisse erleichtern es noch weiterhin dem Leser, sich ohne viel Mühe und Zeitaufwand mitten ins Lebendigste der Romantik zu versetzen und zu versenken.

H. U. v. Balthasar S. J.

Leben und Zeit. Aus dem Land Oberösterreich. Von Karl Benno v. Mechow. 8° (151 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 3.80

In einer Sprache von vollkommener Gepflegtheit, gelegentlich von leichter Preziosität, führt uns der Dichter in die geheimen, quellenden Ursprünge dieser reichen und milden Landschaft. Der Weg führt uns erst ins regenbehangene Tote Gebirge, das sich in dieser abweisenden Unbezwinglichkeit zum großen Sinnbild des feuchten und tragenden mythischen Schoßes eines ganzen Landes steigert. Dann der Abstieg in die Breite: Kremsmünster, Linz, Kefermarkt, Sankt Florian, stets auf den Spuren des großen, friedlichen Genius des Landes, dem auch der Dichter am tiefsten verpflichtet ist: Adalbert Stifter. Und doch überall die Begegnung des Neuen, Werdenden, dem die letzte Begrüßung des beschaulichen Buches gilt.

H. U. v. Balthasar S. J.

Roſtbraun – gezähnt. Roman um eine Briefmarke. Von Robert v. Ranke Graves. (387 S.) Leipzig 1937, Paul-List-Verlag. Geb. M 5.80

Die einzigartige Antiguamarke, roſtbraun, gezähnt, Heldin und einzige Überlebende eines berühmten Schiffbruchs, wird Gegenstand und Symbol eines lebenslangen Krieges zwischen Bruder und Schwester. Der uralte Kampf der Geschlechter wird hier zwischen Geschwistern, und darum jenseits der sexuellen Sphäre, ausgefochten; von der recht männlichen Schwester mit überlegener, stets angriffslustiger Strategie, von dem recht wenig männlichen Bruder mehr wider Willen und in Abwehrstellung, von beiden unnachgiebig und unversöhnlich.

Das ernste Problem wird vom Verfasser absichtlich nicht »tragisch genommen«, sondern – ohne etwas von seinem Ernst zu verlieren – mit Weisheit und Witz und lächelndem Humor ins rechte Licht menschlichen Verstehens gerückt. So spannend und überraschend ist dies ungewöhnliche, ausgezeichnet übersetzte Buch, daß der Leser, der ja nur zu gern überrascht werden will, einzelne Unwahrscheinlichkeiten in Charakteren und Handlung bereitwillig verzeiht.

E. Neumann S. J.

1. Frau Oda. Verheißung und Geschichte. Buch der Ludolfinger. Von Hanna Stephan. 8° (336 S.) Berlin 1937, Fr. Vorwerk. Geb. M 5.80
2. Der Münsterturm am Horizont. Roman aus der Ortenau. Von Friedrich Singer. (406 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 4.80
3. Der Schatten Gottes. Roman. Von Peter A. Steinhoff. (278 S.) Berlin 1937, F. A. Herbig. Geb. M 5.50
4. Der Richter. Geschichte einer Liebe, einer Ehe und eines Berufes, erzählt von Margarete Kurlbaum-Siebert. (532 S.) Braunschweig 1937, Vieweg. Kart. M 5.20; geb. M 6.80

Die vier vorliegenden Romane behandeln, jeder in seiner Weise, geschichtliche Begebenheiten.

1. Stephan schildert die Urgeschichte der Ludolfinger. Frau Oda ist die Großmutter König Heinrichs, des ersten Königs aus Sachsenstamm. Am Horizont vollziehen sich die Kämpfe der sterbenden Karolinger. Im Sachsenland werden Klöster gebaut und die Grenzen gegen Nordmannen und Slawen

verteidigt. Zwischen Christentum und Heidentum noch stehen die Menschen. Das Heidentum ist im Abziehen begriffen, wirkt noch durch Fluch und Zauber, ist Urheber der bösen Schicksalsschläge. Die Herzen und hellen Augen richten sich aber nach Rom, wohin Oda und ihr Gatte ziehen. Zwei Töchter gehen ins Kloster und gründen Gandersheim. Was die Dichterin vor allem uns erleben lassen will, ist die Tatsache, daß die Glieder der Familie ihr und ihrem Stamm Treue schulden, daß ihr Lebensglück und Lebenswerk nur aus den naturhaften Wurzeln ihres Geschlechtes sprießt. Dies Geschlecht aber steht in Gottes Dienst, der es in Leiden prüft und, weil es im Leiden stark befunden wurde, zur Krone auserwählt. Karolinger verlieren sie, weil sie im staatlichen und persönlichen Leben den Genuß und den Stolz des eigenen Ich allem andern voransetzen. – Die Sprache ist symbolschwer, kraftvoll und gemahnt an den tiefsinnigen Heliand.

2. Von den letzten Jahren des Dreißigjährigen Krieges an bis zu den Wirren des Spanischen Erbfolgekrieges erlebt der Held, der Bauernsohn und Bauer Christian, die wechselnden Schicksale der Ortenau. Sie ist die ehemals österreichische Grafschaft am Westhang des nördlichen Schwarzwalds, der zum Straßburger Münster hinübergrüßt, dem Sinnbild des deutschen Geistes. Flucht vor Schweden und Franzosen, Mord und Brand, Uneinigkeit und sittliche Verderbtheit beschatten das Leben des kraftvollen Bauern, der aber immer wieder mit neuem Mut und Gottvertrauen ans Aufbauen geht, ans Aufbauen der stolzen, fruchtbaren und lieblichen Heimat. Singer schreibt seinen schönen Heimatroman in einer recht anschaulichen, sonnentrunkenen Sprache.

3. In die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg führt auch der Roman Steinhoffs. Held ist ein protestantischer Pfarrer, der zuerst in einem kleinen Städtchen, dann an der Hofkirche des mitteldeutschen Herzogtums sein Leben verbringt und die Menschen wieder zu einer lebendigen Gemeinschaft bringen möchte. Das äußere Geschehen spielt zwar hinein in das Leben Hansings, aber der Dichter widmet sich so ausschließlich dessen Herzensentwicklung, daß er alles andere fast nur andeutet, oft sogar überschlägt. Pfarrer Hansing will die seelisch Armen retten, gerät dabei in tiefe seelische Kämpfe, in denen er sich immer mehr läutert, aber auch immer mehr von der Wirklichkeit des Lebens entfernt, im Glauben des Herzens seine Ruhe findet und aus dieser Ferne den Menschen Seelsorger sein kann, vor allem seiner zweiten Frau, die er einst zu Gunsten eines aus Verirrungen geretteten Waisenkindes zurücksetzte. Die besinnliche, zartgedämpfte, ruhigfließende Sprache zieht den Leser in den Bann des wahrhaft dichterischen Gemütes.

4. »Der Richter« spielt in der Gegenwart. Politische Parteien, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse nach Weltkrieg und Inflation, sittliche Verwirrung und Streben nach neuer persönlicher und staatlicher Sauberkeit und Rechtlichkeit bilden den Rahmen. Der Richter, Erbe alter Juristenkultur und der neuen deutschen Bewegung zugetan, besteht gegen den Oberbürgermeister der Stadt Bommingen, der sich aus niedersten Verhältnissen emporgearbeitet hat. Im leidenschaftlichen Drang nach Berühmtheit und einem Ministerposten zündet dieser das Armenviertel seiner Stadt an, um eine Mustersiedlung aufzubauen. Der Richter schöpft Verdacht; Eifersucht schärft seinen Verstand und stählt seine Ausdauer. Zwar gelingt es ihm, Schmitt zu überführen, aber der Preis ist seine eigene Gemahlin, die mit dem Verbrecher entflieht. Diese Frau, eine moderne Studentin, hat er sich selbst entfremdet, da er nicht den Ausgleich zwischen Berufsarbeit und Familienleben fand. An einigen Stellen deutet die Verfasserin auch die Sehnsucht zu einem neuen und größeren Deutschland und der Rolle der Frau in ihm an, ohne daß allerdings eine innere echte Verbindung mit dem Geschehen zustande käme. Es gibt fast keine moderne, persönliche, familienhafte, öffentliche Not der Gegenwart, die der Roman nicht irgendwie berührte. Das Religiöse allein steht am Rand; weder als aktive Kraft noch als Mangel greift es ein. Das Ende der Erzählung führt den Richter und seine Frau wieder zusammen. Sie haben sich immer geliebt; dennoch ist die entscheidende Wendung zu einem neuen und glücklicheren, reiferen Bund unwahrscheinlich. Die Sprache wirkt zuweilen hart, ist ungelenk und unanschaulich.

Von den vier Romanen sucht Stephan von einer Idee aus die Geschichte zu begreifen: Leben in Kraft der naturhaften Gemeinschaft und in Verantwortung vor ihrer Vergangenheit und Zukunft; Singer beschreibt das äußere Geschehen und die Menschen in ihm, zum Teil nach Erkennt-

nissen und Erfahrungen, die unsere Nachkriegszeit uns brachte; bei Steinhoff ist das Geschichtliche nur Rahmen, die eigentliche Erzählung geht auf die psychologische Entwicklung zartbesaiteter Menschen. Kurlbaum-Siebert bietet ein großes Ineinander von Fragen und Aufgaben der Gegenwart, im Grund trostlos ob des Mangels einer unbedingten Wertordnung. Kampf aller gegen alle, einer Gesellschaftsschicht gegen die andere, Beruf gegen persönliches Lebensrecht, Mann gegen Frau. Ein unverrückbarer Pol, der dem schwankenden Herzen auch des noch so starken Menschen Halt gäbe oder Ziel wäre, fehlt. Stephan und Singer bieten ihn. Bei diesem wirkt er mittelbar im Ganzen der Heimaterzählung, Stephan arbeitet ihn, Gott, bewußt heraus. Ihn nennt das Geleitwort, das die Dichterin ihrer Quelle entnimmt, Roswitha von Gandersheim, die dem Ludolfingergeschlecht ja selbst entstammt: Kann es ein größeres Unrecht geben, als daß sich ihm, dessen Herrschaft sich der Makrokosmos neigt, allein der Mikrokosmos ungehorsam zeigt? Hubert Becher S. J.

Kirchenmusik

Große Choralschule. Von P. Dominikus Johner O. S. B. 8° (XX u. 406 S.) 7., erweiterte Aufl. Regensburg 1937, Fr. Pustet. Geb. M 6.80

Eine 7. Auflage für ein Lehrbuch einer so ernsten Sache wie Gregorianischer Choral empfiehlt sich selbst. Das erprobte Werk sucht in gleicher Weise Wissen, Können und innere Haltung zu vermitteln. Schulmäßig ist die Klarheit und Gründlichkeit, nicht aber die oft warm gehaltene Sprache. Die liturgische, musikalische, ästhetische und geschichtliche Seite des Chorals wird bald in ausführlichen Abhandlungen, bald in eingestreuten Bemerkungen dargeboten, die eine Ergänzung durch das lebendige Wort des Lehrers nicht überflüssig machen. Als Leserkreis sind Menschen gedacht, die aus der herkömmlichen, vom Romantischen beeinflußten Musikauffassung kommen und von hier aus in die andersartige Welt des Chorals eingeführt werden sollen. Besondere Beachtung verdient der in dieser Auflage von Hermann Schroeder bearbeitete Teil über Choralbegleitung. Er stellt als Ideal den unbegleiteten Choral auf, gibt aber eine stilgerechte und praktische Anleitung für die zahlreichen Fälle, wo eine Begleitung noch wünschenswert ist. Diese Anleitung wird natürlich nur dem verständlich sein, der auch anderweitig vom Geist einer diatonischen, kirchentonartlichen, freistimmigen Satzkunst einen Hauch verspürt hat.

G. Straßenberger S. J.

Der Gregorianische Choral in Wesen und Ausführung. Von P. Corbinian Gindele und Sr. Maria Frieda Loebenstein. 8° (156 S. u. 16 S. Notenanhang.) Oranienburg bei Berlin 1936, Verlag Das innere Leben. Brosch. M 4.80

Eine andere Art, Menschen von heute in das Wesen des Chorals einzuführen: mit Hilfe der Tonica-Do-Methode (die ja beim modulationsfreien Choral ausgezeichnete Dienste leisten kann) soll die spannungsgesättigte Melodik des Chorals erfaßt werden. Die freitragende Linie ist alles. »Vortrag« und »Ausdruck« im Sinne berechnet angewendeter Mittel sind überflüssig für den, der die Melodie und ihren Ausdrucksgehalt selber sprechen und wirken läßt. Das Buch bedarf wohl noch mehr als das von Johner der Verlebendigung durch eine starke Lehrpersönlichkeit oder einer entsprechenden Vorbildung in der Tonsprache neuerer Musik, die ja manches mit dem Choral gemeinsam hat. Es kann aber dafür in beiden Fällen schnell und unmittelbar zum Verständnis der Gregorianischen Eigenwelt führen.

G. Straßenberger S. J.

Der Gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte. Von Karl Gustav Fellerer. (Kirchenmusikalische Reihe Heft 3.) 8° (92 S.) Regensburg 1936, Fr. Pustet. Kart. M 2.–

Alle Bemühungen, die vielgestaltigen Lesarten unserer deutschen Kirchenlieder so weit zu vereinheitlichen, daß wenigstens Lieder gleichen Namens überall im deutschen Sprachraum gleich gesungen werden, haben zu dem dürftigen Ergebnis von 23 »Einheitsliedern« geführt. Liegt es nur am »Beharrungsvermögen«, an einer gewissen Eigenbrötelei, die kein liebgewonnenes Schnörkelchen um eines großen Ganzen willen aufgeben mag? Wohl auch; aber daneben ist es auch ein Zeichen lebendiger Entwicklung: nur Lieder, die viel gesungen werden, werden auch »zersungen«. – Wie auch der Gregorianische Choral einmal lebendiges Singgut war, viel gesungen und zersungen, berichtet das angezeigte Werkchen. Freilich waren diese Umgestaltungen

verschiedener Art: auf Jahrhunderte steigender Ausschmückung und Entfaltung der Melodien folgten Zeiten, in denen die »lebendige Tat« nur darin bestand, daß vereinfacht, beschnitten wurde. So viel, daß zuletzt nur noch kaum kenntliche Bruchstücke übrigblieben. Aber dieser scheinbare Todesschlaf des Chorals war notwendig: nur so konnte genügend Abstand von allzu vielgestaltiger »Tradition« gewonnen werden, daß uns heute wieder die »Einheitslieder« der Gesamtkirche in ihrer lateinischen Muttersprache geschenkt werden konnten, die Editio Vaticana.

G. Straßenberger S. J.

Kleine Kirchenmusikgeschichte. Von Alfons Krießmann. kl. 8° (132 S.) Stuttgart 1938, Musikverlag C. L. Schultheiß.

Das kleine Buch ist ein Verzicht: Verzicht auf äußere Ausstattung, die gerade zur Not noch der Bedeutung des Inhalts entsprechend ist; Verzicht auf Inhalt: es ist der knappe Auszug aus einem größeren Werk, das nicht zur Drucklegung kommen konnte. Aber wie so oft entspringt auch hier dem Verzicht ein Segen: wer den Inhalt dieses Büchleins sich angeeignet hat, der weiß viel. Durch allerknappste Fassung, oft nur in Schlagworten, ist es dem Verfasser – Dozent am Institut für Kirchenmusik der Württembergischen Hochschule für Musik in Stuttgart – möglich geworden, auf sieben Druckbogen die Geschichte der Kirchenmusik von frühchristlicher Zeit bis zur allerjüngsten Moderne zu behandeln, ohne irgend etwas von Belang zu übergehen. Im Gegenteil, noch manche wertvolle Parallelen und Beziehungen zur weltlichen Musik sind eingeflochten. Freilich sind Werke solcher Art nicht zum »kursorischen« Lesen oder zum »Exzerpieren« da: jedes Wort ist wichtig. Darum leisten sie auch ihre besten Dienste nicht so sehr für die erstmalige Einführung, sondern etwa bei der Wiederholung nach ausführlichem Studium. Oder als Leitfaden beim mündlichen Unterricht. In diesen Fällen wird auch die kleine Mißverständlichkeit auf S. 87, durch die der Laie möglicherweise »virtuosen Sologesang« als Definition von »Monodie« deuten könnte (nur eine Folge der allzu knappen Fassung), leicht behoben werden.

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)

Allgeier, A., Die Chester Beatty-Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur älteren Überlieferungsgeschichte der Septuaginta. 8° (142 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 12 M.

Altaner, B., Patrologie. [Herders Theologische Grundrisse.] gr. 8° (XVIII u. 353 S.) Freiburg 1938, Herder. 6.60 M.; geb. 7.80 M.

Antweiler, A., Unser Glaube. Christliche Wirklichkeit in der heutigen Welt. 8° (212 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Kart. 3.50 M.

Augustinus, Gott ist die Liebe. (Übersetzt von Fr. Hofmann.) [Zeugen des Wortes 5 und 6.] kl. 8° (160 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 2 M.

Aurelius Augustinus, Selbstgespräche. Die echten Soliloquien. (Deutsch von L. Schopp.) kl. 8° (124 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 2.80 M.

Bannes, J., Durch das Tor des Südens. Oberitalienische Wandertage. 8° (243 S. und 64 Tafeln.) Berlin 1938, Reimer. Geb. 6.50 M.

Bavink, B., Wesentliches und Unwesentliches im Christentum. 8° (85 S.) Frankfurt a. M. 1938, Diesterweg. Kart. 1.90 M.

Beeking, J., Lebendiges Beten. 1. Gebete der Gottes- und Nächstenliebe. / 2. Gebete um die Gnade des Neuen Lebens in Christus. / 3. Gebete zum Heiligen Geist. / 4. Gebete der Gatten und Eltern. / 5. Gebete für die Einkehrtage und Exerzitien. / 6. Gebete des Apostolats. / 7. Tägliche Gebetsweihe der Christen. / 8. Gebete in Tagen der Krankheit. 16° (Je 20 S.) Innsbruck 1937/38, Rauch. Kart. je 0.20 M.

Berggrav, E., Das Land der Spannungen. Das unbekannte Norwegen. (Deutsch von Th. v. Bonin.) 8° (158 S. und 24 Tafeln.) Hamburg 1937, Hoffmann & Campe. Geb. 4 M.

Beumelburg, W., Der König und die Kaiserin. Friedrich der Große und Maria Theresia. 8° (460 S.) Oldenburg 1938, Stalling. Geb. 7.80 M.

Bossuet, J., Das Hohepriesterliche Gebet. (Übersetzt von J. Kern.) kl. 8° (180 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 3.50 M.

Die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien. (Übersetzt von L. Winterswyl.) [Zeugen des Wortes.] kl. 8° (60 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 1.20 M.

Chastonay, P. de, Die Satzungen des Jesuitenordens. kl. 8° (278 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. Kart. 6.30 Fr., 4 M.; geb. 7.60 Fr., 4.80 M.

Christian, E., Das tapfere Herz. Tagebuch eines verlorenen Kampfes. kl. 8° (133 S. und 8 Tafeln.) Stuttgart 1938, Keller. Geb. 3.80 M.

Claudel, P., Un poète regarde la croix. kl. 8° (288 S.) Paris 1937, Gallimard.

Conrad-Martius, H., Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos. kl. 8° (370 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 5.70 M.

Deutsch, Dr., Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie? 8° (116 S.) Lippstadt 1938, Selbstverlag.

Dillersberger, J., Das Markus-Evangelium in theologisch-heilsgeschichtlicher Schau. Bd. IV. Dem Leiden entgegen. 2. Aufl. kl. 8° (234 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 3.40 M.

Dürre, K., Wege zur Menschenkenntnis. 8° (112 S.) Berlin 1938, Verlag für Standesamtswesen. Geb. 3 M.

Enchiridion Clericorum. Documenta ecclesiae sacrorum alumnis instituendis. 8° (LVIII und 920 S.) Rom 1938, Polyglottis Vaticanis.

Ewers, W., Depressive Gestimmtheit und Daseinshaltung des Menschen. 8° (65 S.) Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag. Kart. 2.80 M.

Fels, H., Martin Deutinger. Gestalt und Beurteilung, Lebenswerk, Ernte und Erbe. 8° (340 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 6.80 M.

Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag. [Kirchenrechtliche Abhandlungen 117. und 118. Heft.] 8° (X und 510 S.) Stuttgart 1938, Enke. 30 M.

Floeck, O., Heinrich Federer. Leben und Werk. gr. 8° (356 S. und 12 Tafeln.) Berlin 1938, Grote. 10 M.; geb. 12 M.

Ganzenmüller, W., Die Alchemie im Mittelalter. kl. 8° (240 S. und 8 Tafeln.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. 3.90 M.; geb. 4.80 M.

Glockner, H., Das Abenteuer des Geistes. 8° (VIII und 376 S.) Stuttgart 1938, Frommann. 8.80 M.

Gogol, N., Betrachtungen über die göttliche Liturgie. (Übersetzt von R. v. Walter.) [Zeugen des Wortes.] kl. 8° (106 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 1.20 M.

Goodier, A., Erzbischof, Sünder und Heilige. (Deutsch von H. Sierp S. J.) 8° (188 S.) München 1937, Ars sacra. Geb. 4.20 M.

— Witnesses to Christ. Studies in the gospels. 8° (170 S.) London 1938, Burns Oates & Washbourne. Geb. 7/6.

Gräf, R., C. S. Sp., Selig die Hungernden. 3. und 4. Aufl. kl. 8° (202 S.) Regensburg 1938, Pustet. Geb. 3 M.

— Ja Vater. Alltag in Gott. 9. u. 10. Aufl. kl. 8° (294 S.) Regensburg 1938, Pustet. Geb. 3.80 M.

Gröber, C., u. a., Christliche Kunst in der Gegenwart. Aufgaben und Pflichten. kl. 8° (118 S.) Freiburg 1938, Herder. Kart. 1.40 M.

Hartmann, N., Möglichkeit und Wirklichkeit. 8° (XVII und 481 S.) Berlin 1938, Gruyter. Geb. 12 M.

Hengstenberg, H., Christliche Grundhaltungen. 8° (160 S.) Kevelaer 1938, Bercker. Geb. 3.80 M.

Hessen, J., Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. 8° (284 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 5.80 M.

Jedlicka, G., Französische Malerei. Ausgewählte Meisterwerke aus fünf Jahrhunderten. 4° (60 S. und 134 Tafeln.) Berlin 1938, Atlantis-Verlag. Geb. 12 M.

Kalt, E., Das Buch der Weisheit — Das Buch Isaias. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar Bd. VIII.] gr. 8° (XII und 430 S.) Freiburg 1938, Herder. 9.40 M.; geb. 12.40 M.

Lattey, C., S. J., The New Testament. kl. 8° (355 S.) London 1938, Burns Oates & Washbourne. Geb. 7/6.

Litt, Th., Der deutsche Geist und das Christentum. 8° (64 S.) Leipzig 1938, Klotz. Kart. 1.80 M.

Lösch, St., Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift. Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. A. Möhlers. gr. 8° (VIII und 130 S.) Rottenburg 1938, Bader. 7.50 M.

Märker, Fr., Sinn und Gesetze des Lebens. 8° (95 S.) Berlin 1938, Buchholz & Weißwange. Kart. 3 M.

Meister, F., Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. 8° (254 S.) Freiburg 1938, Herder. 4 M.; geb. 5.40 M.

Menges, H., Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. 8° (XII und 190 S.) Münster 1938, Aschendorff. 6 M.

Moreschini, C., S. Andrea Bobola martire della Compagnia di Gesu. 8° (316 S. und 20 Tafeln.) Isola del Liri 1938, Macioce & Pisani. Kasch. 10 L.

Neuner, J., und H. Roos S. J., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8° (443 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 5.60 M.

Newman, H., Die Einheit der Kirche und die Mannigfalt ihrer Ämter. (Übersetzt von K. Schmidthüs.) [Zeugen des Wortes.] kl. 8° (80 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 1.20 M.

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. 2. Vj. 1938: 6490 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. Druck: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit

Zum Kirchenbegriff Möhlers

Von Yves de Montcheuil S. J.

Möhler hat mit der ihm eigenen Tiefe die Quellen der kirchlichen Einheit und die Gründe für deren Zerreißung untersucht. Er hat aber nicht weniger das Dasein einer Freiheit in der Kirche erkannt, welche eine berechtigte Mannigfaltigkeit aus sich gebiert. Wir möchten zeigen, wie diese beiden Gesichtspunkte sich in seinen Anschauungen über die Kirche ergänzen.

Möhler konnte das Dasein einer Freiheit und einer Mannigfaltigkeit im Innern der Einheit nicht verkennen, denn er hätte es nur vermocht durch eine Verleugnung seiner eigenen Grundhaltung und der seiner Mitarbeiter. Vermeil unterstreicht mit Recht die Einheit der Anschauung bei aller persönlichen Eigenart der Tübinger Schule: »Die Professoren«, schreibt er, »werden immer ehemalige Schüler der Fakultät sein: Möhler, Staudenmaier und Kuhn hören die Vorlesungen von Drey und Hirscher, bevor sie selbst die Arbeit am Aufbau der Theologie fortführen. Daraus ergibt sich eine wirkliche Einheit der Gesichtspunkte und der Gesinnungen, die sich ohne Schwierigkeit versöhnt mit der dem schwäbischen Wesen eigenen unabhängigen Haltung. Jeder Theologe schreitet in aller Freiheit auf seiner eigenen Bahn voran, aber die Wegrichtung bleibt die gleiche. So begreift man den freien und weiten Geist der Schule. Sie feiert im Katholizismus vor allem jene geistige Macht, welche die Gegensätze eint, zugleich das Prinzip der Autorität und der Autonomie des einzelnen wahrt und die innigste Verbindung der verschiedenen Glieder des religiösen Lebens verwirklicht.«[1]

Es wäre reizvoll, zu zeigen, wie Möhler und die Seinen im Rahmen einer theologischen Schule ein wundervolles Beispiel von Vielheit in der Einheit gegeben haben. Man spürt das Wirken einer gleichbleibenden letzten Schau, und

---

Anmerkung der Schriftleitung: Wie weitgehend der große Tübinger Theologe nicht nur die deutsche Theologie befruchtet (vgl. dazu die soeben herausgekommene Schrift »Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift« [1819–1831]. Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhlers. D. Dr. Stephan Lösch, o. ö. Prof. an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen, 130 S., M 7.50), sondern auch Fragen aufgegriffen hat, die uns heute noch beschäftigen, zeigt das in diesen Wochen erscheinende Sammelwerk »Una catholica«, Gedächtnisschrift zu Ehren Joh. Ad. Möhlers in französischer und deutscher Sprache herausgegeben von P. Chaillet S. J., Lyon, unter Mitarbeit u. a. von Adam, Bardy, K. Bihlmeier, Congar, Geiselmann, Goyau, Jungmann, Lösch, Montcheuil, Ranft, Pribilla, Sertillanges, Tyszkiewicz, Vierneisel. Deutsch bei Schöningh, Paderborn. Der Artikel wurde vom Herausgeber und Verfasser freundlichst zum Vordruck überlassen und dürfte zeigen, wie zeitgemäß Möhlers Gedankengänge sind.

[1] Edmond Vermeil, Jean-Adam Möhler et l'École catholique de Tubingue, Avant-Propos pp. XI–XII.

doch ist es keine Theologensekte, in der blinde Unterwerfung unter einige abstrakte Sätze jegliche Originalität erstickt und den Geist ausdörrt.

Der Vorrede zur »Symbolik« entnehmen wir Möhlers Grundsatz in dieser Frage: Die Einheit im Wesen der Kirche ist »nicht Einerleiheit«[2]. Es handelt sich hier nicht um eine abstrakte, sondern um eine lebendige Einheit. Möhler hat immer wieder ausgesprochen, daß die Kirche als Organismus betrachtet werden muß. Nur dies wäre wohl hier zu ergänzen: wenn der romantische Organizismus, dessen Anziehungskraft die Tübinger Schule verspürte, seine Aufmerksamkeit auf diesen Gedanken lenken und zu dessen Auswertung einladen mußte, so sind es doch vor allem die Schrift und die Väter, aus denen Möhler geschöpft hat. In einer vorzüglichen Studie über die Tübinger Schule stellt Karl Adam richtig, was einzelne Äußerungen von Vermeil vielleicht übertreiben[3]. Möhler hat also die Natur der Kirche nicht vermittelst einer fremden Kategorie ausgelegt, welche ursprünglich für eine andere Wirklichkeit gebildet worden war. Er hat vielmehr aus der christlichen Tradition eine bisher vernachlässigte Sicht herausgestellt, die mit den Fragen seiner Zeit und Umgebung im Einklang stand. Trotzdem hat er sich diesen Strömungen, in denen er stand, in keiner Weise äußerlich angeglichen, sondern im Herzen der christlichen Lehre die Antwort gesucht.

Dies muß betont werden; denn dieser Haltung verdankt er es, daß er in richtiger Weise das Problem von Mannigfaltigkeit und Einheit in der Kirche zu stellen vermochte.

Im vierten Kapitel der »Einheit in der Kirche« finden wir den klarsten Aufriß einer Lehre, die anderwärts durch flüchtigere Andeutungen beleuchtet und ergänzt wird. Die Frage wird vom Standpunkt der Lehre des sittlichen Lebens und des äußeren Kultes aus behandelt. Wir wollen sie nicht systematisch zergliedern, sondern nur die darin angewandten Grundsätze herausheben und deren Zusammenhang mit Möhlers Kirchenlehre aufweisen.

»Wenn das katholische Prinzip alle Gläubigen zu einer Einheit verbindet, so darf die Individualität des einzelnen nicht aufgehoben werden, denn der einzelne soll als ein lebendiges Glied im ganzen Körper der Kirche fortdauern.«[4] Die Kirche ist also eine Gemeinschaft, welche Individualitäten, d. h. lebendige Glieder, eint. Darunter ist nicht jener Gemeinplatz zu verstehen, daß die Kirche sich aus Menschen zusammensetzt, die in der biologischen und psychologischen Ordnung, kurz auf der Ebene der Natur, ihr Eigensein haben, sondern die Tatsache, daß sie ihre unrückführbare Einmaligkeit auch in ihrem geistigen Leben bewahren. Diese Wahrheit stimmt überein mit der katholischen Rechtfertigungslehre, wie sie die »Symbolik« der protestantischen Auffassung gegenüberstellt: »Im katholischen Prinzip begegnen und durchdringen sich in der Wiedergeburt zwei Tätigkeiten, die göttliche und die menschliche, so daß sie ein zugleich göttliches

---

[2] Symb., Einführung S. 9.

[3] Karl Adam, Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte. XIV: Die katholische Tübinger Schule 399–400. Vgl. Vermeil a. a. O. 1–23.

[4] Einh. § 35, 84.

und menschliches Werk ist.« [5] Damit ist natürlich nicht ein zum Teil natürliches und zum Teil übernatürliches Werk gemeint, sondern eine Erhebung des ganzen Menschen durch Gott. Etwas ganz anderes als die Schöpfung eines Gnadenseins, das mechanisch auf den sündigen Menschen gehäuft wird, nämlich die Heiligung eines selbständigen und freien Wesens. Jedes Glied der Kirche ist in Wahrheit ein Mittelpunkt übernatürlichen Lebens und gibt seinem geistigen Leben ein persönliches Gepräge; »das Leben des einzelnen als solchen ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im Ganzen nicht untergehen darf.« [6] Im Sinne Möhlers bestände eine Vernichtung der Individualität dann, wenn die Gegenwart eines neuen Gliedes nur die Zahl derer vermehrte, die der Kirche anhängen, und dieses Glied ihr nicht etwas Unrückführbares, Qualitatives brächte.

Anderseits ist das Band zwischen diesen Gliedern und das Prinzip ihrer Einheit ein Leben, welches das Leben jedes einzelnen übersteigt, denn der einzelne Christ findet das Leben nur, indem er sich der Kirche, die vor ihm gelebt hat, anschließt.

Mit Worten, die Möhler zwar nicht gebraucht, die aber seinen Gedanken wiedergeben, können wir also sagen: Die Kirche gleicht einer juridischen Person oder Gesellschaft, darin, daß sie (und das geradezu *als* Kirche) unterschiedene Individualitäten vereinigt: in jedem ihrer Glieder ist ein freier und unterschiedener Wille zum gemeinsamen Leben; die Kirche gleicht einem Leibe und einem Organismus, darin, daß das Prinzip ihres Lebens und ihrer Einheit nicht aus dem Willen der einzelnen zu gemeinsamem Leben sich ergibt: *sie* ist es, welche ihnen diesen Willen mitteilt. Das Geheimnis der Kirche ist es, in ihrem geistigen Aufbau beides unlöslich zu einen. Dieser Grundsatz allein ermöglicht es, das Ineinandergreifen von Einheit und Mannigfaltigkeit zu verstehen. Die Einheit ist nicht vor allem ein Ergebnis, das nachträglich auf die Faktoren zurückwirkt, aus denen es entstanden war, aber die Mannigfaltigkeit ist auch nicht die einfache Widerspiegelung der Einheit in der vielfältigen Wirklichkeit oder eine einfache vitale Ausgliederung, denn sie findet ihre Quelle in Freiheiten, die in ihr den Ausdruck ihrer Wesenseigenarten einprägen.

In diesem von Möhler selbst gespannten Rahmen, um nicht zu sagen mit diesen Ergänzungen, ist das folgende Gleichnis zu verstehen: »Das für den allgemeinen Organismus bestehende Gesetz mithin ist das Bild für den Kirchenkörper: ungehemmte Entfaltung der Eigentümlichkeiten des einzelnen, die durch einen Geist beseelt werden, so also, daß zwar verschiedene Gaben sind, aber *ein* Geist.« [7]. Ein Geist: Möhler kommt oft in seiner Studie über Athanasius darauf zurück. »So eingewurzelt mit seinem ganzen Sein in die Kirche und ihre ganze Vergangenheit, und verwachsen mit ihr, wurde er ihr treues Abbild; ihre Festigkeit und wesentliche Unveränderlichkeit teilte sich dem Athanasius in vollem Maße mit. Aber diese Lebenseinheit mit der Kirche hatte noch eine andere Folge: Da er ganz aus ihrer Ruhe sich genährt hatte, und lebendig mit

[5] Symb. § XI, 105. [6] Einh. § 35, 84. [7] Einh. § 35, 85.

der Kirche verbunden war, und durch sie mit Christus oder auch durch Christus mit der Kirche (denn beides ist zugleich gegeben), so war er an sich mit diesem innern Reichtum zufrieden und selig in ihm.«[8] Aber Möhler unterstreicht nicht weniger die Mannigfaltigkeit und die freie Verschiedenheit in der Entwicklung der persönlichen Eigenarten: »Wer sich bemüht, die Schriften der heiligen Väter zu studieren, wird ohne besondern Scharfsinn die Entdeckung machen, daß sie sich bei aller Übereinstimmung im christlichen Dogma mit der reichsten Mannigfaltigkeit über die christlichen Glaubens- und Sittenlehre verbreiten; in der Art und Weise, in welcher sie sich das eine Evangelium aneignen, die Wahrheit desselben nach außen beweisen, nach innen entwickeln, über dasselbe philosophieren und reflektieren, prägt sich die Individualität eines jeden aufs sprechendste aus; der eine erfreut sich eines tieferen, der andere eines schärferen und klareren Blickes, der eine wuchert mit diesem, der andere mit jenem Pfunde.«[9] Ein einheitlicher Geist und doch freie Entfaltung der Eigenarten: keiner dieser beiden Gesichtspunkte ist zu vernachlässigen.

Man wird hier neben den eigentlich individuellen Eigenschaften auch solche unterscheiden müssen, die einer Gruppe oder einem Zeitalter zukommen. Genaue Abgrenzungen sind hier schwierig, man kann aber doch zu Ergebnissen gelangen, die nicht willkürlich sind. So schreibt Möhler über die Gestaltung des Gottesdienstes in den ersten drei kirchlichen Jahrhunderten: Es »lassen sich die verschiedenen Charaktere des Orients und Okzidents, die sich auch in ihren Liturgien wiederfinden, jetzt schon bemerken...«[10] Und wenn er die »mystischen Theologen« von den »spekulativen Theologen« unterscheidet, handelt es sich offenbar nicht um Gestalten, die in einem einzigen Schema aufgehen, sondern um geistig Verwandte, die in ihren Unterschieden gemeinsame Züge aufweisen.

Da es dem Christentum wesentlich ist, sein Leben in einem Leibe zu offenbaren, müssen diese individuellen Unterschiede sich auch nach außen kundgeben. Das ist ein folgenschweres Geschehen. Denn die Christen müssen sich jetzt als verschieden voneinander erkennen, und das Problem ihrer Einheit stellt sich in einer neuen Ebene. Es handelt sich jetzt nicht mehr darum, dieses Problem einfach durch den Geist lösen zu lassen, der die Kirche beseelt, vielmehr muß es jetzt jeder bewußt durch die Haltung lösen, die er den andersgearteten Christen gegenüber einnimmt. Man sieht, mit welcher Vorsicht man die Vergleiche aus dem Vitalen handhaben muß. Die Glieder eines Leibes bilden eine Einheit, aber sie brauchen die Frage ihrer Einheit und ihres gegenseitigen Zusammenspiels nicht zu lösen. Die Lösung ist ihnen gegeben. Der Christ dagegen hat sich nicht nur zu fragen, wie das Problem in der Kirche gelöst ist, sondern, wie er es selbst lösen wird.

Möhler hat in seiner »Einheit der Kirche« die Beziehungen zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit in der Lehre, im sittlichen Leben, im Kultus, letztlich in allen Äußerungen des religiösen Lebens verfolgt. »Die verschiedenen Eigentümlichkeiten der einzelnen offenbaren sich aber im allgemeinen, teils in Bezug auf

[8] Athanas. Bd. 1, 128. [9] Symb. § XLII, 381. [10] Einh. § 48, 122.

die christliche Theorie, teils in Bezug auf das christliche Leben im engeren Sinne, teils in Sachen des äußern Kults.«[11] Wir wollen ihm auf diese drei Gebiete folgen.

Die Anregungen für eine theologische Durchforschung des Kultus sind bei ihm zahllos. Es sei davon nur die Definition festgehalten: »Der Kultus, insofern er hier in Betracht kommt, ist Darstellung religiöser Ideen, Bewegungen und Tatsachen durch Formen im Raum, durch körperhafte Symbole und symbolische Handlungen, abwechselnd mit der Rede oder begleitet von ihr. Wie die Lehre der in Begriffe gefaßte innere Glaube der Kirche ist, so der genannte Kultus in einem bedeutenden Teile derselbe in bedeutsamen Zeichen sich reflektierende Glaube.«[12] Welches sind die Gründe für die geschichtliche Besonderung? Möhler weist vor allem auf die Verschiedenheiten zwischen Orient und Okzident hin, auf die Bedürfnisse der Gläubigen, welche nicht überall dieselben waren. Bald mußte einem heidnischen Fest ein christliches gegenübergestellt werden, bald aber einer heidnischen Sitte ein christlicher Geist eingeflößt werden. Um die Tragweite dieser Angaben zu ermessen, muß man sich daran erinnern, daß in diesem ganzen Abschnitt, ja in dem ganzen Buche nur die drei ersten Jahrhunderte des kirchlichen Lebens behandelt werden. Dennoch geht daraus hervor, daß Möhler, die gleichen Grundsätze anwendend, einen nach Zeit und Ort und Kulturhöhe wachsenden Gestaltenreichtum normal fand.

Auf dem Gebiete der Lehre finden wir vor allem den Unterschied zwischen dem einfältigen Glauben (das Wort ohne den abträglichen Nebensinn, den ihm gewisse Theologen leider gegeben haben) und dem reflektierten Glauben. Was Möhler darüber geschrieben hat, gehört zum Besten, was über religiöse Erkenntnis gesagt wurde. Worauf beruht nach ihm diese Unterscheidung? »Christus und seine Apostel trugen die Lehre in großer Einfalt und Herzlichkeit vor; als Gotteskraft sollte sie im Glauben ergriffen werden ohne die Beweise, ohne alle die Kunst, wodurch Menschen ihre Sätze andern empfehlen und beizubringen suchen. Durch die dem einen mehr, dem andern weniger gegebene Richtung und Anlage für das Spekulative aber mußte es geschehen, daß das Christentum bald auch als Gegenstand der Spekulation aufgefaßt wurde; die Angriffe auf dasselbe vonseiten der Ungläubigen, sowohl der Juden als Heiden, und die Entstellungen desselben durch die Schulen gaben bald den hierfür Befähigten Veranlassung und Aufforderung, von ihrer Eigentümlichkeit zum Besten des Christentums Gebrauch zu machen, es den einen vonseiten seiner Vernunftgemäßheit darzustellen, die andern aber, wie sie selbe schon durch die Berufung auf das sich immer gleiche christliche Bewußtsein oder durch die Tradition abgewiesen hatten, so auch durch die Analyse des Wesens des Christentums usw. zu entwaffnen. Dem eigenen Triebe für Spekulation geschah dadurch gleichfalls Genüge, und demselben Triebe in andern wurde eine gesunde Nahrung gegeben.«[13] Es gibt also einen einfältigen Glauben, dem doch nichts fehlt; und

[11] Einh. § 35, 85. [12] Einh. § 47, 117.
[13] Einh. § 35, 85; Symb. § XL, 368.

wie Möhler mit Origines bemerkt, läßt er das Leben um so mehr Frucht tragen, je weniger Kraft es auf das Spekulieren verwendet. Wir sagen also nicht, daß er zum Heil »genügt«, wie wenn er nur eine unvollkommene Vorstufe wäre: es kann jemand die Fülle des Glaubens in dieser Gestalt besitzen. Aber der Glaube kann auch durch Reflexion zu einem Lehrgefüge werden, wenn er sich bewußt nach bestimmten Grundsätzen durchzugestalten trachtet. Was treibt uns zu solcher Umformung? Ist es der Glaube, der sich zu entfalten sucht, um sich zu bereichern? Nein. Der menschliche Geist ist es, der dieses Werk unternimmt. Ein spekulativer, philosophischer Verstand muß seine Kenntnisse ordnen, um sie in sich festbegründet zu sehen, sie zu handhaben und aus ihnen wirksame Grundsätze der Tat zu formen. Man versucht demgemäß seinen Glauben auf der Ebene seiner philosophischen Reflexionen durchzudenken. Daraus entstehen die Theologien, die den Glauben der Kirche in die Form einer Lehre gießen. Diese Arbeit vollzieht sich also nicht zur Bereicherung des Glaubens, dessen Vollkommenheit es nicht fordert, daß er sozusagen ein theologisches System beseele. Sie ist eine Notwendigkeit (und folglich auch in gewissem Sinn eine Pflicht) für den Theologen, der nach einem Wort von Malebranche »sich seiner Vernunft nicht so entledigen kann, wie man eine Uniform wechselt«[14], wenn er religiöse Fragen behandelt. Er besitzt seinen Glauben nur in seiner Anstrengung, ihn zu denken. Es ist seine geistige Individualität, die sich in seinem religiösen Denken ausdrückt.

Für Möhler ist also in der Theologie absolut nicht *mehr* vorhanden als im Glauben. Man bilde sich also nicht ein, unter dem Namen von Folgerungen neue Wahrheiten hinzuzufügen, auch wenn man sie nur als sekundär und die aus dem Glauben stammenden Wahrheiten als die wesentlichen Erkenntnisprinzipien bezeichnet. Denn sind diese Wahrheiten zum Heil nicht förderlich, so gehören sie nicht der religiösen Ordnung an und besitzen keinen Anspruch auf einen Platz in einer Theologie; sind sie aber förderlich, so sind sie schon im einfältigsten Glauben enthalten und bekannt; denn der Glaube gibt nicht nur das Unerläßliche, er gibt alles. Es »scheint der christliche Religionsphilosoph mehr als der einfache Gläubige ... zu wissen; aber er scheint es nur.«[15] Er besitzt nicht mehr, er besitzt das gleiche nur anders. Möglicherweise hat er größere Leichtigkeit, sich auszudrücken, zu entscheiden, worin seine Lehre von Häresien verschieden ist; er ist aber nicht reicher; und das nicht nur auf der Ebene des Lebens oder der Liebe, sondern auch auf dem des Wissens. Bis hier muß man gehen, um den Sätzen Möhlers voll gerecht zu werden. In ihnen liegt zugleich, daß es wenigstens in Sachen der Religion eine andere Erkenntnisform als den diskursiven und analytischen Gedanken gibt, die doch auch wahrhaft diesen Namen verdient.

Natürlich ist der spekulative Theologe nur ein Begriff. Auch Theologen sind von verschiedenem geistigem Format. Wenn der Glaube sich reflektieren will,

[14] Malebranche, Entretiens Métaphysiques XIV (§ XIII).
[15] Einh. § 39, 93; Symb. § XLII, 377 ff.

so ist es nicht eine bloße Philosophie, mit der er in Fühlung tritt, gleich als ob diese allein ihm das Mittel dazu geben könnte, sondern mit einem bestimmten Menschen, der eine bestimmte geistige Anlage und Bildung besitzt.

Möhler sagt richtig: Während der von ihm untersuchten ersten drei Jahrhunderte ist niemand auf den Gedanken gekommen, daß es im Reich der religiösen Wahrheiten eine andere Erkenntnisquelle als das Christentum und seine Offenbarung gebe; das Werk des spekulativen Theologen ist nicht ein Amalgam von Glaube und Philosophie, sondern ein vertiefendes Durchbetrachten des Glaubens: »Aus allem bisher Gesagten leuchtet ein, daß von einem vom christlichen Glauben unabhängigen Wissen in der christlichen Kirche keineswegs die Rede war; auch nicht einmal in dem Sinne, daß der Christ einige religiöse Wahrheiten durch sich selbst, die andern aber durch christliche Offenbarung erhalten habe: eine solche Trennung war der alten Kirche fremd; auch das früher schon Gewußte erschien ihm im Christentum in einem ganz andern Lichte und in einer tieferen, erfreulichen Bedeutung.«[16] Dies hat nicht bloß den Wert einer geschichtlichen Feststellung, es ist eines der wesentlichen Gesetze im christlichen Denken aller Zeiten. Allein, um die scharf geprägten Ausdrücke Möhlers aufzunehmen, so ist »die Gnosis der Reflex des ganzen gläubigen Gemütes, der Gläubige sucht das allgemeine Bewußtsein zu einem absolut individuellen zu machen«. Er wird demnach für die Ausfaltung seines Glaubens den ganzen Reichtum seines Geistes ausnützen: »Da der Glaube das ganze Sein und Wesen des Menschen durchdringt, so konnte namentlich die Philosophie nicht unabhängig neben ihm im Menschen sich befinden; diese mußte von jenem gleichfalls durchdrungen werden, oder, wenn die Gnosis der Reflex des ganzen gläubigen Gemütes ist, so konnte die philosophische Bildung des Christen, im Falle er eine erhalten hatte, nicht unterdessen abgelegt werden; die Ideen der Vernunft mußten sich mit dem Glauben vermählen, und ihre gegenseitige Durchdringung, wobei, wie sich von selbst versteht, der Glaube als maßgebend erschien, war dann in diesem Falle eben auch Gnosis. Es liegt übrigens, wie aus dem früher Gesagten erhellt, gar nicht im Begriff der Gnosis der ältesten Kirche, daß sie mit einer gewissen Philosophie verbunden werden mußte; im Gegenteil, sie selbst ist höchste Philosophie.«[17] Mit andern Worten: Die Philosophie, sofern sie als Tätigkeit des menschlichen Geistes betrachtet wird, spielt dabei nur die Rolle einer Denkmethode, der Glaube allein liefert den ganzen Inhalt. Jene wehrt vom Geiste des Theologen nur den Irrtum ab, der den Glauben verneint, also etwas Negatives, ein Nichts, keine Qualität.

Je nachdem man durch sein geistiges Temperament zu einer mehr objektiven oder mehr reflektiven oder mehr dialektischen Denkweise neigt, wird man demnach mit derselben Berechtigung von Grund aus verschiedene Theologien bauen. Mit diesem Satze ziehen wir nur die Folgerungen aus den von Möhler auf-

---

[16] Einh. § 39, 91 ff. Vgl. den Brief an Bautain, in dem mit kluger Mäßigung die Fehler des Traditionalismus aufgewiesen werden (Lösch, Möhler I 309–329).

[17] Einh. § 40, 95.

gestellten Prinzipien. Eine einzelne unter ihnen als den einzig gültigen Ausdruck des Glaubens hinstellen, hieße »einer Individualität den Charakter der Universalität« zuschreiben wollen, aus der eigentümlichen Haltung eines Geistes oder eines Kreises eine allgemeine Regel machen, der sich alle zu unterwerfen hätten. Man könnte dann nicht mehr sagen, daß der Glaube »das ganze Wesen und Dasein des Menschen durchdringt«, weil er sich dann nur noch im Rahmen einer besondern Geisteshaltung denken läßt. Weil es sich um den Glauben handelt, der der Kirche anvertraut ist, steht es ihr zu – dies braucht kaum betont zu werden –, über die erreichten Ergebnisse das letzte Wort zu sprechen und die nicht zur Klärung gelangten oder gefährlich sich verstrickenden Versuche zu verurteilen. Für den einzelnen sind Irrwege wohl fast unvermeidlich: »Bei diesen Spekulationen war es kaum zu vermeiden, daß, indem man das Göttliche in den Kreis des Irdischen und Individuellen zog und das Überschwengliche mit endlichen Schranken zu begrenzen suchte, bald zu viel, bald zu wenig, und auch häufig gar nichts gesagt wurde; es war am wenigsten zu vermeiden, daß die Männer, welche zuerst hierin ihre Kräfte versuchten, Mißgriffen sich aussetzten.«[18] Es wäre ein Irrtum, diese letzte Einschränkung dahin zu deuten, als ob dasselbe Unternehmen in späterer Zeit weniger schwierig wäre. Man lese den Zusatz XI, und man wird erkennen, daß es nach Möhler schon für den Gläubigen schwer ist, wirklich den ganzen Glauben zu besitzen, so sehr muß man sich dazu in das Leben der Kirche versenkt und seines egoistischen Lebens entledigt haben; ihn aber auch noch vollständig auszudrücken, selbst wenn man ihn vollständig besitzt, das übersteigt die begrenzten Möglichkeiten eines einzelnen: »Der einzelne Gläubige hat aber selten, vielleicht nie das Christentum so in sein Leben aufgenommen, daß alle Keime und Zweige desselben in ihm aufgegangen wären, ein eigentliches Sein gewonnen, und in ihm sich eingewurzelt hätten. Wäre das auch der Fall, was eine Heiligkeit voraussetzte, die von Menschen immer nur angestrebt werden kann, so müßte die größtmögliche Gabe der Erkenntnis, das größte wissenschaftliche Talent damit verbunden sein, so daß der Forscher alle Fäden zusammenfassen, alle Punkte, wo das eine Leben sich in einen neuen Zweig ergießen will, ergreifen könnte, oder das Bewußtsein des innern Lebens, die Lebensentwicklung und Darstellung müßte das Leben selbst erschöpfen: dies ist nicht möglich für uns. Ist also auch die reichste innere Erfahrung vorhanden, so kann die Erkenntis ihr an Größe nicht entsprechen, oder umgekehrt; je größer aber das Mißverhältnis, desto mehr sind wir Irrtümern ausgesetzt.«[19] Wenn der Theologe mit der Kirche in Einklang bleibt, so nur durch seine Bereitwilligkeit, die Irrtümer oder die fast notwendige Unzulänglichkeit seiner Deutung anzuerkennen. Seine vollkommene Orthodoxie liegt fast immer mehr in seinem guten Willen als in der von ihm formulierten Lehre.

Das also ist nach Möhler der Grund für die Mannigfaltigkeit der Lehren; und in diesem Punkt liegt gewiß die fruchtbarste Originalität seiner Anschauungen.

---

[18] Einh. § 40, 96. [19] Einh. Zusatz XI 227.
[20] Symb. § 45.

Aber noch ist einiges zu sagen über den Grund der Mannigfaltigkeit in der praktischen Sittlichkeit.

Diese ist in sich zwar dieselbe, denn das Verhalten des Christen ist nur die Übertragung seines innern Lebensprinzips in sein praktisches Leben. Wenn die Kirche gelegentlich den Ausdruck einer falschen christlichen Freiheit verurteilt, »so gibt es doch Punkte, wo der Ausdruck der heiligen Gesinnung völlig der Individualität des einzelnen überlassen ist«[21]. Möhler führt hauptsächlich die Haltung gegenüber der Ehe und dem Gebrauch der Güter dieser Welt an. Da sie in eine durch Unzucht und Begierlichkeit verdorbene Welt kamen, so verzichteten die Christen in großer Zahl auf die Ehe und entledigten sich ihrer Güter. Sie taten es aber nur, um der Reinheit ihrer Liebe Ausdruck zu geben, denn »sie betrachteten ... die Ehe als eine göttliche Institution, Hab und Gut als Gottes Geschenk«[22]. Sie vertraten also nicht, wie die Häretiker, die Unerlaubtheit eines andern Verhaltens. Wir dürfen demnach sagen, daß es einem jeden vorbehalten bleibt, durch welche Entsagungen, durch welche praktischen Opfer er die grundsätzliche Absage des Christen an die schuldhafte Liebe kundgibt und durch welche Bindungen er seinem Glauben an die Güte der Schöpfung Ausdruck verleiht. Viele Abstufungen sind hier möglich, und niemand darf seinen eigenen Lebensstil andern aufzwingen.

Es gibt also nach Möhler auf dem Gebiet des Kultus, der Lehre, des sittlichen Lebens einen nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Ausdruck der Individualitäten, der die Quelle einer Mannigfaltigkeit ist. Ebenso erforderlich ist aber auch der sichtbare Ausdruck der Einheit in gewissen gemeinsamen Zügen. Eine rein innerliche Einheit genügt[23]. Das ist noch kurz zu zeigen.

Nachdem Möhler die Verschiedenheit der Kulte so stark betont hat, schreibt er: »Da demnach der äußere Kultus eine Darstellung des inneren Glaubens ist, so war bei der Einheit des Glaubens die Erscheinung notwendig, daß der Kultus, im Großen aufgefaßt, durch die ganze Kirche hindurch sich gleich ausbildete.... Das also liegt im Wesen der gottesdienstlichen Symbolik, daß sie in ihren wichtigsten Teilen allenthalben gleich sich entwickle, und also die geistige Einheit hier sich gleichfalls ausdrücke.«[24] Möhler gibt keine genaueren Einzelheiten über diese gemeinsamen Züge, die hier nicht von Bedeutung sind, sondern zeigt nur das Problem auf, das durch das Auftreten solcher Züge sich stellt.

Im Gebiet der Lehre nimmt diese äußere Darstellung die Form der Symbole der Kirche an. So schreibt Möhler: »Man kann diese Symbole der Kirche als die Gesamt- und Urspekulation der Gläubigen betrachten, als die unmittelbare Darstellung ihres innern Gesamtglaubens. Der einzelne Gläubige muß diese Urspekulation der Kirche in sich finden....«[25] Kein Gläubiger kann an diesem Geringstmaß von Formulierung vorübergehen. Selbst die feinste Spekulation darf sie nicht übersehen. Es gibt kein Christentum unterhalb oder überhalb der

[21] Einh. § 43, 106. [22] Einh. § 43, 107. [23] Symb. § 47.
[24] Einh. § 47, 118 ff.; Symb. §§ 37–43; Neue Unters. § 74–79.
[25] Einh. § 40, 97.

Dogmen. Während der lebendige Glaube in seiner Fülle von Anfang an vorhanden ist – die Kirche hat von jeher alles besessen, was sie je lehren wird –, hat sich diese Festlegung der Symbole nur allmählich und den Bedürfnissen gemäß vollzogen.

Handelt es sich z. B. um den Ausdruck der Einheit im sittlichen Leben, so erfassen wir ihn etwa in der Verurteilung der falschen Freiheit durch die Kirche, jener Freiheit, die sich durch keine Regel gebunden glaubt und ihr inneres Leben durch eine willkürlich gewählte Sittlichkeit ausdrücken möchte. Es gibt allgemein übliche Sitten, die sich als einzig getreuen Ausdruck des christlichen Lebens ausweisen: in solchen Fällen kann man keine andere wählen, ohne sich den Ausschluß aus der Kirche zuzuziehen.

Es gibt also in allen Gebieten des religiösen Lebens gemeinsame Ausdrucksformen der inneren, lebendigen Einheit, welche jeden verpflichten. Es geht uns hierbei weniger um diese Tatsache selbst als um die Klärung von Möhlers Gedanke über Einheit und Mannigfaltigkeit in der Kirche. Hat dieser äußere notwendige Ausdruck der Einheit Gegenstand einer ausdrücklichen Untersuchung zu sein? Möhlers Meinung darüber findet sich in einer Bemerkung über den Kultus, die aber ihre Anwendung auch in den andern Gebieten findet. »Abgeschmackt aber wäre es, wenn man sagen wollte, man müsse auf diese äußere Einheit dringen, *damit* sie die innere darstelle. Das ist gekünstelt und führt zu weit; hier ist keine Abzweckung, es ist freie natürliche Entwicklung und darum mit innerer Notwendigkeit in der *genannten Grenze* Einheit.«[26] »Es beurkundet ein das Wesen der Einheit nicht großartig auffassendes Gemüt, eine unklare Vorstellung von dem einen die Gläubigen belebenden Geist, eine Liebe zum Kleinlichen und Tändelnden, ein Herabsinken ins Äußere, wenn man nebst der obengenannten sich von *selbst* ergebenden Einheit eine andere auch nur wünscht; ja man würde der geistigen Einheit nur ebenso viele Fesseln anlegen und ihre allgemeine Anerkennung in dem Grade beschränken, als man sie mit *zufälligen* äußeren Schranken, dem so vielfach Bedingten umgäbe.«[27] Nicht die Christen sind es ja, die sich versammelt haben, um die Kirche zu bilden, das geistige Leben, das sie verbindet, quillt von tiefer her auf, als es ihre Individualität ist. Jeder Christ kann vom Leben der Kirche, das um ihn pulst, sagen, es sei ihm »intimius intimo meo«. Es ist darum natürlich, daß diese Gemeinsamkeit sich auch naturhaft in einheitlichen Formen ausdrücke und nicht das Ergebnis einer Setzung sei, die die willkürliche Gründung einer neuen Gesellschaft durch ein äußeres Zeichen ausdrücken wollen. Die Art und Weise, wie die Zahl der sieben Sakramente allmählich ins Bewußtsein der Kirche heraufstieg, ist eine Erläuterung dieses Gedankens. Die Kirche hat die allgemeine Annahme der sieben Sakramente nicht beschlossen, um die Einheit des Kultes bei aller Mannigfaltigkeit auszudrücken. Langsam, tastend und zögernd, aber in einer unaufhaltsamen Bewegung hat sie erkannt, daß unter all den von ihr

[26] Einh. § 47, 119.
[27] Einh. § 48, 122 ff.

geübten Riten diese sieben sich unmittelbar auf den Willen des Herrn zurückführen und ein Wesensbestandteil ihres Organismus bilden.

Das gleiche gilt für die Ausdrucksformen der Lehreinheit. Wenn die Kirche z. B. ein Konzil versammelt, um über einen Glaubenssatz zu entscheiden, dann handelt es sich nicht darum, eine Antwort auf eine neue Frage zu finden, sondern darum, zu entscheiden, was bereits geglaubt worden ist. Es ist nicht die Ausarbeitung eines Programms angesichts einer neuen Situation. Darum ist die Herstellung und die offizielle Annahme der Symbole nicht nach einem Plane gelenkt, als ob es sich darum handelte, methodisch die Einheit des Denkens in der Kirche herzustellen. Wenn die Kirche im Kampf mit einer Häresie steht, so schreitet sie ein, um sie zu verwerfen und um festzustellen, was das Kennwort der Orthodoxie sein wird: »Die Kirche betrachtet sich als eine unmittelbare göttliche Kraft, als ein Leben in und durch den Heiligen Geist, und nie ging sie zur schärferen äußern Darstellung ihres innern Lebens über, gleichsam befürchtend, daß es hier im Irdischen und Zeitlichen profaniert werde, nie wollte sie es in strenger Begriffsform aussprechen, als wenn sie gezwungen wurde, als wenn Entstellungen sich entwickelten, ein falsches, unchristliches Leben in Lehrform sich geltend machen wollte; sie wies dann auch immer dergleichen Lehrformen zuerst nur ab, ohne sich selbst positiv auszusprechen, bis sie es schlechthin nicht mehr vermeiden konnte.«[28] Das heißt aber nicht: festsetzen, was alle glauben müssen, um in der Lehre eins zu sein; es heißt: genauer bestimmen, was bereits alle glaubten, weil sie eins waren im Glauben. Möglich ist dabei, daß ein Glied oder eine Gruppe ihre Ausdrucksweise, welche ein mangelhafter Ausdruck des innern gemeinsamen Glaubens war, verbessern muß. Sich weigern, es zu tun, würde beweisen, daß man sich an diesen Ausdruck angeklammert, gerade weil er verschieden war. Die Auflehnung offenbart nur, daß man sich schon getrennt hatte.

Die Verwüstungen, welcher der Irrtum unter den Gläubigen anrichtet, sind es, die die Kirche bestimmen, sich zu äußern, und von diesem Zeitpunkt an nehmen alle Christen die Verurteilungsformel an. (Man sieht übrigens daraus, was Möhler von »Petitionen« gedacht hätte, welche vom Heiligen Stuhl die Definition von Wahrheiten verlangen, welche die Kirche im Frieden besitzt und die im Geiste der Gläubigen von keinem besondern Angriff bedroht werden.) Man soll aber in der Reihe der nacheinander verkündeten Symbole keine methodische Bestimmung, keine vollständige Ausfaltung des Glaubens suchen. Die »Symbolik« hat also Bedeutung nur als eine vergleichende, denn der Gegensatz der katholischen und der häretischen Symbole deckt eben die Streitpunkte auf, über welche die Kirche sich zu äußern hatte. Man kann damit wohl die katholische Lehre gegen Angriffe verteidigen, indem man entweder ihren wahren Sinn aufweist oder sie von ihren freien Ausdeutungen durch die Theologen unterscheidet; man stellt den Häretikern vor (und das eben auf die von ihnen erhobenen Fragen), was sie aufgeben oder annehmen müssen, um sich der katho-

[28] Einh. § 40, 96 ff.

lischen Einheit zu verbinden. Aber eine »Symbolik« ist keinesfalls die ausschließliche Quelle der Unterweisung für die Gläubigen, gleich als ob man den Glauben nur durch den Gegensatz zu den Häresien besäße.

Die von der Kirche definierten Formeln sind nur die spontane Reaktion des Glaubens angesichts des Irrtums, der ihn verneint.

Aus dieser Art, die Erscheinung des äußern Ausdrucks der Einheit zu verstehen, ergeben sich gewichtige Folgerungen. Nicht in dem ihnen Gemeinsamen muß man die Wahrheit dieser Mannigfaltigkeiten suchen. Wenn in der Kirche die »Gegensätze« sich nicht in »Widersprüche« verkehren, so liegt das nicht an dem Identischen, das sich überall in ihnen wiederfindet. Dies glauben, hieße sich zugleich über die Natur der gemeinsamen Elemente wie über die der verschiedenen täuschen. Die gemeinsamen Elemente, so notwendig sie sein mögen, sind doch nur Ausdruck für die Einheit der Tiefe: sie können also nicht deren Grund und Quelle sein. Die verschiedenen Elemente sind nicht mechanisch neben die gemeinsamen gestellt, gemäß dem Gutdünken jedes einzelnen, sie haben denselben Ursprung auch dort, wo ihre Funktionen verschieden sind. Man kann nicht sagen, daß sich das gemeinsame Leben durch das im Kultus, in der Lehre und im sittlichen Verhalten identische ausdrücke, die Individualität aber in deren Mannigfaltigkeit. Alles kommt letztlich aus dem gleichen Quell der Tiefe. Das wahre Band der Mannigfaltigkeiten ist also die Lebenseinheit, die sie hervorbringt. Dies gilt es festzuhalten sowohl von den verschiedenen Teilen der Kirche einer Zeit wie von sich folgenden Zeitaltern im Leben der Kirche.

Trotz scheinbaren Gegenteils gilt dies in vorzüglicher Weise von der Lehre. Die Bedingungen, unter welchen die dogmatischen Definitionen erscheinen, und die Rolle der »Symbolik« zeigen es. Möhler hat übrigens selbst ausdrücklich das letzte Prinzip der Lehreinheit angedeutet: »Der mystische und der spekulative Theolog verhielten sich also so: wenn eine Musik gehört wird, kann diese von einigen in ihrem Totaleindruck bloß vernommen werden in der Verschmelzung der verschiedenen Instrumente und Stimmen; oder es mögen einzelne, nachdem sie ihn vernommen, ihn in seine einzelnen Bestandteile auflösen und genau angeben, welche Zusammensetzung von Einzelnem diesen Einklang erzeuge, nach welchen Gesetzen es gehe, und was hierher noch gehören mag. Der Mystiker erfreut sich des herrlichen harmonischen Spiels, welches das Christentum in seinem innersten Leben hervorbringt; er lebt in der Anschauung, im unmittelbarsten geistigen Genusse, er hält es für eine Störung desselben, für eine Schwächung und Entweihung, wenn er eine Analyse geben sollte. Der spekulative Theolog nimmt hingegen diese Analyse vor; er muß aber auch die Harmonie selbst gehört, selbst vernommen haben, sonst spricht er von Fremdem und weiß nicht, was er sagt. Hierin ist also ihre Einheit, und beide zusammen bilden die verschiedenen Zustände der Kirche ab und finden im Leben derselben, wie ihre Rechtfertigung, so die Notwendigkeit ihrer Art und Weise.«[29] Wenn also dies die Einheit der mystischen Theologie (der ein-

[29] Einh. § 40, 97.

fältige Glaube ist von der Bindung an die definierten Formeln nicht befreit) und der spekulativen Theologie ist, so gilt dasselbe auch von der Einheit der verschiedenen spekulativen Theologien unter sich. Möhler bestätigt es, in dem Abschnitt, wo er mit unmißverständlicher Abgrenzung den Vorrang des innern über den äußern Glauben lehrt: »Das Innere war aber dennoch früher darzustellen, ... weil der innere Glauben die Wurzel des äußern ist.«[30] Und zwar die Wurzel *jedes* äußern Glaubens überhaupt, wie immer deren lehrhafte Fassung lauten möge, und des *ganzen* Glaubens, das heißt, jedes einzelnen Teils dieser Formulierung. Die Einheit der Lehre stammt nicht daher, daß die Christen die gleichen definierten Formeln unterschreiben, sondern daher, daß sie alle versuchen, die gleiche innere Harmonie auszudrücken, die in ihren Herzen aufgeklungen ist.

Daraus folgt: um die Einheit der Kirche zu beweisen, ist es nicht förderlich, sozusagen die äußern Formeln, welche unterschiedene geistige und geschichtliche Zustände widerspiegeln, hart gegeneinanderzusetzen, weil ihre Einheit keine quantitative ist und sich nach den gemeinsamen Zügen bemißt, in denen man sie zur Deckung bringen kann. Sie liegt in der Identität der innern Durchgeistung. Unser Kultus und unsere formulierte Lehre stehen äußerlich betrachtet dem Altkatholizismus näher als etwa der apostolischen Kirche. Dennoch sind wir mit der Urkirche eins, und ein Abgrund trennt uns von den Altkatholiken. Auch nicht auf dem erscheinungshaften ununterbrochenen Zusammenhang in der Geschichte der Lehre und ihrer Äußerungen im Leben (weil man geschichtlich die Kurve einer Entwicklung verfolgen kann, wo jeder Zustand sich dem vorhergehenden verknüpft) darf man sich stützen, um die Wahrung der Einheit sicherzustellen. Anderseits vernichtet ein scheinbares Fehlen des Zusammenhanges diese Einheit nicht, wenn nur stets das gleiche Lebensprinzip am Werke ist: »die augenblicklichen Bedürfnisse waren nicht allenthalben gleich; so waren die Bischöfe an einem Orte gezwungen, einem heidnischen Feste ein christliches gegenüberzustellen, damit die Christen, mit Christlichem beschäftigt, sich nicht zu Heidnischem wenden möchten; oder das Heidnische gab wegen einer Analogie Veranlassung zu einem Christlichen; an andern Orten mußte man sich bestreben, einem einzelnen heidnischen Symbol oder Gebrauch einen christlichen Geist zu geben, weil sich das Volk denselben nicht nehmen ließ oder weil er zweckmäßig erschien. Sehr freisinnig verfuhr hierin die Kirche.... Es konnte darum auch die christliche Kirche heidnische Symbole (sogar Gebetsformeln wie das Kyrie), waren sie nur bezeichnend, aufnehmen und eine christliche Idee damit verbinden.«[31] Eine christliche Sitte hört außerhalb der Kirche auf, christlich zu sein, eine ursprüngliche heidnische Sitte wird christlich, wenn die Kirche sie mit ihrem Geiste belebt.

Keine einzelne Form kann daher Anspruch erheben, ein Kanon zu sein, dem man sich soviel wie möglich annähern müßte. Wie Möhler sagt, besteht die Einheit nicht darin, »daß das erste und zweite Jahrhundert maßgebend dem

[30] Einh. § 8, 19. [31] Einh. § 48, 121 f.

dritten war, oder dieses sich ein solches Recht über die künftigen vorbehielt oder auch den vorhergehenden beilegte«. Es ist darum vergeblich, zur Einfachheit der Urkirche zurückkehren zu wollen, die sich selbst nur den besondern Umständen der Zeit anpaßte, in der sie zu leben hatte. Das hieße, die Einheit durch Kopieren einer Vorlage verwirklichen wollen, wo es sich doch darum handelt, in den gleichen Lebensstrom einzutauchen, um sich von ihm tragen zu lassen: »es soll alles eine freie Darstellung des Religiösen nach außen sein, die sich darum im Laufe der Jahrhunderte von selbst den Bedürfnissen gemäß entwickeln mußte, und nur das, was nicht ein von außen Beigebrachtes, sondern von innen nach außen Gewirktes ist, ist als ein so recht Zweckmäßiges anzuschauen«[32].

Unter allen Mannigfaltigkeiten ist dies das Gemeinsame, daß sie einem einzigen Leben Ausdruck verleihen. Das hat Möhler am meisten betont. Wir glauben aber, bei ihm noch eine andere Begründung der Einheit zu entdecken. Denn die bis jetzt behandelte läßt uns noch nicht die Einheit eines Organismus überschreiten, und doch ist die Kirche für Möhler noch etwas anderes als ein Organismus. Zwar hat jede christliche Individualität ihr Leben aus dem gemeinsamen Leibe, aber sie lebt auch für sich. Sie glaubt und liebt nicht nur, weil sie einem Leibe angehört, der glaubt und liebt, sondern weil sie ihren persönlichen Glauben und ihre persönliche Liebe besitzt. Was also vom Ganzen wahr ist, muß es auch von den einzelnen Gliedern sein und umgekehrt. Es genügt nicht, daß jedes Individuum eine besondere Ansicht des Gesamtlebens darstelle; das ganze Leben muß sich in ganzheitlicher Weise im einzelnen spiegeln.

Wenn also das Glied der Kirche aus dem »allgemeinen Bewußtsein ein individuelles Bewußtsein« macht, so müht es sich nicht für sich allein, sondern für alle. Möhler schreibt über diese Versuche, seinen Glauben durchzudenken: »Dem eigenen Triebe für Spekulation geschah dadurch gleichfalls Genüge, und demselben Triebe in andern wurde eine gesunde Nahrung gegeben.«[33] Und er bemerkt weiter unten, wie die Schärfe der Formeln, die aus der Spekulation erwächst, allen Gläubigen im Kampf gegen den Irrglauben behilflich ist. Denn der einfache Mensch, in welchem »der Glaube als eine ungestaltete und bewußtlose Masse«[34] sich befindet, kann sich, ohne es selber recht zu merken, von der Häresie täuschen lassen. Anderseits wird die Gegenwart von mystischen Theologen die spekulative Theologie daran hindern, ihren Wert und die Tragweite ihrer Versuche zu überschätzen.

Diese Notwendigkeit, den Gesichtspunkt der andern in den seinigen einzubeziehen, ist so groß, daß der Unterschied zwischen einem Katholiken und einem Häretiker, die sich beide der Ehe enthalten, darin besteht, daß der eine die Berechtigung der andern Haltung anerkennt, während der andere sie leugnet. Der Unterschied besteht nicht allein darin, daß der eine einen theoretischen Grundsatz bejaht, der andere ihn verneint. Die Haltung selbst in der Entsagung

[32] Einh. § 48, 121 120. [33] Einh. § 35, 85.
[34] Einh. § 41, 100.

von der Ehe ist bei beiden im tiefsten verschieden: der eine hält die christliche Ehe für einen echten Ausdruck christlicher Liebe, der andere nicht.

Das gleiche gilt für den einfältigen Glauben und die Spekulation wie auch für die mannigfachen Formen der theologischen Reflexion. »So konnte denn die Kirche Mitglieder von der verschiedensten Individualität besitzen, die Bedürfnisse aller wurden befriedigt, allen reichte sie Nahrung, alle bewegten sich frei und froh, ineinander und aufeinander wirkend, ein Glied das andere unterstützend; Glaube und Erkenntnis teilten sich mit und flossen ineinander; alle bildeten zusammen ein großes organisches Ganzes, von einem Geiste belebt, die einzelnen wuchsen, und das Ganze gedieh.«[35] Dieses Wirken aufeinander, dieses gegenseitige Sichstützen ist für die christliche Einheit ebenso wesentlich wie die Rückbeziehung auf die Quelle des gemeinsamen Lebens. Die »Widersprüche« schließen sich aus, aber die »Gegensätze« unterscheiden sich und fordern sich zugleich als aufeinander bezogen. Hat eine christliche Individualität ihre eigenen Grenzen erfaßt, so bejaht sie das Dasein anderer Individualitäten und verwirft so das Übermaß ihres Ichtriebes; weil sie versteht, daß Andere unersetzliche Zeiten des Lebens, das im ganzen Leibe pulst, verwirklichen können, will sie deren Entwicklung und fördert sie diese, und damit hat sie auch jene selbstsüchtige Abschließung überwunden, welche ohne Schädigung der andern dennoch an ihrem Leben nicht teilnehmen will. Man muß noch weitergehen: das ganze christliche Leben muß in jedem Glied der Kirche auch als Ganzes gegenwärtig sein; es bedarf daher eines beständigen Ringens um die Aneignung von allem, was sich bei den andern zeigt. Aneignung sagen wir, und nicht sklavische Nachahmung. Diese würde nur Unvereinbares nebeneinander setzen. Es geht nicht darum, sich durch das Nachahmen eines äußerlichen Vorbildes zu entpersönlichen, sondern darum, die Grenzen seines Selbstseins beständig zu überschreiten durch Eingliederung der fremden Reichtümer. Diese ständige Anstrengung aller schweißt allmählich die christliche Einheit zusammen, deren Vollkommenheit eine jederzeit werdende ist. Von jeder christlichen Individualität gilt, wie von der ganzen Kirche, daß sie wenigstens ein Ansatz ist zu jener »unbewußten Einheit aller Häresien vor der Trennung« und zur »bewußten nach der Trennung«. Alle Wahrheiten, die die Häretiker durch Ausschluß der entsprechenden Gegenwahrheiten verfälscht haben, besitzt die Kirche, und jeder Christ muß sie sich aneignen.

Nach der Schilderung der Haupturſachen für die Mannigfaltigkeit in der Kirche schreibt Möhler: »Wie aber diese wahren Gegensätze möglich sind, so müssen sie auch wirklich werden dürfen, weil hinwiederum das wahre Leben nur in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten besteht.«[36] So erklärt sich, daß das Christentum die Pflicht hat, alle Rassen und alle Kulturen zu durchdringen. Wenn jeder Christ nicht nur ein Glied sein muß, durch welches etwas vom christlichen Leben hindurchströmt, sondern darüber hinaus ein Subjekt des

[35] Einh. § 42, 103.
[36] Einh. § 46, 114.

christlichen Lebens, so hat es auch die Pflicht, in sich in einer ursprünglichen Synthese alle von der Quelle ausgehenden Strahlen zu sammeln.

Kraft dieser Auffassung von ihrer Einheit hat die Kirche stets jene Versuche von Ökumenismus verworfen, die im Grunde nichts als der Versuch einer Verbündung von Schismen ist, deren keines die Rechtmäßigkeit des andern anzuerkennen geneigt ist. Darin liegt ein doppeltes Mißverstehen der wahrhaften Einheit; die Einheit, die man also herstellen will, ist nichts als ein willkürlicher Vertrag zwischen verschiedenen Gruppen. Sie ist nicht auf einen gemeinsamen Stamm gepfropft, von dessen Kraft sie lebt. Man nähert die Kirchen einander, aber man bildet nicht die eine Kirche. Anderseits genügt es nicht, den andern Gruppen ihre Daseinsberechtigung zuzuerkennen: man muß sich aneignen, was jede an Wahrheit besitzt, und ausschließen, was jede ausschließlich besitzt. Das heißt aber die Gruppen als Gruppen auflösen und in die Kirche zurückkehren, wenn anders man mit Möhler glaubt, daß eine Häresie dann entsteht, wenn man einer Teilsicht absolute Geltung zuerkennt.

Wenn sich aber diese Folgerung nunmehr an die Katholiken selbst wendet, dann zeigt uns Möhler, daß der wahren christlichen Einheit nichts entgegengesetzter ist als die Sucht nach Vereinheitlichung. Diese besteht immer darin, daß eine besondere Form zur allgemeinen gemacht und das Leben in eine seiner Gestalten eingeschlossen werden soll. Immer ist es dann eine Individualität (eines Menschen oder einer Gruppe), welche ihre Grenzen leugnet und sich den andern aufdrängen will. Ist solche Gleichmacherei bei ihren Vorkämpfern die Negation der Mannigfaltigkeit, so entfremdet sie die, die sie ungewollt auferlegt erhalten, noch mehr von der eigentlichen Einheit. Immer und überall wird eine Spannung zwischen ichsüchtigem Partikularismus und kirchlichem Universalismus bleiben. Dieser Spannung aber noch einen Konflikt zwischen berechtigten Bestrebungen zur Mannigfaltigkeit im gemeinsamen Leben der Glieder einerseits und einem blind-eifernden Willen zur Einförmigkeit anderseits aus blindem Eifer hinzufügen, hieße wahrlich einen Riß herbeiführen; dabei würde die Gegenseitigkeit der Schuld, die Zweideutigkeit der Motive, welche die Trennung verursachte, die Rückkehr zur gemeinsamen Hürde noch schwieriger gestalten, das hieße: »an dem äußern festhalten, damit wir das Bessere, den Glauben und die Liebe, wegwerfen können«[37].

Das einzige Mittel, zu verhindern, daß die Mannigfaltigkeit in Atomisierung endet, ist der Versuch, sie nicht durch eine Art von äußerem Zwang zusammenzupressen, sondern sie durch Glaube und Liebe in der unsichtbaren Quelle der Einheit zu verwurzeln. Die christliche Einheit wird niemals das Werk von Organisatoren und Unterhändlern sein, sondern von innerlichen Seelen, deren Gebet und Selbstverschwendung im mystischen Leibe die Liebe aller zu jedem und eines jeden zu allen vermehrt.

Diese Mannigfaltigkeiten – wir haben es von Anfang an betont – dürfen nicht

[37] Einh. § 48, 124. (Diese Worte entstammen einem Fragment, das Möhler fälschlich Irenäus zuschrieb.)

»gemacht« werden, sondern müssen aus Freiheiten unwillkürlich aufsteigen. Welches die Schule dieser Freiheiten ist, möchten wir kurz zum Schluß andeuten. Möhler drückt es in einem geballten Satz aus, dessen ganze Tragweite man überdenken muß: »In der christlichen Kirche kann aber nur von der freien Entwicklung einer christlichen Individualität die Rede sein.«[38]

Diese Ausübung der Freiheit im Innern des Christentums führt nur die Rolle der Freiheit fort, die am Beginn eines christlichen Lebens steht. Es ist wesentlich für die Kirche, daß die Zugehörigkeit des Gläubigen zu ihr und das Beharren in ihr ein freier Akt sei. Andernfalls hätte die Gemeinschaft der Gläubigen keinen sittlichen Charakter mehr[39]. Sie wäre ein bloßes Faktum, das Ergebnis notwendig wirkender Kräfte. Diese Freiheit heißt nicht reine Unbestimmtheit und gibt kein Recht, nach Willkür zu wählen. Denn sucht man die Wahrheit, weil man liebt (wie es ja sein soll), dann ist ihre Entdeckung und die Unterwerfung des Geistes unter sie keine Verknechtung, sondern eine Befreiung aus Irrtum und Ungewißheit. Unsere Freiheit des Suchens ist nur eine Bedingung dafür, daß unser Anhangen an die Wahrheit nicht etwas Gezwungenes, sondern Wille und Zustimmung sei. Sie ist kein Selbstzweck, durch ihre Ausübung selbst streben wir danach, sie aufzugeben. Es wäre eine widersprüchliche Haltung, das Dasein einer Wahrheit anzunehmen, sie zu lieben und dennoch die Freiheit des Suchens nicht aufgeben zu wollen[40]. Handelt es sich aber um die übernatürliche Wahrheit, die da Christentum heißt, so kommt noch etwas Besonderes hinzu. Unsere Vernunft vermag die Wahrheit des Christentums zu erkennen, sie kann aber nicht darüber richten[41]. Christentum kann in eine Seele nur eintreten, wenn es als Offenbarung bejaht wird. Man hat also nicht das Recht, hinter die Tatsächlichkeit des Christentums oder die des Glaubens zurückzugehen, um sie zu richten, weil man nicht wieder in Frage ziehen darf, was man schon gefunden hat. Die Freiheit des Suchens hat, wenn das Ziel erreicht ist, ihren Sinn verloren. Man kann aber auch dem Christentum durch die bloße Vernunft keine Wahrheiten hinzufügen, um es in der religiösen Ordnung zu vervollständigen, weil wir es nur als geoffenbart besitzen. Man kann nur versuchen, den Glaubensbesitz zu durchdringen. Die Eigenart der einzelnen Christen in ihrer gedanklichen Tätigkeit kommt nicht daher, daß jeder von ihnen seinem Glauben etwas Verschiedenes hinzufügt, sondern daher, daß alle ihn in verschiedener Richtung durchdringen und nicht alle dieselben Seiten in gleicher Weise hervorkehren. Nicht nur in Bezug auf definierte Dogmen ist ihre Freiheit gebunden, sondern in ihrem ganzen Forschen bleiben sie von ihrem Glauben abhängig.

In seinem Brief an Bautain, worin Möhler gleichsam die Regeln für innertheologische Untersuchungen aufstellt, erklärt er, daß man sich vor allem an die dogmatischen Festlegungen der Kirche zu halten habe. Außerhalb dieser Gren-

[38] Einh. § 39, 92. [39] Theol. Quartalschr. 1823, 287–288.
[40] Einh. § 18, 50 ff.
[41] Einh. § 38, 91. Möhler weist hier auf den tiefen Irrtum derer hin, die das Christentum zu »entdecken« glauben, während es ihnen doch geoffenbart ist.

zen kann man nur in die Irre gehen. Das heißt nicht, daß man innerhalb dieser Grenzen nun auch willkürlich forschen könnte. Wenn es auch hier keine äußern Regeln mehr gibt, so bleibt die Pflicht nicht weniger streng, einzig in der Richtung zu suchen, von der man eine Vertiefung des Glaubens erwartet. Nur unter dieser Bedingung wird es im geistigen Gebiet »Entwicklung einer christlichen Individualität« geben können, die nicht Einschmuggelung einer »natürlichen« Individualität in das Gebiet des Religiösen bedeutet. Dasselbe gilt für alle Gebiete, auf denen sich die religiöse Aktivität des Christen betätigt. Seine Freiheit muß innerlich belebt und gelenkt sein von dem einzigen Beweggrund, dem christlichen Leben als Ausdruck zu dienen. Das Christentum bindet seine Gläubigen, die sich von nun an nicht mehr selbst gehören und nichts mehr denken, tun und wollen dürfen, es sei denn in seiner Kraft und um seinetwillen. Aber weil sein Zugriff ein innerlicher ist, so weckt es gerade ihre persönliche Aktivität, weit entfernt sie zu mindern. Unter seinem Einfluß wächst fruchtbar die menschliche Freiheit, ihrer wahren Bestimmung zurückgegeben. So schafft es christliche Menschen, die in ihrem Denken und in ihrem religiösen Tun sich umsomehr von äußerlich Aufgezwungenem fernhalten, als das Bewußtsein ihrer Abhängigkeit von einem innern Prinzip sie leitet.

Die Familie als Trägerin des christlichen Geistes

Von Friedrich Schneider, Köln

Was gemeint ist, kann ich am schnellsten veranschaulichen durch die Wiedergabe einer Eintragung aus einem in meinem Besitz befindlichen Tagebuch. Der gebildete und tiefreligiöse Tagebuchschreiber hat an einer Stelle niedergeschrieben, welche Gedanken und Bilder in großer Zusammenschau und schneller Folge mitunter während der heiligen Messe dann durch sein Bewußtsein ziehen, wenn der Priester tiefgebeugt in der Mitte des Altares das »Munda cor meum ac labia mea« betet und der Ministrant das Meßbuch von der Epistel- zur Evangelienseite trägt: Er sieht im Geiste, wie Christus in der Fülle der Zeiten erscheint und im Heiligen Lande das Reich Gottes predigt, wie schon in der apostolischen Zeit die frohe Botschaft von den Juden zu den Heiden getragen wird, wie dann Jahrhunderte später christliche Glaubensboten zu den heidnischen Germanen kommen, so in die Heimat seiner heidnischen Ahnen der hl. Fridolin, dessen Reliquien die Kirche seines Heimatortes, das Fridolinmünster in Säckingen, in einem wundervollen silbernen Barocksarg heute noch birgt. Und dann überschaut er mit einem kurzen Blick die dreißig und mehr Generationen bis hin zu den Familien seiner Urgroßeltern, Großeltern und Eltern, die das Licht des christlichen Glaubens sorgfältig in ihrem Schoße hüteten und es jeweils der nachfolgenden Familiengeneration überlieferten, ähnlich wie im antiken Stafettenlauf ein Läufer dem andern die brennende Fackel weiterreichte. Und es erfüllt ihn dann jedesmal das lebendige Bewußtsein, daß er es der bewahrenden Treue der Familien seiner langen Ahnenreihe verdankt, daß er

heute das Glück hat, katholischer Christ zu sein. Und ein kurzes »Requiem aeternam dona eis« jenen Treuhändern der christlichen Wahrheit schließt seine Schau ab und leitet über zu dem Evangelium des Tages.

Unserem Tagebuchschreiber ist in dieser häufig wiederholten Vorstellungsreihe die Einsicht ganz geläufig geworden, daß die Familie die eigentliche Trägerin des christlichen Geistes ist. Aber nicht alle Christen besitzen sie, nicht einmal alle Eltern, auch nicht in unserer Zeit, da sie aus mehr als einem Grunde in allen lebendig sein sollte.

Von welcher Bedeutung diese Aufgabe der Familie ist, ersehen wir aus den Folgen ihrer Nichterfüllung. Wenn eine Familie nicht Träger des christlichen Geistes ist, dann sind in der Regel auch die Kinder oder, um ein Fachwort der Erblichkeitsforschung zu gebrauchen, die Glieder der Filialgeneration nicht mehr katholisch. Es genügt oft, daß ein Glied in der Kette der Familien in der Weiterreichung des christlichen Geistes teils oder völlig versagt, um dann die Nachkommen vielleicht Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag vom Erbe Christi auszuschließen, zu Fremdlingen im Reiche Gottes, zu modernen Heiden oder zu Angehörigen einer Sekte zu machen.

Gewiß ist es möglich, daß ein Glied aus einer dieser nachfolgenden Generationen »die geistige Heimat seiner entferntesten Vorfahren wiederherstellt«. Aber wie schwer das ist, welche Kämpfe zu bestehen und welche Qualen zu erdulden sind, ehe es ohne Zugehörigkeit zu einer christlichen Familie gelingt, wieder zu denen zu gehören, denen das Wort unseres Herrn gilt: »Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen«, das weiß nur derjenige, der es selbst erlebte oder sich in die Schilderung eines solchen Bekehrungserlebnisses vertiefte, etwa in das von Léon Bloy herausgegebene Tagebuch von Pieter van der Meer de Walcheren, das in deutscher Übersetzung unter dem Titel »Heimweh nach Gott« im Verlag Herder erschien, oder in das von Romano Guardini übersetzte und veröffentlichte Tagebuch der Madeleine Semer.

Bei aller Anerkennung der Familie als Trägerin des christlichen Geistes muß man jedoch jede Übertreibung und Überbetonung dieser Wahrheit vermeiden. Primäre Trägerin des christlichen Geistes ist die Kirche. Die Pflicht der Familie ist sekundär, erst von der Kirche abgeleitet. Außerdem ist die Familie neben bzw. unter der Kirche auch nicht der einzige Träger des christlichen Geistes. Auch Einzelpersönlichkeiten sowie andere soziologische Gebilde und die Welt der Kultur können Träger einer christlichen Tradition sein. Wenn aber der Staat und die gesamte Kultur infolge mehr oder minder großer Säkularisierung als Träger dieser Aufgabe nicht mehr in Frage kommen, dann wächst die Bedeutung der Familie für diese Aufgabe.

Wenn die christliche Familie in dieser Beziehung versagt, dann kann das erstens daran liegen, daß in ihr selbst der christliche Geist fehlt bzw. nicht genügend Lebenskraft besitzt, um Leben zu zünden, oder zweitens daran, daß bei der Tradition des christlichen Gehaltes, mit andern Worten bei der religiösen Erziehung und beim religiösen Unterricht in der Familie, falsche Wege ein-

geschlagen und fehlerhafte Methoden angewandt werden. Ein Zuviel kann in dieser Beziehung oft noch gefährlicher sein als ein Zuwenig. Auch die fehlende oder zu geringe Rücksichtnahme auf die typische Alters- und Geschlechtseigenart oder auf die jeweilige individuelle Eigenart des einzelnen Kindes oder Jugendlichen kann die Ursache der Sabotage der Weitergabe des christlichen Geistes sein.

Aber auch dann, wenn eine wahrhaft christliche Familie in der Weiterreichung des christlichen Gehaltes keine wesentlichen Fehler macht, ist der Erfolg durchaus nicht gesichert. Der Mensch ist ein personales Wesen, dessen Grundzug die freie Entscheidung und Selbständigkeit ist. Der Heranwachsende kann sich, wenn die Eltern sich bei der religiösen Erziehung auch redliche Mühe geben und alle gröberen pädagogischen Fehler dabei vermeiden, mit dem Erwachen der geistigen Reife von dem religiösen Kindheitsbesitz mehr oder minder lösen und in religiöser Lauheit, Gleichgültigkeit oder gar Abneigung weiterleben, so daß er auch die Religion seiner Väter nicht an die ihm nachfolgende Generation weitergeben wird, wenn er nicht vorher zu ihr zurückfindet. Das ist eine erfahrungsgemäße und psychologisch erklärbare Tatsache, die gerade gewissenhaften, aber ängstlichen Vätern und Müttern mitunter vorgehalten werden muß. Sie glauben, wenn eins oder erst recht wenn mehrere ihrer Kinder eine unglückliche religiöse Entwicklung nehmen, dann müsse das immer in ihrem schuldhaften falschen Verhalten begründet sein. Das kann der Fall sein, ist es auch oft, aber durchaus nicht immer. Der mit der sittlichen Freiheit ausgestattete Mensch, der sich gegen Gott wenden kann, wird sich sicher auch anders entscheiden können, als Vater und Mutter, Seelsorger und Lehrer es wünschen und erstreben. Die Erfahrung beweist es: Die ersten Humanisten haben eine scholastische Erziehung genossen; die ersten Christen sind in heidnischen Familien groß geworden, und manche moderne Heiden haben Kindheit und Jugend in einer christlichen Umgebung verlebt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Geschichte der einzelmenschlichen sittlichen und religiösen Entwicklung oft gleichbedeutend mit einer Geschichte erzieherischer Fehlschläge. Wenn die christliche Familie aus einem der angegebenen Gründe in der Weitergabe keinen Erfolg hat, so ist damit noch nicht unbedingt gesagt, daß die in ihr heranwachsende Jugend unchristlich bleibt. Die Gnade geht oft wunderbare und verschlungene Wege. Die nicht in katholischer Atmosphäre Aufgewachsenen können durch irgend welche Umstände später in ihrem Leben an die Kirche herangeführt werden, auf irgend eine Weise den Weg zu ihr finden.

Aber obwohl die Familie nicht die wichtigste und einzige Trägerin des christlichen Geistes ist, obwohl diese ihre Funktion nicht selten ausfällt und andere Kraftquellen diesen Ausfall wettmachen, an ihre Stelle als Träger des christlichen Geistes treten können, bleibt diese Tätigkeit der Familie von großer Bedeutung, und diese steigt, wenn die Aussicht, daß andere Gemeinschaften, Individuen und Kulturgüter jene übernehmen, geringer wird. In einer solchen geistigen Situation ist es angebracht, diese Weitergabefunktion der christlichen Familie

und ihre dabei zu Grunde liegende Struktur 1. unter natürlichem und 2. unter übernatürlichem Gesichtspunkt einmal eingehend zu untersuchen.

1. Unter soziologischem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Familie eine Gemeinschaft. Neben der Masse, die wir hier unberücksichtigt lassen können, unterscheidet die Gesellschaftslehre zwei große Gruppen soziologischer Gebilde: die Gesellschaft und die Gemeinschaft. Die »Gesellschaft« ist ein soziologisches Zweckgebilde, das in der Regel nur so lange besteht, bis sein Zweck verwirklicht ist. Meistens handelt es sich bei ihr nur um einen äußerlichen Zusammenschluß von Menschen, die in ihr nur mit einem geringen Teil ihrer Persönlichkeit, ihrer Kraft und Zeit beschlagnahmt sind. Vielleicht besteht die ganze von ihnen verlangte Leistung nur in der Zahlung eines Beitrages und der Anwesenheit bei einer Jahresversammlung (z. B. Gesellschaft zur Herbeiführung einer Flußregulierung).

In die Gemeinschaft im eigentlichen Sinne dagegen geht der Mensch nicht nur mit einem Teil, sondern mit der Ganzheit seines Wesens ein. Wir sprechen daher auch von der Wesensgemeinschaft, die dann so lange besteht, als sich das Wesen der in ihr zusammengeschlossenen Menschen nicht ändert. Häufig hat die Gemeinschaft eine sie tragende oder stützende biologische Grundlage durch Zugehörigkeit zur gleichen Rasse oder durch Blutsverwandtschaft – in der sogenannten »Blutsgemeinschaft«. Mitunter bekommt die Gemeinschaft ihren besondern Charakter durch bestimmte Anschauungen, die sie vertritt, oder von den kulturellen oder religiösen Werten, die sie aufnimmt, pflegt oder auch schafft. Wir sprechen dann von einer Wertgemeinschaft. Theoretisch lassen sich diese Formen der Gemeinschaft leicht trennen. In der Wirklichkeit aber kommen sie verbunden vor. Die Familie ist eine solche Wesens-, Wert- und Blutsgemeinschaft, in die der Mensch schicksalsmäßig hineingestellt ist.

Zur Erkenntnis des Wesens der Gemeinschaft gehört außer der Einsicht in ihre Arten die Einsicht in die wechselseitige Beziehung von »Gemeinschaft und Individuum«. Das unkritische Denken sieht in der Gemeinschaft nur die Summe der Einzelwesen; es übersieht, daß es sich dabei um eine schöpferische Synthese handelt, daß auf die Gemeinschaft der mathematische Satz »Das Ganze ist gleich der Summe seiner Teile« nicht anwendbar ist. Wie der Wald mehr ist als eine Summe von Bäumen, so entsteht auch bei dem Zusammenschluß der Einzelindividuen zur Gemeinschaft etwas Neues, daß sich in oder an den Einzelindividuen vor dem Zusammenschluß nicht findet. Dazu gehört das, was man im Anschluß an Hegel wohl als den objektiven Geist einer Gemeinschaft bezeichnet. Darunter werden der geistige Gehalt, der die Gemeinschaft erfüllt, die in ihr herrschende Welt- und Lebensanschauung, die in ihr gültigen Wertungen verstanden, die sich in geistigen Haltungen, in Sitte, Brauchtum und Lebensweise aussprechen.

An der Entstehung des objektiven Geistes einer Gemeinschaft sind zunächst die Glieder, die sie begründen, beteiligt, indem sie – bewußt oder unbewußt – ihre eigene subjektive Geistigkeit in den geistigen Raum der Gemeinschaft

hineingeben. Oft wird auch die vor oder außer ihnen existierende Welt einer Religion, Philosophie oder einer nationalen Anschauung in sie hineingenommen. Aber schon bald werden die Begründer der Gemeinschaft und auch alle später in sie eintretenden Individuen das Gefühl haben, daß der objektive Geist der Gemeinschaft etwas ist, das außer und über ihnen besteht, gewiße Forderungen an sie richtet, auf deren Nichtbeachtung durch das einzelne Individuum die Gemeinschaft mit Trauer, Vorwürfen, Verachtung, Bestrafung, ja Ausstoßung antwortet.

Bei den Begründern einer Gemeinschaft mag das Bewußtsein oder das Gefühl, daß der objektive Geist etwas von ihnen Mitgeschaffenes ist, noch ziemlich lebendig und der Eindruck, daß er etwas ihnen objektiv Gegenüberstehendes und sie Verpflichtendes ist, noch schwach oder gar nicht vorhanden sein. Anders ist es bei denen, die später Glieder einer bereits bestehenden Gemeinschaft werden. Sie finden den objektiven Geist bereits vor und empfinden ihn als etwas, was über den Gliedern der Gemeinschaft steht und sie alle bindet. Der unselbständige, unmündige, unkritische Mensch, also zumal das Kind, sieht, wenn es in eine Gemeinschaft eingegliedert wird, den objektiven Geist und alle seine Lebensäußerungen und Forderungen als etwas Selbstverständliches und Notwendiges an, wächst in ihn hinein, nimmt ihn in sich auf und bewahrt ihn mit mehr oder minder großer Treue. Eine gewisse kritische Einstellung regt sich gegenüber dem Lebensstil der Gemeinschaft und gegenüber der dahinterstehenden Geistigkeit höchstens in der Reifezeit – wenn sie nicht von außen her künstlich früher geweckt wird – und bewirkt dann vielleicht einen zeitweisen Abstand von ihm, nur selten aber eine völlige Loslösung. Dafür ist die Wucht der Kindheitseindrücke meistens zu stark, als daß sie ganz ausgelöscht werden könnten. – Alles das trifft für das Kind in der Familiengemeinschaft zu.

Wenn Erwachsene in eine Gemeinschaft eintreten, dann ist die geistige Situation meistens anders. Ihnen mag der darin herrschende objektive Geist anfänglich fremd sein; die von ihm ausgehenden Forderungen werden von ihnen vielleicht im Anfang innerlich abgelehnt. Aber in den meisten Fällen werden auch sie, wenn die Mitgliedschaft von ihnen nicht aufgegeben wird, durch das Eintauchen in die geistige Welt der Gemeinschaft, durch Teilnahme an ihren Sitten und Gebräuchen, durch Befolgung ihrer Forderungen, die die Gemeinschaft unter Umständen von den widerstrebenden Gliedern durch schmerzhafte Maßnahmen zu erreichen sucht, an den objektiven Gehalt angeglichen. Es hält sich niemand lange in einer Mehlmühle auf, ohne daß sich allmählich der weiße Mehlstaub auf ihn legt.

Eine die Glieder der Gemeinschaft formende Kraft geht endlich auch aus von ihrer immanenten Gesetzmäßigkeit, ihrem innern Aufbaugesetz. Die Gemeinschaft hat nicht wie die Gesellschaft nur einen außerhalb liegenden Zweck, sondern eine in ihr liegende Aufgabe, der all ihre Teile und Tätigkeiten untergeordnet sind bzw. sein müssen. Sie bildet daher ein Sinnganzes oder, wie wir auch sagen, einen strukturellen Zusammenhang, einen Organismus, einen über-

individuellen Sinn- und Wirkzusammenhang. Wenn die Gemeinschaft ihren Sinn verwirklichen soll, müssen alle Glieder sich den innern Gesetzmäßigkeiten anpassen und unterwerfen. Wenn ihr Verhalten nichts zur Verwirklichung des Sinnes der Gemeinschaft beiträgt, ist es für diese sinnlos und überflüssig, wenn es der Sinnverwirklichung widerspricht, sie erschwert oder verhindert, sinnwidrig und mit der betreffenden Gemeinschaft unvereinbar. – Wenn wir nach diesen allgemeinen Erwägungen über die Struktur der Gemeinschaft die Familie betrachten, so ergibt sich das Folgende: Sinn und Ziel von Ehe und Familie ist die Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes. Dieser Sinn wird nur verwirklicht, wenn die Familie die dreifache Gemeinschaft (Blut-, Wesens- und Wertgemeinschaft) in einer Einheit darstellt, wenn ihre Glieder in einer Gemeinschaft des Geistes, des Herzens, des äußern Wirkens, der Interessen und der Körper stehen. Und es bedeutet eine mehr oder minder starke Schmälerung ihres Gemeinschaftscharakters, wenn eine dieser Formen ausfällt, wenn die Familie z. B. – wie man wohl unter Mißbrauch des Wortes Gemeinschaft gesagt hat – nur noch eine Schlaf- und Eßgemeinschaft ist.

Die Familie ist auch eine Wertgemeinschaft; sie ist für das Kind der Wertbehälter, und ihre Aufgabe ist die Weiterreichung dieser Werte an die nachfolgende Generation.

Eine geistige Welt, die in dem Familienraum lebendig sein und auf den Nachwuchs vererbt werden soll, muß in den Eltern selbst lebendig sein. Mitunter genügt es, wenn sie von einem der beiden Eltern vertreten wird. Im Sohn des großen Humanisten kann sich die Liebe zur griechischen Welt am Vorbild des Vaters entzünden, selbst wenn die Mutter an der geistigen Welt ihres Mannes keinen Anteil hat, von ihr völlig ausgeschlossen ist, wie es bei einem derartigen Fall in der Vergangenheit bei dem Stande der weiblichen Bildung meistens der Fall war. Natürlich ist die Voraussetzung für das Hineinwachsen der Kinder in die Welt des Vaters günstiger, wenn auch die Mutter an ihr teilhat oder wenigstens – wenn auch nur mit halbem Verständnis und bloßem Ahnen ihres Wertes – bewundernd zu ihr aufschaut. Erschwert zumindest wird die Entwicklung der väterlichen Geisteshaltung in Sohn und Tochter, wenn die Mutter ihr kritisch gegenübersteht, sie vielleicht als weltfremde Stubengelehrsamkeit bezeichnet, sie geringschätzt oder völlig ablehnt. Dadurch wird der Einfluß jener Welt geschwächt, ihre erzieherische Kraft erschüttert und etwas Unmögliches vom Kinde verlangt – eine sachliche Stellungnahme, zu der es nach seiner psychischen Entwicklung noch gar nicht fähig ist. Wenn es sich aber um eine Welt- und Lebensanschauung mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit und der Verpflichtung für alle handelt, dann ist schon die Tatsache, daß die Eltern darin voneinander abweichen, zum Schaden der Kinder, die in dieser uneinheitlichen Atmosphäre heranwachsen. Am günstigsten für das harmonische Hineinwachsen in den Kosmos einer Weltanschauung ist es immer, wenn sie in beiden Eltern wirklich lebendig ist und ihr Sein und Tun von innen her gestaltet. Dann bedarf es oft gar nicht vieler absichtlicher und ziel-

gerichteter Maßnahmen. Die stumme Predigt ihrer Persönlichkeiten wirkt auf die heranwachsende Generation; in Liebe, Achtung oder gar Bewunderung der Eltern wachsen die Kinder unmerklich in die Seins- und Denkungsart hinein. Dieser Vorgang ist nur sehr schwer, völlig wohl überhaupt nicht zu erklären, weil er zum größten Teil im Unterbewußtsein verläuft. Am leichtesten noch ist er dem Verständnis bildhaft nahe zu bringen. In dem im Verlag Benziger in deutscher Übersetzung erschienenen mystischen Roman »Die Antwort des Herrn« von Chateaubriand sucht der Mentor seinem jungen Freund diese suggestive Wirkung des vorgelebten Seins auf folgende Weise verständlich zu machen: Er zeigt ihm unter einem gewölbten Glas ein Präparat mit der Aufforderung, es zu bestimmen. Der jugendliche Betrachter hält es zunächst für ein Stück beschädigten alten Brokats. Als der Mentor sich aber mit dieser Antwort nicht zufrieden gibt und ihn auffordert, noch einmal genauer zuzusehen, da gewinnt er den Eindruck eines herbstlich gefärbten Blattes, das aber vielfach beschädigt ist, so daß hier und da nur noch Reste des Blattes und ein Teil des Adernetzes stehen blieben. Auch diese Antwort nimmt der Mentor nicht an. Und als darauf der Jünger die Vorlage durch einen Fadenzähler, eine Lupe, betrachtet, entdeckt er plötzlich zu seinem Erstaunen, daß es sich nicht um ein Blatt, sondern um einen blattähnlichen Schmetterling, also um einen Fall der sog. Mimikry handelt, die darin besteht, daß ein Tier sich in Gestalt und Farbe seiner Umgebung so sehr anpaßt, daß es gar nicht oder nur sehr schwer von ihr unterschieden werden kann. Der Mentor meint, die Wissenschaftler hätten sich zu ausschließlich mit der Frage nach dem Zweck der Mimikry beschäftigt, einseitig nur nach dem »Warum« und gar nicht oder zu wenig nach dem »Wie« gefragt: Wie kommt diese Verähnlichung zustande? Der Mentor gibt darauf eine stark vermenschlichte Erklärung, die er dann auch zur Deutung unseres Problems verwendet. »Der Schmetterling hat das Blatt, auf dem er lebte, immer und immer angeschaut in dem triebhaften Verlangen, ihm ähnlich zu werden, und in der Überzeugung, daß diese Verähnlichung möglich ist. Und so wurde er ihm unmerklich immer ähnlicher, bis es der Lupe bedurfte, um ihn vom Blatt zu unterscheiden.«

Ein dieser Mimikry ähnlicher Vorgang ist auch die allmähliche Angleichung des Kindes und Jugendlichen an die von ihm betrachtete und bewunderte Persönlichkeit, die innere und nicht selten auch äußerliche Angleichung an Sein und Ton der geliebten Eltern.

Die Lehre aus diesem Beispiel und dem durch sie versinnbildeten Tatbestand ist also: Wenn Eltern die Trägerfunktion ihrer Familie für die katholische Geistigkeit sichern, ihre Kinder zu wesentlich-katholischer Seinshaltung führen wollen, dann braucht es oft nichts anderes, als diese in sich immer tiefer und lebendiger zur Ausprägung zu bringen und für sie transparent zu werden. Hier wie oft in der Erziehung ist nicht der direkte Weg, d. h. die Methode der Belehrung und Ermahnung, das Wichtigste und in erster Linie Erfolg Versprechende, sondern die indirekte Methode. Indem der Vater sich zum »Vir vere catholicus«

erzieht und die Mutter sich müht, eine wahrhaft katholische Frau zu sein, leisten sie auch den größten Beitrag zur Erziehung ihrer Kinder zu wahren Christen.

Die Bedeutung des christlichen Seins der Eltern für die Erhaltung und Weitergabe des christlichen Geistes erschöpft sich nicht in der Wirkung ihres personalen Vorbildes auf die nachwachsende Generation, sondern es kommt noch eine zweite Wirkung, die erste verstärkend, hinzu:

Der objektive Geist der Familiengemeinschaft wird in erster Linie von den Eltern begründet. Etwaiger gestaltender Einfluß anderer Familienglieder kommt in der Regel zeitlich und dynamisch erst weit hinter dem der Eltern. Vater und Mutter geben ihrer Familie die Seele, und zwar nicht willentlich irgend eine Seele, sondern, ohne daß sie es wollen, ja gegen ihren Willen, eine der eigenen verwandte Seele. Sind sie also reiche, aus dem Glauben lebende Persönlichkeiten, sind sie wahrhafte Träger des christlichen Geistes, so ist das ganze Leben der Familie in seinem Tages-, Wochen- und Jahresablauf unter den Glanz des Ewigen gerückt, und die Seele des Heims hat einen ähnlichen religiösen Reichtum, wie ihr Inneres ihn in sich birgt.

Allerdings ist es nicht selbstverständlich, daß der christliche Gehalt *den* Ausdruck findet, der das Kind anspricht. Wenn die Eltern aus einer traditionsreichen, katholischen Familie mit mehreren Kindern stammen, wird das wohl in der Regel der Fall sein. Sie brauchen dann in ihrer jungen Familie nur das Leben, das sie bisher gliedhaft in ihrer eigenen Familie führten, weiterzuleben und wissen, daß dann ihre Kinder unter ähnlichen segensreichen Einflüssen stehen wie einst sie selbst. Aber da solche an Traditionsgut, an katholischer Sitte und katholischem Brauchtum reiche Elternfamilien Ausnahmeerscheinungen sind, können sich auch nur verhältnismäßig wenig junge Eltern damit zufrieden geben, einfach in der Tradition ihrer Eltern weiterzuleben. Sie stehen vielmehr oft vor der Aufgabe, christliche Sitte und christliches Brauchtum in ihrer Familie neu lebendig zu machen und dafür zu sorgen, daß auch die Wände ihrer Wohnung in Bild und Schmuck von Christus und seiner Kirche Zeugnis geben. In seltenem Ausnahmefall werden sie selbstschöpferisch zu neuem christlichem Brauch in ihrem Familienleben kommen. In der Regel werden sie nur vergessenes Brauchtum wieder aufleben lassen. Es fehlt nicht an literarischen Anregungen und Anleitungen dazu: Ich habe in der »Katholischen Familienerziehung«[2] (Freiburg 1936, Kap. VII) und auch in der familienpädagogischen Kasuistik »Deine Kinder und Du« (Freiburg 1937, S. 161) Anleitung dazu gegeben, und es ist auch ein dahin zielendes Spezialschrifttum vorhanden, wie die Sammlung billiger Bändchen »Im Kreislauf des Jahres« (Stuttgart). Gebildete Eltern können, zumal für die Herstellung des Kontaktes ihres Familienlebens mit dem Kirchenjahr, fruchtbare Anregungen aus den drei Büchern von Pius Parsch »Das Jahr des Heiles« (Klosterneuburg) empfangen. Für die Ausschmückung des Heims gibt Winke und bietet Auswahl der bebilderte Katalog »Kleinkunst-Heimschmuck« vom Jugendhaus in Düsseldorf.

Ich schätze gerade das christliche Brauchtum, wie es z. B. im gemeinsamen

täglichen Gebet, der Anwendung des Kreuzzeichens, den Weihungen und Segnungen und in der häuslichen Begehung der heiligen Zeiten von Advent, St. Nikolaus, Weihnachten und Dreikönige bis Mariä Himmelfahrt und Allerseelen in christlichen Familien noch lebt oder heute wieder auflebt, und den religiösen künstlerischen Wandschmuck besonders hoch ein als Mittel, um die Familie zum Träger christlichen Geistes zu machen, und zwar nicht zum wenigsten aus einem Gedanken heraus, der auch die Grundlage der ganzen modernen Kulturpädagogik bildete.

Jeder dieser Gebräuche ist einmal in glaubensstarken Zeiten von einem einzelnen frommen Menschen oder einer christlich erfüllten Gemeinschaft zum Ausdruck ihrer christlichen Gedanken- und Gefühlswelt geschaffen worden. Und auch in dem religiösen Bild oder der religiösen Statue hat der Künstler, der sie schuf, seine Gedanken und Gefühle »objektiviert«, d. h. gegenständlich zum Ausdruck gebracht. In Sitte und Kunstwerk hat also die vor ihrer Erzeugung rein subjektive Geistigkeit, von ihrem ursprünglichen Urheber abgespalten, Gestalt gewonnen und lebt nun unabhängig von ihren Schöpfern in ihnen fort als eine Art von objektiviertem Geist. Dieser ist für gewöhnlich tot, erstarrt, wirkungslos, latent. Erst wenn der Mensch, in unserem Falle die Familienglieder, insbesondere die Kinder, an ihn herangeführt werden oder aus eigener Initiative an ihn herantreten, d. h. das religiöse Bild betrachten, zum Kreuz hinaufschauen, sich dem Brauchtum unterwerfen, die dazu gehörenden Übungen mitmachen, die entsprechenden Lieder singen, dann wird die darin steckende Geistigkeit lebendig und strahlt auf sie je nach ihrer Fassungskraft und ihrer personalen Eigenart formend aus.

Daß die christliche Gestaltung des Familienraumes und des Zusammenlebens in der Familie für die Bildung der nachfolgenden Generation von wesentlicher Bedeutung ist, wird auch noch aus einer andern Erwägung deutlich.

Seele, Leib und Umwelt eines Kindes bilden ein Ganzes. Wie sich die Seele eines Menschen in seinem Körper (seinen Gesichtszügen, seiner Haltung und seiner Bewegung) ausspricht, so muß sie sich daher auch in seiner Umgebung ausdrücken. Der leichtsinnige Diesseitsmensch ist an den Bildern, Büchern und Zeitschriften, die ihn umgeben, an der Einrichtung und Ausstattung der Räume, in denen er lebt, kenntlich, und alles das wirkt auf seine innere unwertige Verfassung zurück, sie verfestigend und vertiefend. So muß sich auch der Christ in seiner Umgebung deutlich zeigen, und die Objektivationen seiner religiösen Einstellung werden dann auch auf diese zurückwirken und den christlichen Gehalt seines Seins und Lebens vermehren.

Aber auch hier darf man nicht alles den unbewußten Triebkräften überlassen, sondern es muß das überlegte Tun zumindest hinzutreten. Es muß z. B. darauf gesehen werden, daß die Familiengebräuche und auch die Bilder und Symbole, die sich an den Wänden unserer Zimmer befinden, wirklich kräftigen, gesunden und wahrhaft christlichen Geist und nicht bloß religiöse Gefühlchen und süßliche Sentimentalitäten in sich bergen. Daher ist es auch so wichtig, daß aus Haus

und Familie – wie natürlich auch aus dem Gotteshaus – alle verlogene Afterkunst, aller religiöse Kitsch, in dem sich jene oberflächlichen religiösen Gedanken und Gefühle aussprechen, ferngehalten bzw., wenn sie eingedrungen sind, wieder entfernt werden, nicht wegen der formalen Unvollkommenheit, nicht im Interesse der Kunst – sie geht uns ja im Augenblick hier nichts an –, sondern wegen der fehlenden formenden Kraft, also aus pädagogischen Gründen. Starker christlicher Gehalt findet entweder wahrhaft künstlerischen Ausdruck oder gar keinen. Wo es an künstlerischer Formensprache mangelt, fehlt es auch an innerem Gehalt, und wo es an geistigem Inhalt gebricht, ist künstlerischer Ausdruck unmöglich. Verkitschter Familienbrauch und unkünstlerischer Wandschmuck können nicht wesentlich dazu beitragen, daß die Familie Träger christlichen Geistes wird bzw. bleibt.

Daß die Gestaltung einer mit christlichem Gehalt erfüllten Familienatmosphäre und Familienwohnwelt heute notwendiger ist als früher, wenn die Familie überhaupt Träger christlichen Geistes sein will, zeigt uns folgende Erwägung: Solange Kind und Jugendlicher, auch wenn sie aus dem Familienraum hinaustreten – also in Schule und Öffentlichkeit – dauernd unter der Einwirkung christlichen Geistes stehen, braucht die Familie vielleicht nicht so unbedingt und so stark mit christlichem Geist geladen zu sein, weil dann christentumsfeindliche Tendenzen nicht wirksam werden und die Allseitigkeit und Dauer christlichen Einflusses dessen schwächere Dynamik in der Familie wettmacht. Wenn aber die außerhäusliche Welt der Kinder und Jugendlichen mehr und mehr säkularisiert ist, dann muß wenigstens der sie formende christliche Gehalt der Familie groß sein, so groß und stark, daß dadurch der Ausfall im außerfamilialen Leben ausgeglichen wird. Leider bietet die Wirklichkeit häufig das entgegengesetzte Bild.

Wer die Jugenderinnerungen von W. J. Wolf, der in Köln im Schatten von »Maria im Kapitol« heranwuchs und später unter dem Pseudonym »Johannes Laicus« schrieb (Aus der Kindheit; Hausens Bücherei, Nr. 156/157, Saarlautern), der kann immer wieder feststellen, daß der kleine Wolf, auch wenn er durch das Martinspförtchen hindurchging und nun allein oder an der Hand seines Mentors durch die Straßen Kölns schritt, stets unter der Einwirkung der katholischen Ideenwelt blieb. Zu gleicher Zeit finden wir – man möchte fast sagen unnötigerweise – auch im Hause eine durch und durch christlich geladene Atmosphäre. Heute geht der kleine Kölner – und dasselbe gilt, wenn auch in verschiedenem Maße, von allen Großstadtkindern –, sobald er aus dem Familienkreis heraustritt, durch eine stark veräußerlichte und unchristliche Welt. In den Großstadtstraßen findet er nur selten noch etwas, was ihn an Gott erinnert; dagegen tritt vieles vor seine Sinne, was seine religiöse und sittliche Haltung gefährdet. Anstatt daß nun wenigstens zu Hause eine stark christliche Atmosphäre herrschte, finden wir dort eine ähnliche Luft. Parallel mit der Säkularisierung des öffentlichen Lebens ging eine Veräußerlichung der christlichen Familie, eine Aushöhlung ihres christlichen Gehaltes, die Ausfüllung mit einer Allerweltsgeistigkeit.

Änderung dieses Zustandes ist eine wichtige familienpädagogische Aufgabe der Gegenwart.

Zu den Verwirklichungen des christlichen Geistes, die in dem Familienraum ihren Platz haben müssen, gehört auch das christliche Buch – und zwar nicht nur zum stillen Lesen, sondern auch zum Vorlesen vor der ganzen Familiengemeinschaft. Zu dem, was ich vor drei Jahren im Manuskript meiner »Katholischen Familienerziehung« niederschrieb, bekenne ich mich heute vielleicht mit noch größerem Nachdruck: »Mir liegen auf Grund eigener und fremder Erfahrungen wenige Anregungen so am Herzen wie die, das häusliche Vorlesen in die Familie einzuführen. Wenn ein Buch mit christlichem Gehalt in der Familie vorgelesen wird, dann bedeutet das, wenn es richtig ausgewählt wurde, ein stark formendes Gemeinschaftserlebnis. Es schließt sich dabei um die in Liebe verbundenen Familienmitglieder noch ein anderes heiliges Band, von dem Wilhelm v. Kügelgen in seinen berühmten »Jugenderinnerungen eines alten Mannes« sagt, daß es »aller Herzen trotz mannigfaltiger späterer Verirrungen nicht nur untereinander, sondern auch mit der ewigen Heimat auf immer fest verknüpft«.

Wichtig für die Übertragung des christlichen Geistes ist auch das gesprochene Wort, sind Belehrung und Unterricht.

Es ist in der menschlichen Natur begründet, daß wir unsere Ansichten und Überzeugungen andern mitteilen. Schon nach antiker Überzeugung war das Lehren notwendiges Merkmal des Wissenden. Und es ist eine im Sprichwort festgehaltene Erfahrung, daß der Mund überfließt von dem, wes das Herz voll ist. Die Wahrheit dieses Wortes erweist sich täglich in der Kinderstubenpraxis. Die stark religiösen Eltern sind wie überfließende Gefäße, die ganz von selbst dazu kommen, ihren Kindern von ihrem religiösen Besitz mitzuteilen. In welchem Umfang und mit welchem Erfolg das geschah, das bezeugen uns manche Jugenderinnerungen und Selbstbiographien der Vergangenheit.

Leider ist heute die Lage in den meisten christlichen Familien nicht mehr so, wie sie früher wohl war. Von vielen Eltern wurde bis in die Gegenwart hinein die religiöse Belehrung und Unterrichtung ihrer Kinder gar nicht mehr als eine ihnen obliegende Pflicht erkannt und erfüllt. Und da, wo es – wenn auch nur ungenügend – geschah, war meistens nur die Mutter, selten oder fast nie der Vater das Organ ihrer Erfüllung. Für beide Tatbestände gibt es zwar Erklärungsgründe, aber beide sind beklagenswert und schwächen die Funktion der Familie als Trägerin des christlichen Geistes.

Die Entwicklung der konfessionellen Schulen, die Erweiterung der pädagogischen Tätigkeit der Kirche, man denke nur an die konfessionellen Jugendvereine, ließ in vielen Eltern die Meinung aufkommen, sie hätten ihrer Erziehungspflicht schon genügt, wenn sie ihre Kinder in die konfessionelle Schule und die kirchlichen Vereinigungen schickten und sie an den für die Kinder bestimmten religiösen und erzieherischen Veranstaltungen teilnehmen ließen. Nach einer weitverbreiteten Anschauung blieb als Entwicklungsstufe ihrer Kinder,

in der die Pflicht der religiösen Erziehung und Unterrichtung nicht andern Erziehungsfaktoren übertragen werden konnte, für die daher auch auf den Eltern die Alleinverantwortung lag, nur die Kleinkinderzeit bis zum sechsten Lebensjahr übrig. Aber in ihr schien vielen Eltern wegen der kindlichen Unreife wenig an religiöser Belehrung möglich. Daher und auch als Pflichtvergessenheit dieser Aufgabe gegenüber geschah allzu oft auch in dieser Entwicklungsperiode des Kindes wenig für sie. Wer als katholischer Lehrer Schulneulinge aufgenommen hat, weiß, wie gering oft die Frucht der religiösen Erziehung und Belehrung der Kleinen im Elternhaus war, wie wenig vielfach diese Sechsjährigen aus katholischem Hause an religiösem Wissen und Können mit in die Schule brachten, wie viele nicht einmal ein Kreuzzeichen machen oder ein Gebetchen ordentlich und mit einigem Verständnis aufsagen konnten, wie manche nur selten oder gar nicht in der Kirche gewesen, überhaupt nur bis in die Vorhöfe eines bescheidenen religiösen Lebens vorgedrungen waren.

Ein zweiter Übelstand war das starke Zurücktreten des Vaters in der religiösen Kindererziehung. Zur Begründung dieses Sachverhaltes könnte man versucht sein zu sagen, daß nach dem Willen der Natur das Kind nicht nur die leibliche, sondern auch die seelische Nahrung von der Mutter erhalten, daß die Mutter vor jedem Tor zu einer neuen Erkenntnis und einem neuen Erlebnis ihres Kindes stehen und daher heute wie ehedem auch die religiösen Erlebnisse und Erkenntnisse vermitteln müsse.

Aber in der Vergangenheit trat der Vater bei der religiösen Erziehung der Kinder doch nicht so sehr in den Hintergrund wie in der Regel heute. Manche Jugenderinnerungen, wie die von Christoph v. Schmid, charakterisieren den Vater nicht selten als wesentlichen Träger des religiösen Lebens innerhalb der Familie und als Faktor in der religiösen Kindererziehung. Eine andere Haltung entspricht auch nicht dem Wesen des christlichen Vaters; denn wahre Vaterschaft ist nicht bloß leibliche, sondern auch geistige Zeugung. Wenn es im Raume der Natur die Sehnsucht des Mannes ist, ein Wesen seiner Art zu zeugen, so erhöht sich dieses Sehnen im Übernatürlichen zum Begehren geistlicher Zeugung. Es geht um die Fortpflanzung der Gottebenbildlichkeit im Menschen, um die Weitergabe des christlichen Geistes.

Die wirtschaftliche Entwicklung und seine beruflichen und außerberuflichen Aufgaben haben den Vater mitveranlaßt, in der religiösen Erziehung seiner Kinder ganz zurückzutreten. Dazu kam er um so leichter, wenn er sah, daß seine Gattin es mit der religiösen Erziehung ernst nahm. Theoretiker der religiösen Erziehung haben diesen Zustand mit seinen schädlichen Folgen für die Persönlichkeitsentfaltung der jungen Generation wie für den Charakter der Volksfrömmigkeit erkannt – und zwar nicht erst in unsern Tagen –, und sie haben versucht, den Vater zum Bewußtsein seiner Vaterpflichten zu führen und ihn für ihre Erfüllung zu schulen.

Gebieterisch wird die Beseitigung beider Mängel in der Gegenwart. Heute können die Eltern ihre religionsunterrichtliche Passivität gegenüber ihren Kin-

dern nicht mehr mit der Überzeugung entschuldigen, daß für die religiöse Erziehung und den religiösen Unterricht anderweitig hinreichend gesorgt sei; vielmehr müssen sie mit der Möglichkeit rechnen, daß sie ungenügend ist, daß *schon das Kind* durch Bekanntschaft mit religionsgegnerischen Anschauungen in innere Konflikte gerät, zu deren positiver Erledigung aus eigener Kraft es noch gar nicht fähig ist.

Und da Frömmigkeit und religiöse Haltung heute mehr denn je einen männlichen Charakter verlangen, muß der Miteinsatz des Vaters in die religiöse Kindererziehung bewirkt werden (siehe u. a. die Schriften von J. Kuckhoff: »Vater« und »Christus und der Mann« (beide Dülmen i. Westf. 1937, Verlag Laumann). Die Notwendigkeit der religiösen Unterrichtung der Kinder durch die Eltern, der sog. Familienkatechese, ist in der familienpädagogischen Literatur der letzten Jahre in steigendem Maße behauptet und begründet worden. Aber ihre wirkliche Durchführung begegnet in der Mehrzahl der Familien doch außerordentlichen Schwierigkeiten. Viele Eltern haben noch gar nicht eingesehen, daß die Familienkatechese eine Forderung der Stunde ist, und vielen fehlt selbst das dazu nötige religöse Wissen und das pädagogische Geschick. Gewiß hat die Kirche Mittel zur Verfügung, um in den Ehegatten das Bewußtsein der Verantwortung für die religiöse Erziehung und Unterweisung ihrer Kinder zu wecken und zu stärken. Es besteht auch die Möglichkeit, die Braut- und Eheleute in Kursen, Einkehrtagen, Exerzitien, Familienwochen für diese Aufgabe zu schulen und sie an geeignete Hilfsliteratur, etwa »Die religiöse Mutterschule. Ein Hausbuch zur religiösen Unterweisung und Führung des Kindes in der Familie«, von M. Schumacher-Köhl (Kevelaer 1937, Verlag Jos. Thum), heranzuführen und sie ihnen zugänglich zu machen. Aber die wirkliche Durchführung der Familienkatechese wird sich, auch wenn Werbung und Schulung Erfolg haben, immer nur in einem größeren oder geringeren Prozentsatz von Familien zeigen.

2. Die Familie als Trägerin christlichen Geistes können wir zweitens unter übernatürlichem Aspekt betrachten. Karl Adam hat dargelegt, daß schon bei der idealen *natürlichen* Ehe und Familie eine Beschränkung auf das Natürliche nicht möglich ist, daß *sie* schon über das bloß Naturhafte und Diesseitige in das Jenseitige hinausweist. Zunächst schon dadurch, daß das Ziel der Ehe, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, nur durch die Mitwirkung Gottes, der die Funktion der Eltern durch die Erschaffung der Kindesseele ergänzt, erreicht wird. Ferner dadurch, daß die Gatten während der Dauer der Ehe auf übernatürliche Gnadenhilfe angewiesen sind, da ohne sie leicht deren sinnlich-leibliche Seite zum Überwuchern kommt, die Ehegatten sich im rein Animalischen verlieren und das in allem Geschlechtlichen steckende Dämonische sich hervorwagt oder sogar beherrschend wird. Auch für die Verwirklichung des der Ein- und Dauerehe zu Grunde liegenden Treuverhältnisses bedürfen die Ehegatten, vielleicht der Mann stärker als die Frau, jenseitiger Gnadenhilfen.

Und endlich bleibt ohne die Hinordnung auf Gott die Ehe auch in anderer

Beziehung ein großes Wagnis, weil sich in ihr der Mensch in einer der Selbstvernichtung nahekommenden Weise mit seinem Personenkern an einen Menschen verliert; es muß daher die Beziehung zu Gott, der Person der Personen, hinzukommen, weil er allein fruchtbar und schöpferisch genug ist, um die Hingabe unserer Person anzunehmen, ohne unser Ich zu töten[1]. Aus der natürlichen Ehe mit der schon von ihr geforderten Hinordnung auf das Jenseitige wurde durch Christus eine Einrichtung übernatürlichen Charakters mittels ihrer Erhebung zum Sakrament. Von Sinn und Bedeutung dieses Sakramentes, das der hl. Thomas neben Taufe, Firmung und Eucharistie zu den vier großen Sakramenten zählt, haben die Gläubigen, oft auch die Eheschließenden selber, nicht die richtige Vorstellung.

Das Hauptziel, das Christus durch die sakramentale Ehe Wirklichkeit werden lassen will, besteht darin, daß die Ehegatten in ihr für das Gottesreich als Werkzeuge Gottes Kinder erzeugen und erziehen, und daß diese zu Trägern christlichen Geistes werden. Familie und Ehe haben in dieser Beziehung eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Priesterstand; beide sollen die christliche Wahrheit weiterreichen, mithelfen, daß die Absicht Gottes verwirklicht wird, die der hl. Augustinus in dem Satz zum Ausdruck bringt: »Deus voluit filios habere similes sibi« – »Gott wollte Söhne haben, die ihm ähnlich sind.«

Bei dem Vergleich der Zielsetzung von Ehe und Priesterweihe ergibt sich sogar, daß die erste in mehr als einer Beziehung Bedingung und Voraussetzung der zweiten ist: Ehe und Familie sind wie Keimzellen des Staates, so auch Zellen der Kirche. Aus der Ehe wächst die junge Kirche, deren Lehrer und Gnadenvermittler in erster Linie der Priester ist. Der von ihm ausgestreute Same findet nur dann günstige Bedingungen zum Keimen und Wachsen, wenn die Eltern den Boden des kindlichen Herzens entsprechend vorbereitet haben und die Bemühungen des Priesters durch ihre Erziehungstätigkeit ergänzen. Ja, nur die Existenz wahrhaft christlicher Familien verbürgt überhaupt das Vorhandensein der erforderlichen Zahl pflichteifriger Priester; »denn echte Priesterberufe reifen selten außerhalb der christlichen Familie«.

Es gehört zum Wesen eines Sakramentes, daß es dem, der es empfängt, die Gnaden gibt, seinen Sinn zu verwirklichen. So öffnet sich denen, die sich vor dem Pfarrer aufrichtigen Sinnes das Jawort geben, eine Schatzkammer sakramentaler Gnaden. Durch das Sakrament der Ehe gewinnen die Eheschließenden nicht nur eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, sondern auch die besondern Gaben, deren die Ehegatten bedürfen, »um die Aufgaben, Zwecke und Pflichten des Ehestandes zu wollen und zu vollbringen«, also auch die Gnade, die eigene Familie zu einer Trägerin christlichen Geistes zu machen.

Die Wirkung eines Sakramentes, die von ihm gespendete Gnadenfülle hängt ab von der Würdigkeit des Empfängers. Alles Bemühen, in den Braut- und Eheleuten die Einsicht in Sinn und Bedeutung von Ehe und Familie zu wecken

[1] K. Adam, Die sakramentale Weihe der Ehe. Freiburg i. Br. 1933.

und zu vertiefen, steht daher mittelbar auch im Dienste der Verwirklichung der Ehe als Trägerin christlichen Geistes.

Dieses Bemühen ist die verschiedensten Wege gegangen. Einzelne geistliche Lehrer haben versucht, in den Braut- und Eheleuten die Einsicht zu wecken, daß die heiligste Dreifaltigkeit in unendlich erhabener Weise eine Familie, die Familie Gottes, darstellt, daß die menschliche Familie ein Abbild, wenn auch ein schwaches und unvollkommenes, der Lebensfülle, der Lebensmitteilung, der Lebensgemeinschaft in Gott ist, daß die Schönheiten, Möglichkeiten und Notwendigkeiten der irdischen Familie in unendlichem Maße gesteigert, die Eigenart der Familie Gottes ahnen und ein wenig verstehen helfen[2].

Natürlich ist es nicht unmöglich, diese Erkenntnisse mit dem nötigen pädagogischen Geschick auch einfachen Menschen zum verstandesmäßigen Begreifen zu bringen, obwohl das auch schon nicht einfach ist. Aber selbst wenn es gelingt, so bedeutet die bloße verstandesmäßige Erfassung dieser Wahrheit für das praktische Leben und für die Gestaltung von Ehe und Familie nicht viel. Bekanntlich wird die Erkenntnis eines Wertes für unser Leben erst dann wirklich fruchtbar, wenn es sich bei dieser Erkenntnis um ein totales Erlebnis handelt und der Wert von der ganzen Persönlichkeit erfaßt wurde. Das setzt aber für unsere Wahrheit die Fähigkeit zu tiefer religiöser Versenkung voraus, die immer nur einzelne besitzen.

Etwas leichter wird erfahrungsgemäß christlichen Ehegatten das Verständnis und Erleben ihrer eigenen Gemeinschaft als eines Abbildes der Gemeinschaft, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht, so daß diese Vorbild und Wirkprinzip ihrer eigenen Ehe und Familie wird, entsprechend dem Pauluswort im Epheserbrief: »Dieses Geheimnis ist groß; ich meine wegen der Beziehung zu Christus und seiner Kirche.« Aber auch für diese Wahrheit bestehen Schwierigkeiten des Verstehens und Erlebens. Dagegen gibt es noch einige andere Auffassungen von Ehe und Familie, die leichter in das Erleben christlicher Ehegatten Eingang finden und trotzdem ihre Auffassung von der Ehe und ihr Sein in ihr stark beeindrucken können:

1. Der Vers aus den Sprüchen Salomonis: »Dominus possedit me in initio viarum suarum – Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege«, wird in der theologischen Literatur mit Vorliebe auf die Mutter Gottes bezogen, aber er hat Geltung für jeden Menschen. Ehe Gott den individuellen Menschen ins Dasein treten läßt, hat er ihn von Ewigkeit her gedacht. Von jedem Menschen hat Gott von Anbeginn eine Idee, die »Idea exemplaris in mente divina praeexistens«. Durch die Zeugung und Erziehung ihrer Kinder helfen also die Eltern einen göttlichen Gedanken, eine göttliche Uridee verwirklichen. Wenn die Eltern diese Vorstellung recht lebendig in sich tragen und sich als Mitarbeiter, Mitschöpfer Gottes fühlen, so werden sie sich doppelt bemühen, daß die heranwachsenden Kinder dem Leitbild entsprechen, das die göttliche Idee von ihnen darstellt.

---

[2] Theodor Hürth, Werkstatt des Lebens. Kolpings-Verlag 1935.

2. Für viele Eltern kann eine religiöse Erhöhung ihrer Ehe und Familie auch in der lebendigen Erfassung des Problems liegen, mit dem wir uns beschäftigen: Wie die Familie Volk und Staat neue Bürger, so liefert die Ehe der Kirche neue Glieder und hilft so die Kirche in der Zeit und dem eigenen Volke sichern. Wie die Eltern für ihre Kinder Träger christlichen Geistes sind, so werden es ihre Kinder für die ihnen nachfolgende Generation sein. Welch große Beglückung liegt für gläubige und fromme Eltern darin, daß ihre Kinder diese ihre Aufgabe erfüllen, also wahre Christusträger sind. Die mystisch begnadete Lucie Christine bringt in ihrem Tagebuch (Düsseldorf 1923) ihre überströmende Freude darüber zum Ausdruck, daß Gott ihr und ihren Kindern diese Gnade gewährte. Eltern, die dieses Glück nicht bei allen Kindern erleben, vielmehr erfahren müssen, daß eins ihrer Kinder vom Glauben abfällt, werden den Schmerz, den ihnen diese unglückliche Entwicklung ihres Kindes bereitet, geduldig ertragen, für ihr Kind aufopfern und im Beten für ihr Kind nicht nachlassen, in dem echt paulinischen Gedanken, daß niemand zu Gott kommt, den der Vater nicht zieht, und in der Überzeugung, daß auch für sie das Wort gilt, das einst ein ehrwürdiger Mund zur hl. Monika, der Mutter des hl. Augustinus, sprach: »Ein Kind so vieler Tränen und Gebete kann nicht verloren gehen.«

Wiederverchristlichung der Familie

Von Oda Schneider

Wie Friedrich Schneider im Vorausgehenden die Frage der christlichen Familie von heute aus der Sicht des Mannes heraus behandelt hat, so möchte ich im Folgenden als Frau zum gleichen Thema Stellung nehmen. Die Erkenntnis, daß es in diesem Bereich wirklich vor allem auf die Frau ankommt, gibt mir die Berechtigung dazu. Wir fühlen das heute wieder stärker; ja, wir wissen es; die Not hat uns zur Besinnung gebracht. Ich bekenne mich im Namen aller meiner Schwestern zur vollsten Verantwortlichkeit für die Wiederverchristlichung der Familie.

»Verchristlichung« soll gesehen werden als Aufrichtung der Herrschaft Christi, des »unsterblichen, unsichtbaren Königs der Ewigkeit« (1 Tim. 1, 17). Mit dem Worte »Wiederverchristlichung« ist ausgesagt, daß diese Herrschaft, mehr oder minder vollkommen, schon einmal aufgerichtet war und von der Herrschaft des unsterblichen Widerpartes, Satan, vorübergehend verdrängt wurde. Wir sehen diese Aussage alsogleich im Geiste illustriert durch das Bild der abendländischen Christenheit des besten Mittelalters und durch das Bild des Neuheidentums, dessen klaffende Zerrissenheit furchtbar geeint ist in der Feindschaft gegen Gott und seine Kirche.

Entsprechend seinem Glauben, daß das durch die Kirche vermittelte übernatürliche Leben auch die natürlichen Anlagen, die durch die Folgen der Erbsünde geschwächt sind, heilt und stärkt (gratia sanans), findet der Christ durch

die »Entchristlichung« drei Werte des Menschentums angegriffen: den Einzelmenschen, die Familie, das Volkstum. Die Apostel der Wiederverchristlichung müssen nun an diese drei Werte mit unterschiedlichen, der Besonderheit jeweils angepaßten Methoden heran, um mit Hilfe der Gnade ihr Ziel nach bester Möglichkeit erreichen zu können. Um das Unterscheiden und Verbinden dieser Methoden geht es hier, und wir werden die Aufgabe um so besser lösen, je praktischer, je unmittelbar anwendbarer wir sie zu fassen vermögen. Die wirksamsten Kräfte zu praktischer Arbeit aber quellen aus dem Felsengrund einer festen Überzeugung, die wiederum klare, theoretisch festzustellende Begriffe zur Voraussetzung hat. Es sei mir daher gestattet, ehe ich nach der besten praktischen Methode zur Wiederverchristlichung der Familie suche, ein kurzes Beweisverfahren vorauszuschicken dafür, daß die Familie kein entbehrliches, relatives, entwicklungsbedingtes Zwischenglied zwischen Individuum und Volk darstellt, sondern einen göttlichen Schöpfungsgedanken von absolutem, bleibendem, dem Menschentum wesentlich einhaftendem Wert.

Mit Übergehung biologischer, soziologischer, ethischer und anderer profanwissenschaftlicher Beweise, die ich nicht beherrsche, wähle ich einen religiösen Beweis, der sich ganz schlicht und einfach auf das Vierte Gebot gründet und in dem Umstand, daß dieses Gebot als ein göttliches gegeben wurde, ein unumstößliches, massives Dokument für die ewigkeitsgültige Bedeutung der Familie sieht.

Aber nicht nur das Wesen der Familie als originaler göttlicher Gedanke wird durch dieses Gebot beleuchtet, sondern auch, was uns hier besonders willkommen sein muß, das Gesetz der Aufrichtung des Königtums Christi, das kein anderes ist als das Gesetz der Liebe.

Im Königreich Christi gilt, wie es Jesus selbst in dem einen größten Gebote formuliert, auf dem das ganze Gesetz und die Propheten ruhen (Matth. 22, 37–40), und wie es Paulus im Römerbrief eingehend erklärt (Röm. 13, 8–10), wirklich kein anderes Gesetz als das der Liebe. Die Zehn Gebote vom Sinai sind ja nur die mächtigen Einzelblöcke, in die das eine große Liebesgebot bei der Katastrophe des Sündenfalles zersprungen ist. Nur die Vollglut der Liebe Christi vermag das Zersprungene wieder in Eins zu schmelzen, und im Geschöpflichen kann nur dort, wo die Vollglut des göttlichen Herzens hindringt, wo also wirklich Christus lebt und herrscht, in den Herzen der Heiligen, die Reihe des zehnfachen »Du sollst« auf die letzte Einfachheit zurückgeführt werden: »Du sollst lieben!« – Uns andern, erbsündlich Geschwächten, nur mangelhaft und zag Liebenden, ist die praktische Erläuterung durch Einzelgebote dringend vonnöten. Doch auch wir sollen es lernen, sie nie anders als »sub specie caritatis«, im Angesichte der Ewigen Liebe, zu betrachten. So wollen wir auch das Vierte Gebot und sein Objekt, die Familie, »sub specie caritatis« betrachten und die Funktionen aufzeigen, die der Familie bei Ausbreitung der Liebe auf Erden, also bei Aufrichtung des Königtums Christi, zugewiesen sind.

Die ersten drei Gebote stellen den einzelnen Menschen als solchen vor Gott

und regeln seine Liebe zu Ihm. Wenn auch nur ein Mensch lebte, fänden sie ihre Anwendung. Die übrigen sieben Gebote stellen den Menschen als Glied der Gemeinschaft vor Gott, sie lehren ihn die Gottesliebe als Nächstenliebe. Für einen ganz einzelnen Menschen hätten sie keine Anwendungsmöglichkeit; er könnte weder töten, noch stehlen, noch falsches Zeugnis geben usw. Das Vierte Gebot nun nimmt zwischen den beiden Gruppen insofern die Stelle eines Übergangs- und Bindegliedes ein, als es einer menschlichen Gemeinschaft nicht in bloßer Nebeneinanderordnung, sondern einer menschlichen Gemeinschaft mit Über- und Unterordnung gilt. Tatsächlich umgreift das Vierte Gebot ja auch alle Beziehungen zur Autorität, nicht nur zur elterlichen; es verpflichtet alle vertikalen Schichtungen der Gesellschaft gegeneinander durch Inkraftsetzung der Autorität, die ja allein als Abglanz göttlicher Autorität sinnvoll und heilsam erscheint. Es lehrt, wie in den vorgesetzten Menschen Gott gesehen und geehrt werden soll.

Da nun im Vierten Gebot aber zunächst zu Familiengliedern gesprochen wird, zeigt es sich, daß alle übrigen Über- und Unterordnungen in der menschlichen Gesellschaft auf die Über- und Unterordnung innerhalb der Familie gegründet ist, die damit als deren Wiege gekennzeichnet erscheint und durch keinen Entwicklungsgang der Menschheit überflüssig werden kann. Ihre Zerstörung muß immer die Zerstörung aller übrigen Unterordnungsverhältnisse nach sich ziehen.

Keimgrund und Lebenspuls der Familie aber ist die Liebe. Wenn das Gebot jede Art von Über- und Unterordnung auf das Vorbild der Familie verpflichtet, so hat es sie zugleich auf die Liebe verpflichtet. Jedes Befehlen und Gehorchen muß auf Liebe gegründet sein; denn Liebe allein strebt aus sich selbst, ohne Zwang, nach Über- und Unterordnung. Es kann aber nur auf Liebe gegründet sein, wenn die Familie als beispielgebende Institution besteht, an der sich alles andere zu orientieren vermag. Der Sprachgebrauch weiß das genau, wenn er den richtig Herrschenden als »väterlich« bezeichnet.

Die Einzelgebote stellen einen großen Erziehungsgang des Menschengeschlechtes dar, die Rückführung zur verratenen und verlorenen Liebe und damit auch zur Freude am Gehorsam, zum Sinn für das Sichunterordnen. Hier hat ja die Erbsünde unmittelbar die Wunde geschlagen.

Es gäbe nun eine Vielfalt von Ansatzpunkten für diese Rückkehr der Liebe in die Beziehung der Menschen untereinander; es gäbe Geschwisterliebe, Freundesliebe, Volks- und Heimatliebe, bräutliche und eheliche Liebe, Liebe zum Kameraden, zum Lehrer, zum Retter oder Heros. Gott aber wählt ganz eindeutig die Kindesliebe zum Einfallstor und Ausgangspunkt für das Eindringen der Liebe in alle Beziehungen. Das kann nicht gleichgültig sein, sondern muß in Seiner Weisheit eine tiefe Begründung haben. Tatsächlich läßt sich eine stärkere göttliche Bejahung des absoluten Wertes, der grundlegenden Bedeutung der Einzelfamilie innerhalb der Volksfamilie nicht denken als die Formulierung des

Vierten Gebotes, das unsern getrübten Augen mit Hilfe der Liebe Gott sichtbar machen will:

»Du sollst Vater und Mutter ehren, auf daß du lange lebest und es dir wohlergehe auf Erden.«

Wie ist alles menschliche Lieben hier an der Wurzel gefaßt! Im engsten Umkreis muß es beginnen; doch in einer Enge, die durch ihr Lebensschaffen zugleich in größte Weite zielt. Dabei ist auch die Liebesrichtung, die das göttliche Gebot innerhalb der Familie hervorhebt, von Bedeutung: die Liebe der Kinder zu den Eltern. Es betont dadurch als Wichtigstes jene Beziehung der Liebe, die nicht durch den bloßen Naturtrieb bedingt ist, sondern der ersten freien Erhebung über den bloßen Naturtrieb, der ersten Bewegung zum Göttlichen hin entspringen muß. Die Liebe der Eltern zur Nachkommenschaft ist naturbedingt; die noch hilflosen Geschöpfe bedürfen ihrer so sehr, daß sie Bedingung für die Arterhaltung ist. Sie findet sich ja auch beim Tiere. Die Liebe der Kinder aber, besonders der nicht mehr pflegebedürftigen, zu den Eltern, besonders den nicht mehr leistungsfähigen, ist in der niederen Natur nicht begründet, ja sie läuft dem tierischen Triebe, der nur auf Erhaltung von Individuum und Gattung gerichtet ist, im Grunde zuwider. Hier muß also die befreiende, veredelnde, alleinseligmachende Erhebung der Liebe entscheidend einsetzen, um in gerader, aufsteigender Linie über die Familie, die Sippe, die Nation hinaus zur Feindesliebe und All-Liebe zu führen. Erst wenn diese erreicht ist, wird das Gebot des Heilandes erfüllt sein, einander zu lieben, wie Er uns geliebt hat; wird sich das Banner Christi, des Königs, wirklich entfaltet haben.

So würde also durch erneuerte Hochschätzung und Einhaltung des Vierten Gebotes (das tatsächlich im Mittelalter mit seinem vollen Schwergewicht in gottgewollter Geltung stand), die Wiederverchristlichung der Familie zustande kommen. Denn das Erblühen ehrfürchtiger Liebe von den Kindern, die unmittelbar angeredet sind, zu den Eltern empor setzt eine rechte Wachstumsatmosphäre dafür voraus, die nur aus wahrer bräutlicher und ehelicher Liebe, nur aus der Untrennbarkeit der Verbindung, aus der Pflichterfüllung seitens der Eltern, aus der Einigkeit unter den Geschwistern geboren werden kann, dann aber auch die rechte Eingliederung in Volks- und Heimatliebe zur Folge hat.

Beachten wir nochmals die Stellung des Vierten Gebotes in der Reihenfolge des Dekalogs: an »Vater und Mutter«, die von ihren Kindern geehrt werden sollen, sind schon die ersten drei Gebote ergangen; es besteht also die Voraussetzung, daß sie diese Gebote erfüllen. Nur ihr eigenes, ehrfürchtiges Gehorchen gegen Gott wird das ehrfürchtige Gehorchen ihrer Kinder zu wecken vermögen. – Ehrfurcht: das bedeutet eine Furcht, die durch Liebe frei gemacht und veredelt wurde. Furcht gleicht einem Stein, der hinabfällt, Ehrfurcht einer Blume, die emporwächst. Ja, Ehrfurcht ist eine große Bewegung von unten hinauf, die im Geiste entspringt, mit dem Herzen aber durchgeführt wird. Wer tiefer steht, hat größeren Spielraum für die Ehrfurcht. Im freiwillig Untergeordnetsein liegt der ergiebigste Quellgrund für die Ehrfurcht. Nun haben wir als Besonderheit

der bestimmten Gemeinschaftsstruktur, die wir Familie nennen, das Über- und Untergeordnetsein erkannt: die Frau ist, aus tiefster Weisheit des Schöpfers, dem Manne als gleichwertig dennoch untergeordnet. In der Frau also muß die gottgerichtete Bewegung der Ehrfurcht, in die die Kinder mit hineingehoben werden sollen, ihren Ursprung haben. Dann aber liegt es wahrhaftig an der Frau, die Wiederaufrichtung des Thrones Christi in der Familie praktisch anzufangen. Ja, es liegt in erster Linie an uns, es liegt daran, ob wir den Beruf der Frau, den Mutterberuf, ob wir das Priestertum der Frau, das heimliche, nichtamtliche, marianische Priestertum ausüben wollen; ob wir den Vorrang einnehmen wollen, der uns zusteht, den Vorrang der Liebe (vergleiche das päpstliche Rundschreiben »Casti conubii«), aber den Vorrang der Liebe allein, unbeschränkt und unbedingt, ohne Nebenforderungen. Wollen wir das, so wird die Familie wieder christlich werden. Wollen wir das nicht, so sind Schäden und Gefahr nicht abzusehen. Denn mit der Mutter steht und fällt das Wachstum und die Heiligung alles jungen Lebens.

Um es nun endlich ganz von der praktischen Seite anzufassen: es geht um die Marienförmigkeit der Frau; Marienförmigkeit in der Bejahung des Dienstes, in der Bejahung des Leidens, in der Bejahung der großen Zuversicht.

In aller Ewigkeit wird Christus nicht anders in die Welt geboren als durch Maria. Also kann auch keine Macht der Welt in der Familie das Königtum Christi grundlegen als nur die marianische Frau, auf daß der Mann es als Hausvater priesterlich vollende.

Es braucht schon marianischen Geist, um den Begriff des »Königtums Christi« ganz recht zu fassen. Königtum, das klingt unserer Machtgier sehr angenehm ins Ohr; aber Königtum Christi, das bedeutet erst einmal nicht herrschen, sondern dienen. Nur in einer liebeleeren Welt konnte die Frau, mit ihrer Schuld und ohne sie, in eine so schwere Krise gegen ihre Einordnung als Unterordnung kommen, in eine so harte Empörung gegen ihre eigenste Haltung der Magdlichkeit.

Wer der Frau die wahre innere Würde des Dienens als Ausdruck der Liebe, seinen edlen Sinn, ja, seine stille, köstliche Macht klarzumachen vermag, der heilt sie von einer schweren Krankheit, löst sie aus einer bitteren Verkrampfung, an der sie selbst am allermeisten leidet. Es mag auch kein geringerer als göttlicher Geist sein, der in unsern Tagen Künderinnen des voll erkannten, voll bejahten Magdtums der Frau im Gefolge Mariens erweckte. Wie ein Frühling bricht nach dem Winter unseres Irrtums die Lehre auf von unserer Gleichwertigkeit und Andersartigkeit dem Manne gegenüber, von der Bedeutung des Verborgen- und Verhülltseins, von der Nähe zum Geheimnis, von der Tiefenlagerung des Frauenwesens als dem tragenden Fundament der Menschheit, von der Unterordnung der daseinsbegründenden Frau unter den seinsformenden Mann. Ich weise nur kurz hin auf die »Seinsrhythmik« der Sr. Thoma Angelica Walter, auf die »Ewige Frau« der Gertrud von Le Fort, auf die Romane der

Sigrid Undset, namentlich auf »Ida Elisabeth«, als auf die glücklichsten Leistungen begnadeter Frauen zur Überwindung des Wahnes der Emanzipation[1]. Die beste Überwindung in jeder Einzelseele wird freilich immer durch die Liebe geleistet werden: irdische und himmlische Liebe. Einer wahrhaft liebenden Frau ist die Einordnung als Unterordnung kein Problem mehr. Sie legt in der Familie den festen Grund zum Königtum Christi durch ihr gottbezogenes, selbstvergessenes, liebemehrendes Dienen, das dem Manne Vorbild wird für seine Haltung gegen Gott und den Kindern Wurzelgrund für Ehrfurcht und Gehorsam.

Auf diesem Grund richtet nun die Frau das Hoheitszeichen unseres Königs auf, das Kreuz. Dem Kreuz zunächst steht heute wie je die Mutter. Das Kreuz aber ist der Thron Christi des Königs! – Auch wenn wir heute in berechtigter Teilnahme am Triumph des Erlösers die »Crux gemmata« über die Altäre hängen und den am Kreuze schwebenden, verklärten Gottesleib mit dem Diadem des Sieges krönen, so dürfen wir doch keinen Augenblick vergessen, daß er »per passionem et Crucem ad resurrectionis gloriam« gelangt ist. Solange wir hier auf Erden kämpfen, leiden und erliegen ist unser eigenster Christus-König der mit der Dornenkrone, der mit dem wundenübersäten Leib, der Dürstende, der Sterbende, der mit dem aufgerissenen, bis auf den letzten Tropfen verbluteten Herzen! Der Hochgesang Seiner Liebe ist das Leid.

Leid! Die Natur bäumt sich auf gegen das Leid. Gott hat sie zur Freude erschaffen, und erst durch Schuld hat sie das Leid erfahren. Das Geschöpf, herrlich ausgestattet, reckte sich über sich selbst hinaus und wollte freventlich wie Gott sein. Es hat durch diesen Hochmut nicht nur Gott verleugnet, sondern auch die eigene geschöpfliche Natur. Das schlug ihr die Wunde. Aus der Wunde brach das Leid.

Die Frau, den Mann verführend, war schuldiger als er. Deshalb lastet das Geschick schwerer auf Eva und ihren Töchtern als auf Adam und seinen Söhnen. Das Leid ist der Natur des Weibes tiefer einverwoben als der des Mannes. Sie kann sich gar nicht entfalten als im Bunde mit Leid und Schmerz. Unentrinnbar wuchert es auf ihren Wegen. Die weibliche Natur entfaltet sich nicht anders als in der Mutterschaft. Nirgends aber wohnen Leid und Glück so nah beisammen. Darf die Frau Kinder gebären, so muß sie durch den Schmerz hindurch. Bleiben ihr Kinder versagt, so trägt sie ihr Geschick als eine verborgene Wunde in sich, an der sie heimlich und vergeblich leiden muß, bis ihre unerlöste Mütterlichkeit einen Ausweg findet im Mit-Leiden-Dürfen am Leiden anderer Mütter.

Jungfräulichkeit, die sich das leibliche Mutterseln aus gottbezogenen Gründen versagt, ist zum allerwenigsten ein Ausweg aus dem Leid; denn sie ist kein Zurückweichen vor der Mutterschaft. Im Gegenteil: die wahrhaft Jungfräuliche

[1] Sr. Thoma Angelica Walter vom armen Kinde Jesu, Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. Freiburg i. Br. 1932, Herder & Co. – Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau. Von Gertrud von Le Fort. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München. – Vgl. hierzu auch der Verfasserin: Vom Priestertum der Frau. Seelsorger-Verlag, Wien, 2. Auflage.

hat nur das seelische Leid des Mutterseins für sich erwählt, nur das Sorgen und Sich-Verbrauchen im Dienste anderer, und auf das Glück des Mutterseins verzichtet: auf die Liebe des Gatten, die Wärme des Heimes, das zärtliche Wiegen der eigenen Leibesfrucht.

Es gibt für die Frau keinen legalen Umweg um das Leid, nur einen Schleichpfad daran vorbei, und der führt über die Verkümmerung ihrer Natur zum Untergang des ihr anvertrauten Gutes, der Familie. Wo an Stelle der Leidenskraft die Leidensscheu überhandnimmt, wo Mädchen oder Frau ihr Genügen daran finden oder ihr Ziel darin sehen, auf die Enge des eigenen Ich begrenzt so schmerzlos und genußreich wie nur möglich zu leben, da ist ein volles Weibtum schon der Natur nach nicht mehr gegeben; schon gar aber ist seine heilige Kraft erlahmt, die ihren segensreichen Ursprung in dem Drange hat, mit allen Kräften lieben zu dürfen, auch um den Preis von Leid und Opfer.

Mutterſein heißt leiden. Die echte Mutter empört sich nicht dagegen. Ja, sie ist die erste, die aus ihrem Mutterſein heraus das Leid zu bejahen und darin zu überwinden vermag. Aus ihrer natürlichen Leidensnähe wird sie in der Familie die Lehrmeisterin für die tiefchristliche Kunst der Leidüberwindung.

Leid wird überwunden von der Liebe her. Liebe führt ins Leid hinein, aber sie führt auch aus dem Leid heraus; denn sie ist stärker als das Leid. Die Mutter weiß es, wenn sie die Beschwerden der Schwangerschaft und die Wehen der Geburt erleidet; sie hofft jenseits dessen auf das neue Leben, auf das wärmste Glück. Dieses ihr Wissen und Hoffen führt sie als erste an die Ahnung heran, daß alles und jedes vergängliche Leid, wenn es nur recht gelitten wird, solchen Wehen vergleichbar ist, jenseits deren neues, glückliches Leben erblühen will. So erkennt die Mutter das Leid als Kaufpreis für Seligkeit. Nicht schon an sich ist das Leid so zu werten. Anfangs war es nichts als Makel, als Strafe für die Sünde. Es war gottfremd und seinsfremd durch und durch. Hier aber setzt geheimnisvoll die abgründig erbarmende Erlösertat ein. Der verzeihende Gott löscht nicht das Leid aus seiner Schöpfung wieder aus. Er tut mehr. Er nimmt es auf sich und leidet es durch bis auf die Neige und bricht es in seinen Tiefen auf in den Triumph der österlichen Leidbezwingung.

Wir sagten: die Frau als Mutter ist es, die sich schon von Natur aus ganz dicht an das Geheimnis des Leides heranzutasten vermag. Zur vollen Bejahung des Leides aber kommt ein Mensch nie durch seine bloße, aus sich immer leidensscheue Natur. Gottes Gnade muß helfen. Die heidnische Mutter Niobe, versteint am überlebensgroßen Schmerz; die christliche Mutter heiligt sich an ihm in der Nachfolge der Mutter Christi als Schmerzensmutter unter dem Kreuze. – Als der Gemarterte am Kreuze den Mund auftut und betet: »Vater, verzeih, denn sie wissen nicht, was sie tun«, da widerspricht die Gemarterte unterm Kreuze, die Mutter, mit keinem Hauche ihres Atems dieser göttlichen Milde, obwohl sie nichts als gräßliches Unrecht erkennen kann; sie stimmt vielmehr in vollem Zusammenklange der Seelen in das Wort des größten Erbarmens ein: »Ja, Vater, verzeih'.« Es ist die Hingabe an das Unbegreifliche,

das Zerstörende, an das letzte Leid. Darin liegt die eigenste Stärke der Frau, der marianischen Frau. Das Vorbild Mariens hat gleich seine Kraft geübt; denn mit ihr standen sie ja scharenweise um das Todesholz, scheu und mutig zugleich, und sie wichen nicht. Durch ihren »Vorrang der Liebe« weiß die Frau: es hat einen heimlichen Sinn, fremdes Leid wie eigenes Leid still mitzuleiden, auch wenn man nicht helfen kann. Die Tat vollführt der Mann. Er ist es, der erlöst. Doch seiner Tat zunächst, sie hütend und begreifend und mit dem Weihrauch ihrer Liebe leise umwölkend, steht die Frau.

So hat Maria, die als Mutter herbstes Leid bis in sein Letztes gottverbunden durchgelitten hat, die natürliche Leidenskraft erhöht zur übernatürlichen Leidensgnade.

In der christlichen Familie muß man um diese Leidensgnade wissen. Sie wird wachsen, je nachdem die Frau zu leiden weiß. Durch den Geist der Leidensgnade wird jene Leidensscheu bezwungen, die heidnisch ist und so viel Schuld trägt an der Flucht vor dem Kinde, die nichts als eine Flucht vor der Liebe ist. Wer aber vor der Liebe flieht, der flieht vor dem Banner Christi des Königs und zerstört den Nerv der Familie.

Liebe ist Leidbezwingung. Liebe ist das Ja der großen Zuversicht. Die christliche Familie ist eine Familie von Erlösten. Christus hat nicht erlöst vom Leide, sondern durch das Leid. Der Erlöste muß felsenfest wissen um dieses Hindurch. Jenseits der bittersten zeitlichen Sorge und Qual muß ihm groß und tröstlich die Ewigkeit aufwärtsragen, die allein das wahre Maß für Schmerz und Freude ist. Ein Morgenrot der Himmelsseligkeit muß bis in die dunkelsten Nächte der Erlösten leuchten. Dieses Leuchten muß die Frau und Mutter der Familie widerstrahlen wie der Mond unserer Erde das Sonnenlicht. Sie muß die Not zur Schule des Betens machen, den Tod zur Schule des Glaubens. Sie muß die große, klare Zuversicht Mariens im Herzen tragen und den Aufblick des Vertrauens nie verlernen, sei er noch so weh und stumm. Aber auch der kleinen, zähen Mühsal des Alltags mit den Verdrießlichkeiten, die der Frauen eigenstes Kreuz bedeuten, darf ihr christlicher Geist nicht in Vergrämung unterliegen. Das Lichtlein muß brennen bleiben! Non exstinguetur in nocte lucerna eius (Prov. 31, 18). Eine mißmutige Hausfrau ist kein Abbild Mariens und gefährdet das Christentum der Ihren in ganz erheblicher Weise. Pax et gaudium! Friede und Freude müssen von ihr ausgehen, damit der Mann seine Heimstatt liebe und die Jugend in ihrer Nähe gedeihe. Maria auf der Hochzeit zu Kana, die sich Mitfreuende, Mitsorgende, Mithoffende, die mit der Kraft der großen Zuversicht zu raten weiß, wo keiner mehr sich auskennt: »Tut, was Er euch sagt«, das ist das Vorbild für die Frau als Trostengel in der christlichen Familie.

Fassen wir zusammen und ziehen wir einen klaren, einprägsamen Schluß: der mit allen Waffen und größtem Eifer zu führende Kampf gegen das wirtschaftliche Elend, an dem ungezählte Familien kranken und sterben, ihre wirtschaftliche Besserstellung, das sind unerläßliche und mit allen guten Mitteln

anzustrebende Vorarbeiten und Mitarbeiten zur Verchristlichung der Familie; damit ist aber nicht die Verchristlichung selbst erreicht. Die gleicht einem innerlichen Gesundungsprozeß, der vom Herzen der Familie ausgehen muß, von der Frau. Ist die Frau als Frau und Mutter christlich und nicht heidnisch, weiß sie zu dienen und zu hoffen, so wird auch der Vater als Vater christlich werden, das Kind als Kind, die ganze Familie als Familie, und die Herrschaft Christi des Königs ist in ihr aufgerichtet, das Ziel ist erreicht.

Ich bin mir nun bewußt, die praktischen Möglichkeiten, dieses Ziel zu erreichen, keineswegs allseitig aufgezeigt, sondern, im Gegenteil, die Frage nur von einer Seite, nur von meiner Seite angefaßt zu haben. So habe ich keine erschöpfende Lösung gebracht. Ich bitte, mir das zu verzeihen. Vielleicht ist es nicht nur nachteilig, wenn man zu seinem Thema die innere Distanz eines Referenten nicht gewinnen kann, weil es einem zu sehr auf der Seele brennt. Wenn ich über das ergreifende Thema der Wiederverchristlichung der Familie schreiben soll, so werde ich nicht suchen, das zu sagen, was ein Theologe oder Soziologe viel besser sagen kann; sondern ich werde den Anlaß benützen, um das zu sagen, was nur eine Frau sagen kann, aus ihrer Andersartigkeit, auf ihre Weise, als ihr Erlebnis, als ihre Überzeugung, als ihre Bitte, die sie mit aller Wärme an die Leser bringen möchte. Wenn daraus keine Übersicht gewonnen werden kann, so doch vielleicht ein Impuls!

Norwegen als Sekten- und Gruppenland

Von Wilhelm Kohlen S. J.

Es ist stets von Reiz, die religiösen Strömungen und Entwicklungen in einem Lande zu verfolgen und aus der Vergangenheit Vorausahnungen oder gar Vorausfagen für die Zukunft zu finden. Daß wir uns gerade Norwegen in diesem Aufsatz als Gegenstand der Untersuchung wählten, hat seinen doppelten Grund:

Einmal nimmt das kleine Norwegen im Geistesleben Europas eine Stellung ein, die weit über seine räumliche und zahlenmäßige Wirklichkeit hinausreicht. Diese Bedeutung muß sich auch im Religiösen finden. Ferner gilt Norwegen heute als das typische Sekten- und Gruppenland, in dem man diese Erscheinungsformen am leichtesten studieren könne. Natürlich soll, wenn wir hier von Sekten reden, dieses Wort jedes verletzenden Untertons entkleidet sein. Zu heilig ist dafür alles Ringen der Menschen um Gott. Wir rühren ferner nicht die Wahrheitsfrage an. Wir meinen also mit dem Worte »Sekten« nicht »religiöse Parteien außerhalb der rechtmäßigen Kirchengemeinschaft«. Wir stellen nur die Tatsachenfrage. Wir verstehen unter Sekten »religiöse Parteien außerhalb der herrschenden Kirchengemeinschaft«. Im Gegensatz zu den Sekten sind Gruppen »religiöse Parteien oder Bewegungen innerhalb der herrschenden (nicht: der rechtmäßigen) Kirchengemeinschaft«.

Ist Norwegen im Sinne dieser Begriffsbestimmung Sekten- und Gruppenland?[1] Für die Vereinigten Staaten würde jedermann die Frage ohne weiteres bejahen. Ihre Statistiken führen eine beredte Sprache. Davon erzählt ihre Geschichte. Dahin führte ihr Freiheitsbegriff, der sich trotz der anfänglichen Unduldsamkeit der eingewanderten englischen Puritaner auch im Religiösen durchsetzte. Von Amerika flutete das Sektenwesen wiederum nach dem alten Europa zurück. Es ist z. B. kein Zufall, daß gerade die betriebsamsten norwegischen Sekten von Amerika nach Norwegen kamen. Ist aber Norwegen selber von sich aus Sekten- und Gruppenland zu nennen?

Die herrschende Kirchengemeinschaft in Norwegen ist die lutherische Staatskirche oder »Volkskirche«, wie ihre Anhänger bzw. Träger sie heute aus vielen Gründen lieber nennen. Sie umfaßt von den 2,8 Millionen Einwohnern des Nordlandes etwa 97%. Es gibt rund 70000 sogenannte Dissenters (darunter die etwa 2400 Katholiken), die der Volkskirche nicht oder nicht mehr angehören. Freilich die Zahl allein tut es nicht. Der Aktivismus ist sicherlich auf seiten der Sekten. Aber davon abgesehen, das Problem liegt tiefer; und seine Auflösung ist schwieriger, als es den Anschein hat. Es geht ja nicht so sehr um die äußere Abspaltung von der Kirche, die möglicherweise aus nichtreligiösen Gründen mit nichtreligiösen Mitteln verhindert werden kann. Es geht um den sektiererischen Geist, d. h. um die innere Loslösung von der herrschenden Kirchengemeinschaft. Unsere Frage: Ist Norwegen Sekten- oder Gruppenland? läßt sich in diesem Sinne etwa so formulieren: Überwiegen in der Volkskirche die zentrifugalen oder die zentripetalen Kräfte? oder: Liegen die Kraftpole des norwegischen Christentums innerhalb oder außerhalb der Volkskirche?

---

[1] Friedrich Siegmund Schultze gibt im Verlag von Leopold Klotz, Leipzig, eine Monographienreihe heraus: »Ecclesia – eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen.« Das Werk wird nach den Ankündigungen in etwa 60 Einzelheften von je 5 bis 10 Bogen Umfang erscheinen, die wiederum in 12 Bände zusammengefaßt werden sollen. Bisher liegen vor:

Von Band I: Die Britischen Länder: Die Kirche von England.
Von Band II: Die Skandinavischen Länder: Die Kirche von Schweden; Die Kirche von Norwegen; Die Kirche von Dänemark; Die Kirche von Island.
Von Band III: Die mitteleuropäischen Länder: Die evangelischen Kirchen der Niederlande; Die evangelischen Kirchen der Schweiz; Die altkatholische Kirche.
Von Band IV: Deutschsprachige Länder: Die evangelische Kirche in Österreich.

Als Sammelwerk der verschiedenartigen Denominationen des Christentums weist »Ecclesia« natürlich zahlreiche Unausgeglichenheiten auf. Davon abgesehen wird nicht nur der Katholik von seinem weltanschaulichen Standpunkt aus manches anders sehen. Auch die Vertreter der Einzelströmungen im Weltprotestantismus werden nicht selten liebgewordenes Gedankengut und altgewohnte Gedankenfassungen vermissen. Gleichwohl verrät das Werk sittlichen Ernst, hohes Verantwortungsgefühl und den Willen zu unbedingter Aufrichtigkeit.

Aus den bisher erschienenen Teilen stellen die Skandinavischen Länder bereits ein gewisses Ganzes dar (obwohl die Darstellung »Finnland« noch nicht erschienen ist). Wir wollen hier nur zu einer Norwegischen Frage Stellung nehmen, die freilich doch wieder alle nordischen Länder angeht und in den behandelten Einzelfragen jedesmal mitanklingt.

Da man das, was ist, am besten versteht aus dem, was geworden ist, soll die Geschichte Antwort geben. Sie kann auch das, was wird, vorausahnen helfen.

I. Wie ist Norwegen Sekten- und Gruppenland geworden? In dieser Frage steckt die Vorfrage: Wie ist Norwegen überhaupt christlich geworden? Bis zum Jahre 1000 waren alle Versuche, die Norweger und ihre Stammesfürsten zum Christentum zu bekehren, umsonst gewesen. Was in 250 Jahren nicht gelungen war, erzwang Olaf Tryggvasson um das Jahr 1000 mit Gewalt. Niemand wird heute diese Gewalt in Sachen des Gewissens gutheißen. Aber es war gleichwohl eine Gewalt, die die kriegerischen Nordmänner verstanden. Der weiße Christ hatte sich den alten Stammesgöttern schlechthin überlegen gezeigt. Nach germanischen Begriffen war nämlich der Kampf der Heerhaufen ein Zweikampf ihrer Gottheiten. Er hatte geendet nach fairem Waffengang mit einem eindeutigen Sieg des Christengottes. In einer eigenartigen Verquickung von Glaubensdingen mit politischen Überlegungen sank mit der Herrlichkeit der einzelnen Stammesgötter auch die Selbständigkeit der Stammeshäuptlinge in den Staub. Und mit dem Aufstieg des einen Christengottes erstand als neues politisches Schicksal die Einheit des Großreiches. Zwar versuchten die Unterlegenen das Kriegsglück und damit das Schicksal der alten Götter wie gleichzeitig das ihrer Stammesmacht zu wenden. Sie schlossen deshalb ein Bündnis mit den landfremden Dänen gegen den eigenen König. Aber der hl. Magnus, der Sohn des besiegten Königs Olaf Haraldson, rettete die religiöse und politische Einheit des nordischen Reiches. Fast zu stürmisch vollzog sich nunmehr der Aufstieg von Reich und Reichskirche. Schon nach 100 Jahren (um 1150) beherrschte oder beeinflußte Norwegen praktisch die Nordspitze von Schottland, die Hebriden, Orkneyinseln, Shetlandinseln, Farrörinseln, Island, Grönland. Der einheitliche Glaube legte sich so fest um das Reich, als ob es nie mehr auseinanderbrechen könnte. Und doch, das Unfaßbare geschah: es brachen Reich und Reichskirche auseinander und zerbrachen in sich. Wie es kam und kommen mußte, lehrt wiederum die Geschichte.

II. In der Geschichte des christlichen Norwegen lassen sich drei Abschnitte unterscheiden:

1. die katholische Zeit bis 1537,
2. die Periode des ausgeprägten Luthertums bis 1814,
3. das Jahrhundert der religiösen Entfremdung und Zersetzung bis 1918.

Diesen Zeitabschnitten laufen drei politische ziemlich parallel:

1. die nationale Selbständigkeit,
2. die dänische Vorherrschaft,
3. die Unabhängigkeit seit 1814 und besonders seit 1905.

1. Genau 100 Jahre hatte das Christentum gebraucht, um sich in Norwegen siegreich durchzusetzen. 400 Jahre, die Übergangszeiten abgerechnet, bestand seine katholische Form. In diesen vier Jahrhunderten hören wir wenig von Ab-

spaltungen der herrschenden katholischen Kirchengemeinschaft. Nicht als ob es an fördernden Kräften dafür gefehlt hätte! Der Gedanke, zu einer religiösen Auslese zu gehören, übt schon auf jeden religiös veranlagten Menschen einen gewissen Reiz aus. Dieser Gedanke fand aber im Charakter des nordischen Landes und Menschenschlages Auftrieb. Das Land am Meer ist von bis zu 200 km langen Fjorden zerrissen. Die einzelnen Fjorde hinwiederum sind durch Hochgebirge geschieden, die an 2000 m unmittelbar aus dem Wasser aufsteigen. Ein reger gemeinschaftsbildender Verkehr ist fast unmöglich. Gleiches gilt aus andersartigen Gründen von den Binnentälern. Sie verlaufen in der Nordsüdrichtung und sind durch unwegsame Hochebenen oder Fjelle voneinander geschieden. Auch heute noch verbinden nur wenige Straßen oder Eisenbahnen diese Längstäler untereinander. Der technisch hervorragende Wegebau und ein reger Schiffsverkehr haben die Verkehrsschwierigkeiten wohl gemildert, aber nicht behoben. Die zweite einer Sektenbewegung günstige Größe ist der norwegische Mensch selber. Er ist in ein Klima hineingestellt, das aus Nacht und Sturm, aus Nebel, Regen und Schnee zusammengewoben wird. Man sagt wohl im Scherz und doch halb im Ernst: »Norwegen hat neun Monate Winter und drei Monate keinen Sommer.« Ferner sieht der Mensch sich Naturgewalten gegenüber, die ihn in ihrem gigantischen Ausmaß fast erdrücken: Felsen und Meer. In einer solchen »Hexenküche« brauen sich Spuk und Aberglauben fast naturnotwendig zusammen. Nebelkönige, Trollen, Wassergeister ... treiben ihr Unwesen um das einsame Gehöft. Als ausgesprochener Einzelgänger kennt der Norweger nur Streusiedlungen. Die wenigen Städte spielen beinahe bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts keine bedeutende Rolle. Gerade einem Gebilde wie der katholischen Kirche, die den übernatürlichen Gemeinschaftsgedanken lebendig darstellt und predigt, hätten diese Schwierigkeiten außerordentlich gefährlich werden können. Gleichwohl hören wir in ihrer Geschichte kaum etwas von Abspaltungen. Mancherlei Gründe ließen sich dafür anführen. Einige wenige wollen wir herausstellen. Die katholische Kirche pflegte auf allen Gebieten des menschlichen Lebens den Gemeinschaftsgedanken: den religiösen wie auch den nationalen. Sie wirkte mit, daß Trondheim oder Nidaros, die Stadt ungefähr in der Landesmitte, das norwegische Jerusalem wurde: Königs- und Priesterstadt. Symbol dessen sind noch heute die zwei Hauptstraßen der Stadt: die Konnings- und die Monkegade, die wie ein riesiges Kreuz die Stadt aufteilen. Als Hauptstadt war der Platz um so günstiger gewählt, als neben der ungewöhnlichen Fruchtbarkeit des Bodens das Trondheimer Volk selber die Westfalen oder Niedersachsen des Nordens sind und einen vorzüglichen »Herzpanzer« abgeben können. Der »Hagen von Tronje« der Sage soll der Haakon von Trondjem gewesen sein. Olaf der Heilige als geschichtliche Persönlichkeit war Edelfrucht dieses Menschenschlages. Eine lebenskräftige Hierarchie spann von Trondheim ihre Fäden. Schon um 1150 wurde es Metropolitansitz, dem in Norwegen selber die Bistümer Bergen, Stavanger, Oslo, Hamar und draußen zwei weitere in Island, eins auf den Färöer-, eins auf den Ornkneyinseln, eins auf

den Hebriden und endlich eins auf Grönland unterstanden. Metropolitankirche war der herrliche St.-Olafs-Dom, der von König Olaf Kyrre im romanischen Stil begonnen und um 1300 im gotisch-normannischen Stil vollendet wurde. Daß er auf das Volk wie eine Offenbarung des Ewigen wirkte und wie ein Weltwunder die Leute in Scharen nach Trondheim lockte, hat Sigrid Undset in »Kristin Lavranstochter« packend nacherzählt. Er war aber auch in jeder Hinsicht ein Meisterwerk. Die ganze Heilsgeschichte ist an ihm abzulesen. Allein die Westfront zählt 57 überlebensgroße Plastiken. Er ist Bilder-Bibel und Bilder-Katechismus in Stein. Wie man im Alten Bunde regelmäßig nach Jerusalem wallfahrtete, so kamen Norweger und Fremde von weither nach Nidaros, um im St.-Olafs-Dom die Festliturgien mitzufeiern und das bunte Kirchweih- oder Jahrmarktstreiben um den Dom herum anzustaunen. Die Anreise der Wallfahrer suchte man dadurch zu erleichtern, daß man »Seligwege«, d. h. Pilgerwege, in Richtung nach Nidaros baute, daß man ferner an diesen Zufahrtsstraßen »Selighäuser«, d. h. unentgeltliche Pilgerherbergen, erstehen ließ, daß man an den Fjorden, Seen und Flüssen (Elven) »Seligschiffe«, d. h. unentgeltliche Fähren und Überfahrten, einrichtete usw. Ihren merkwürdigen Namen »Saeluhus«, »Saelufhip«, »Saeluvey« verdanken diese Werke der Barmherzigkeit den Ablässen, die ihren Stiftern und Erbauern dafür verliehen wurden. Kulturfördernd und werteschaffend wirkte sich also der im heutigen Norwegen unverstandene und verkannte Ablaß aus. Man sorgte natürlich auch weitgehend für kleinere Kirchen im Lande. Sie wußten sich geschickt der Anlage der norwegischen Streusiedlungen anzupassen. Es waren meistens die berühmten Stabkirchen, die man unmittelbar am Meeresstrand aufbaute, und zwar so planvoll, daß auch die entferntesten Pfarrkinder sie in einer Durchschnittsfahrt von wenigen Stunden erreichen konnten. In den Binnentälern waren die Kapellen im ungünstigsten Falle mit zwei bis drei Stunden Fußweges zu erreichen. Aber die Kirche stieß auch in den profanen Lebensraum des Volkes vor und entprofanisierte ihn durch zahllose Weihen und Segnungen. Sie veranstaltete eine, freilich damals noch unvollständige, norwegische Bibelübersetzung. Sie machte das Volk mit wunderlieblichen Heiligenlegenden, z. B. St. Sunnivas von der Insel der Seligen (saelö), St. Halvards, des Schirmers der verfolgten Unschuld, St. Swithuns, des Angelsachsen ..., bekannt. Bis ins Heiligtum der Familiensippe drang sie ein mit ihrem prächtigen religiösen Brauchtum, dessen fröhliche und lebenszugewandte Art sich teilweise bis heute erhalten hat.

Entscheidend für Bestand einer Gemeinschaft ist das Formprinzip dieser Gemeinschaft. Formprinzip des mittelalterlichen Staates ist aber das Königtum. So war es natürlich auch in Norwegen. Darum wandte die Kirche der Pflege der Königsidee und ihren lebendigen Trägern ihre Sorge zu. Es waren zunächst sittlich-religiöse, nicht politische Gründe, von denen sie sich dabei leiten ließ. Der König war nach ihrer Auffassung »auf den Leuchter gestellt«. Sie sah in ihm den ersten Lehensmann Gottes, wie jeder Mensch für seinen Wirkungskreis Gott verhaftet ist. Die Krone erhielt er von Gott zur Leihe, wie jedweder Mensch

Hab und Gut von Gott zur Leihe besitzt und ihm einmal darüber Rede stehen muß. Die norwegische Krone war insofern eine Leihe eigener Art, als der König sie in einer mystischen Gedankenkonstruktion durch die Hände von St. Olaf von Gott entgegennahm. Als Gottes Gnadengabe und St. Olafs Erbe durfte sie natürlich nicht in unwürdige Hände geraten. Darum brachte Bischof Eystein das heilsame Thronfolgegesetz von 1163 zustande, demzufolge nur der älteste eheliche Sohn des jeweiligen Königs die Krone erben durfte. Dieses Gesetz hätte ein tödlicher Schlag für die endlosen Bürgerkriege werden können. Aber es gelang nicht, ihm die volle Geltung zu verschaffen.

Das Ergebnis der volkserzieherischen Arbeit der Kirche in Norwegen läßt sich etwa so zusammenfassen: Sie hatte mit den natürlichen sektiererischen Anlagen des Menschen überhaupt wie des Norwegers im besondern zu kämpfen. Sie schuf aber ein national-christliches Gemeinschaftsbewußtsein und dadurch die nationale und kirchliche Einheit als politischen Machtblock. Freilich trug dieses Gemeinschaftsbewußtsein seine Spannungen an sich. Aber trotz mancher Auseinandersetzungen zwischen Königsmacht und Priestertum, trotz der die Einheit immer wieder gefährdenden Thronstreitigkeiten, in welche auch die Bischöfe hineingezogen wurden, trotz der zahllosen Aufstände des Adels, zum Teil unter geistlicher Führung, durfte man im »Lehen von Gott und St. Olaf« die gegenseitige Beeinflussung von Staat und Kirche im großen eine fruchtbare nennen. Das Konkordat von Tunsberg im Jahre 1277 stellte den Höhepunkt dar. Es ist also falsch, wenn Ivar Welle in dem Aufsatz »Die Eigenart der norwegischen Kirche« (Ecclesia: II. Die Kirche von Norwegen S. 56) schreibt: »Da das Christentum in seiner damaligen katholischen Form so spät nach dem Norden kam, war die Zeit des Katholizismus sehr kurz. Und da die Bevölkerung so weit voneinander zerstreut wohnte, war es der katholischen Lehre schwer, das ganze Volk zu durchdringen. Deswegen wurde die spezielle katholische Glaubenslehre und besonders die katholische Moral nie recht heimisch in Norwegen. Es gibt kein Volk, das so frei von atavistischen katholischen Überbleibseln in seiner Seele ist wie das norwegische. Norwegen ist nicht nur katholikenfrei, sondern auch katholizismusfrei.« Man vergleiche mit solchen Auslassungen nur einmal den sachlichen und sachkundigen Aufsatz des Kirchenhistorikers Professor Dr. Andreas Brandrud im gleichen Heft der Ecclesia: »Die Geschichte der Norwegischen Kirche« (S. 29 ff.). Professor Brandrud kennt ein anderes Bild der katholischen Kirche in Norwegen als das Ivar Welles. Überhaupt ist das genannte Heft ein treues Spiegelbild der unausgeglichenen Meinungen und unausgetragenen Meinungsverschiedenheiten norwegischer Kirchenmänner.

Freilich ist das erfreuliche Ergebnis volkserzieherischer Kirchenarbeit in den letzten 150 Jahren vor Einführung der Reformation ernstlich in Frage gestellt durch zwei elementare Ereignisse: durch die große Pest von 1349/50 und 1371; dann durch die Kalmarer Union von 1397. Die große Pest wurde von italienischen Schiffen aus der Levante eingeschleppt und raffte in Norwegen ein

Drittel der Bevölkerung hinweg. Unter den 100000 Toten waren vier Bischöfe, ungezählte Pfarrer und Seelsorgshelfer. So erhielt der national-kirchliche Organismus einen schweren Schlag. In der Union von Kalmar (1397) verlor zudem Norwegen seine nationale Selbständigkeit. Es gelang ihm nicht, sie wieder zurückzugewinnen. Es mußte sich die dänische Vorherrschaft und das Handelsmonopol der Hansa schweigend gefallen lassen. Auch im kirchlichen Bereiche wirkte sich die Überfremdung aus. Ausländer, besonders Italiener und Dänen, saßen auf den Bischofsstühlen. Und wenn auch Männer von Format darunter zu finden waren, war doch die Verbindung von Kirche und Volkstum gefährdet. Der schon genannte Fachmann Professor Dr. Andr. Brandrud (Oslo) faßt (a. a. O. S. 216) ähnlich wie früher schon der Kirchenhistoriker A. Chr. Bang seine Meinung zusammen: »Die Reformation erfolgte in Norwegen nicht durch irgend eine stärkere religiös-sittliche oder allgemeine kulturelle oder nationale Erweckung unter dem norwegischen Volk. Dazu war es durch die Folgen des schwarzen Todes und der Mißwirtschaft des Königtums bei gleichzeitiger Monopolisierung des Handels durch die Hanseaten zu sehr zu einem Bauernvolk herabgesunken.« Wenn dann Professor Brandrud als weiteren Grund den Verfall der römischen Kirche im allgemeinen benennt, so klingt das, ohne Beweismaterial ausgesprochen, wenig überzeugend. Man kommt von dem Gefühl nicht los: Der schwarze Tod und der nationale Niedergang sind Erklärung genug. Der dritte Grund wird angeführt, weil er gewöhnlich angeführt zu werden pflegt.

2. Wird die reformatorische Periode eine ähnliche erzieherische Leistung zur Gemeinschaft aufweisen?

Unleugbar sind in der Lehre Luthers Anschauungen enthalten, die dem Zerfall einer religiösen Gemeinschaft Vorschub leisten können. Vor allem die Leugnung eines besondern Priestertums und die überstarke Betonung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Im lutherischen System sind die Diener am Wort die Beauftragten der Gemeinde Gottes. Mit dieser Meinung hängt zusammen die Leugnung der Lehre von der Kirche als der alleinigen unfehlbaren Auslegerin der Bibel und damit die Überantwortung der Schriftdeutung aus den Händen der Kirche in die des Einzelchristen. Der Heilige Geist lehre jeden einzelnen Christen alles. Daß die Lehrpunkte wie Sprengstoffe wirken können, hat der Ablauf der Glaubensspaltung bewiesen. Freilich wurden in Norwegen bei der gewaltsamen Einführung der Neuerung in den Jahren 1526–1537 diese Gefahren durch die straffe Handhabung der Kirchenzucht als eines politischen Instrumentes unwirksam gemacht. Der dänische Fremdherrscher Christian III. wollte seiner Eroberungen ganz sicher werden. Er setzte also die widerstrebenden norwegischen Bischöfe ab, verjagte oder tötete die Priester, beschlagnahmte die Kirchengüter usw. Damit waren die einzigen ernstlichen Gegner entmachtet. Des weiteren zwang er dem Volke seine dänischen Männer: Superintendenten, Lehnsmänner, Schulrektoren, Pastoren, auf. Es waren landfremde, zum Teil in der ersten Zeit wenig gebildete und sittlich nicht immer einwandfreie Ge-

stalten. Gewaltsam wurden die volkstümlichen Heiligenbilder und Reliquien entfernt, die kostbaren Schreine – Meisterwerke nordischer Goldschmiedekunst – eingeschmolzen. Durch Geheimbefehl wurde die Messe innerlich ausgehöhlt. Das Volk fühlte die harte Faust des Zwingherrn als nationalen wie als religiösen Gewissenszwang. Druck aber erzeugt Gegendruck. Die erste Auflockerung der reformatorischen Kirche kam so verständlicherweise nicht aus der lutherischen Gedankenwelt, sondern vom katholisch denkenden Kirchenvolke her. Die Norweger wären ja auch nicht Norweger gewesen, d. h. ein zähes, nationales Fischer- und Bauernvolk, wenn sie sich ohne Widerstand gefügt hätten. Ebenso selbstverständlich würden sie sich heute etwa gegen die zwangsweise Wiedereinführung des Katholizismus auflehnen. Blutige Auflehnungsversuche wurden zwar im Keime erstickt. Aber das Volk leistete passiven Widerstand. Es mied, wo es konnte, die Hochmessen der neuen Prediger. Die Familienväter hielten in der Heimlichkeit ihrer Höfe katholischen Gottesdienst. Es dauerte wenigstens noch bis zum Jahre 1607, also fast ein Jahrhundert, bis der papistisch-römische Geist im Volk ausgelöscht war. Vielleicht wäre es nie gelungen, wenn nicht im siebenjährigen Nordischen Kriege 1563–1570 die sterbende Kirche zwischen zwei Mühlsteine: Dänemark und Schweden, geraten und zermalmt worden wäre. Noch heute zeugen Ruinen, z. B. bei der Stadt Hamar am Mjösensee, von diesem Todesleiden der katholischen Volkskirche Norwegens. Also aus Abneigung gegen den landfremden Protestantismus, der eigentlich der Vater des Laientums in der Kirche ist, kam immer mehr das Laienelement zur Geltung, mit ihm freilich auch die Möglichkeit und Neigung zur Sekten- und Gruppenbildung.

Die geistige Weiterbildung des Protestantismus im allgemeinen und des Norwegisch-Dänischen im besondern leisteten der angebahnten Entwicklung neuen Vorschub. Von 1607 an, dem Jahre der Kirchenordonnanz Christians IV., bis 1814, der politischen Verselbständigung Norwegens, lösen sich im Religiösen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ab. Die Orthodoxie in Norwegen war schon von ihrer Geburtsstunde her mit dem dänischen, alles in Kopenhagen zusammenfassenden Absolutismus belastet. Sie wurde noch mehr als bislang politisches Volkserziehungsmittel im Dienste der dänischen Staatsraison. Als solches hielt sie zwar die unzufriedenen Geister wie mit einer eisernen Klammer in der Staatskirche zusammen. Aber durch ihr starres Festhalten an der lutherischen Solafides-Lehre begab sie sich aller wirksamen Mittel, das Volk in seiner Lebensführung zu beeinflussen. Da die Orthodoxie zudem krampfhaft an der Verbalinspiration der Bibel festhielt und gleichzeitig ihre fast magische Geisterleuchtung des einzelnen Bibellesers nicht fallen lassen wollte, machte sie mehr und mehr den Diener am Wort überflüssig. Die Bauern und Fischer lasen ihre Bibel daheim in ihren Gehöften. Man blieb in der Kirche, weil man nicht herauskonnte; aber man ging eigene Wege. Aberglaube und Hexenwahn durchsetzten mehr denn je das christliche Erbgut. Der Rückschlag gegen die Orthodoxie konnte nicht ausbleiben, und er kam im Pietismus.

Der Pietismus brachte dem christlich-national empfindenden Norweger zwar nicht die Freiheit. Aber er brachte gleichwohl den Auftrieb aller vorhandenen Freiheitsströmungen. Dogmatisch gesehen bildete der Pietismus die Gegenwirkung auf den zu stark betonten Fiduzialglauben. Man wollte sich nicht mehr nur passiv Gott in die Arme werfen. Der religiöse Tatwille des gesunden Volkes drängte zur aktiven Annäherung an Gott im Bußkampf, zum bewußten Sich-gleichförmig-Machen mit dem im Fleisch erschienenen Sohne Gottes. Aszetisch betrachtet, predigte er aus dem Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen heraus die Verpflichtung jedes Christen zu apostolischer und seelsorglicher Betätigung. Jedenfalls wirkte er wie neuer Wein in alten Schläuchen. Formen und Bräuche der Staatskirche zersprangen. Alles wurde abgestellt auf Leben und Erlebnis. Noch weniger als vordem wollte man in der Kirche den amtlichen Kirchendiener die Bibel im herkömmlichen Kirchenton vorlesen und ausdeuten hören: Laien, wie im benachbarten Schweden »Leser« genannt, brachten in »Privatkonventikeln« einen neuen Ton und neuen Inhalt in die Schriftdarbietung. Es bestand wiederum die Gefahr, daß am Laientum die Staatskirche völlig auseinanderbrach. Da griff die Staatsgewalt ein. Sie sah ihr »Instrumentum Politicum« gefährdet. 1741 gab sie das »Konventikel-Verbot«. Und der anfänglich eine wirkliche Bewegung bildende separatistische Pietismus erstarrte wie flüssige Lava alsbald zu einem Pietismus hallensischer, fast herrnhutischer Richtung. Die pietistische Erweckung war schon allein dadurch ein Segen für das Land, daß sie ihm zwei Pfarrergestalten geschenkt hat, die typisch norwegischen Geistes und Blutes sind: Thomas von Westen und Hans Egede. Hans Egede suchte auf der alten nördlichen Ausfallstraße der Nordmänner in einem seltsamen Gemisch von echt pietistisch-apostolischem Tatendrang und ebenso echt nordischer Abenteuerlust die Nachfahren der alten Norweger in Grönland und vielleicht auch Vinland (dem Nordzipfel Nordamerikas) zu bekehren. Aus alten Überlieferungen wußte man, daß seine meerfahrenden Landsleute um 860 nach Island, um 980 unter Erich dem Roten nach Grönland, um 1000 nach Vinland vorgestoßen waren. Natürlich fand er nichts mehr von ihren Spuren vor. Aber das geheimnisvolle, unter Eis und Schnee begrabene Grönland ließ ihn nicht mehr los. Er wurde aus einem glücklichen Irrtum der Neubegründer der grönländischen Eskimomission.

Thomas von Westen dagegen wandte sich dem Norden Skandinaviens selber zu und wurde »der Vater der Lappenmission«.

Die den Pietismus ablösende Aufklärung war der Pendelausschlag gegen die alles auf Gefühl und Tat abstellende pietistische Periode.

Die Gebildeten, Laien wie Theologen, wollten sich nicht mit einem Christentum begnügen, das, zumal in seiner Bibelauslegung, aller verstandesmäßigen, historischen und philosophischen Grundlagen bar war. Zudem fühlten auch die Aufklärer sich in der Enge der dänischen Staatskirche nicht heimisch. Ihre über das Ziel weit hinausschießende Kritik zersetzte allmählich den Offen-

barungs- und Wundercharakter der Bibel und jede übernatürliche Geltung der Kirche überhaupt. So wurde von oben her die Staatskirche erschüttert.

Von unten her wurde ihr gleichzeitig das norwegische, christlich und national empfindende Bauerntum zur Gefahr. Der prachtvolle Bauernprediger Hans Nielsen Hauge galt zunächst zwar als der große Vorkämpfer des Pietismus gegen die frivolen Bibel-Ungläubigen der Zeit. Nachdem nämlich der Pietismus in der herrschenden oberen Schicht längst überholt und überwunden war, sickerte er nach unten durch und durchtränkte die Masse des Volkes mit seinem Geiste. Hauges Wanderpredigten und Traktate in den Jahren 1794–1804 waren anfänglich die Auflehnung des gläubigen Volkes gegen die Freigeisterei der Gebildeten und der Geistlichkeit. Adolf Tidemands Bild »Abendversammlung der schwärmerischen Haugeaner« verrät etwas von der Inbrunst und dem Ernst dieser elementaren Volksbewegung. Aber indem sich die Haugeaner mit der Berufung auf das Wort Gottes über alle staatskirchlichen Verbote des dänischen Absolutismus hinwegsetzten, wurden sie unmerklich auch zu Vorkämpfern für die nationale Befreiung. Ähnlich wie einst König Olaf äußerlich seinen Gegnern erlag, aber durch seinen Opfertod Sieger und Begründer der nationalen Einheit wurde, so erlag diesmal Hauge persönlich der im Dienste der Staatsgewalt funktionierenden Kirche. Von 1804 bis 1811 hielt man ihn gefangen. Noch 1814 stempelte man ihn bei einer Wiederaufrollung seines Prozesses zum Aufrührer. Aber er blieb Sieger und wurde der Erkämpfer der nationalen und kirchlichen Freiheit. Denn mit der 1814 im Kieler Frieden und im nachfolgenden Wiener Kongreß Norwegen gegebenen politischen Selbständigkeit (freilich noch in Personalunion mit Schweden) zerbrach auch das dänische Staatskirchensystem. Und der Reichstag von Eidsvold gestand im gleichen Jahr, wenigstens auf dem Papier, allen Norwegern die freie Religionsübung zu.

Wenn wir das vorliegende protestantische Kapitel der norwegischen Kirchengeschichte mit dem weiter zurückliegenden katholischen vergleichen, dürfen wir zusammenfassend sagen:

In beiden Zeiträumen gehen die Wogen der religiösen und politischen Gestaltung Norwegens hoch. Aber wie gegensätzlich ist der Wellenschlag! In der katholischen Zeit Norwegens wurde die staatliche und kirchliche Einheit mit Hilfe des Glaubensgutes und des Kirchensystems geschaffen und bewahrt. In der behandelten protestantischen Periode wurde die nationale und kirchliche Freiheit gegen das lutherische Glaubensgut und Kirchensystem und nur durch seinen Zusammenbruch errungen. Es gelang der lutherischen Staatskirche nicht, die auseinanderstrebenden Kräfte in zusammenstrebende umzuwandeln. Wenn man ein Bild gebrauchen will, so hatte das lutherische System die religiösen und nationalen Urkräfte wohl aufgestaut, aber nicht gebändigt und dem Wohl des ganzen Volkes dienstbar gemacht.

3. Daß wir mit der gezogenen Schlußfolgerung niemandem Unrecht tun, zeigte sich deutlich in der dritten Periode der religiösen wie der gleichen Schritt

haltenden politischen Entwicklung Norwegens im 19. Jahrhundert. Das 19. Jahrhundert ist – von einer kurzen, etwa zwanzigjährigen Übergangszeit abgesehen – das Jahrhundert des Liberalismus und des von ihm bedingten marxistischen Sozialismus. Die politische Freiheit Norwegens brachte die religiöse Freiheit, die durch zwei Daten dokumentiert ist: 1842 erfolgte die Aufhebung des längst durchlöcherten Konventikelverbotes, das nach hundertjähriger Dauer zu Grabe getragen wurde. Damit war die Laienpredigt bedingungslos freigegeben. 1845 erschien das denkwürdige Dissentergesetz, das die religiöse Selbstbestimmung der Einzelpersönlichkeit praktisch anerkannte und der Staatskirche ihre Alleinberechtigung nahm. Die norwegisch gewordene entdänisierte Staatskirche stand zum ersten Mal in ihrer Geschichte im freien Spiel der religiösen Kräfte und im Kampf um ihre Selbstbehauptung. Zum ersten Mal ferner wurde nicht mit ihr gehandelt, sondern sie trat selber handelnd auf. Sie konnte und wollte natürlich kein Eiland in den religiösen Strömungen des 19. Jahrhunderts bleiben. Sie suchte von sich aus Brücken zu den protestantischen Nachbarkirchen: der englischen, der deutschen, selbst der schwedischen und der dänischen. Sie erschien aber auch von außen bestürmt wie eine Insel. Wie auf allen Gebieten, so brachte auch auf dem religiösen die Überwindung des Raumes durch die Erfindung der Eisenbahn und Dampfschiffahrt die innere Überwindung der geistigen Enge. Von England und Amerika drang das eigentliche Sektenwesen in Norwegen ein und riß im ersten Ansturm vieles an sich, was pietistisch war. Es entstanden die religiösen Parteien außerhalb der herrschenden Kirchengemeinschaft, d. h. die Sekten im eigentlichen Sinne: im Norden die Laestadianer und die ihnen verwandten Pfingstbrüder, pietistische, stark ekstatische, zum Teil revolutionäre Bewegungen. Es kamen ins Land die Apostolischen christlichen Gemeinden, Baptismus, Methodismus, Frelsers Army u. a. Die Länder des klassischen Liberalismus hatten norwegische Auswanderer oder Händler für diese Sekten geworben und schickten sie als ihre ersten Apostel in die Heimat zurück. Wenn auch ihr Wirken in der Öffentlichkeit unter einer lauten, oft abstoßenden Propaganda vor sich geht, so ist doch ihre Liebestätigkeit echt und verdient hohes Lob. Eine zahlenmäßige Bedeutung haben sie gleichwohl bis heute nicht erlangt (Gesamtsumme etwa 70000). Die nach Freiheit strebenden religiösen Kräfte schlossen sich vielmehr zum Hauptteil in Gruppen zusammen, d. h. in religiöse Parteien innerhalb der Kirchengemeinschaft. Es schien beinahe so, als ob sie in dem Augenblick, in welchem die Freiheit errungen war, kein Interesse mehr an ihr hätten. Man erklärte wohl: Die Volkskirche ist ein Haus, in dem sich alle wohl fühlen sollen und ein Eigenleben führen können. Man mag in dieser Weiträumigkeit Stärke oder Schwäche sehen. Dem unbefangenen Beobachter erscheint jedenfalls diese Kirche wie eine Armee, die ein vortreffliches Offizierskorps anführt, deren Soldaten aber gleichwohl nur einer selbstbestellten Befehlsgewalt folgen. Daran ändert nichts die Tatsache, daß nicht selten Pastoren der Volkskirche leitende Stellen in den Gruppen einnehmen.

Die Bildung der mächtigsten Gruppe geht auf ein deutsches Vorbild im 19. Jahrhundert zurück. Den großen Theologen und Kirchenmann Gisle Johnson († 1894) beschäftigte das Problem, wie man die lebendigen Kräfte der pietistischen Laienbewegung in die Kirche zurückleiten könne. Da hörte er von der deutschen Innern Mission. Nach ihrer Vorlage, die er in seiner Art genial nachahmte, gründete er 1855 die Norwegische Innere Mission, die dank ihrer finanziellen Kraft und ihrer systematischen Liebestätigkeit mehr und mehr den Grundvigianismus verdrängte, der von Dänemark her durch seine weltzugewandte, so gar nicht lutherische Art und durch seine Volkshochschulen etwas an Sympathie für den »Erbfeind« zurückerobert hatte. Dem deutschen Protestantismus verdankt Norwegen freilich auch die liberale Theologie, die um die Jahrhundertwende im Angriff war und 1906 die theologische Fakultät des Landes an sich riß. Alles, was in Norwegen bekenntnisgläubig war, schloß sich dagegen zusammen und gründete 1908 die sogenannte Freie-Gemeinde-Fakultät, die heute ihre Gleichberechtigung mit der staatlichen und sogar das Übergewicht über ihre Rivalin erkämpft hat. So sehr sich die kirchlichen Gruppen zeitweise und im einzelnen hervortaten, keine von ihnen leistete eine Arbeit, die jener der katholischen Periode vergleichbar wäre. Sie verloren immer mehr ihren Einfluß auf die weltanschauliche Gestaltung Norwegens. Die liberalen und sozialistischen Parteigebilde traten das Erbe der Kirche an. Die Intelligenz des 19. Jahrhunderts, verkörpert in den Namen Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und dem noch lebenden Knut Hamsun, war bewußt antikirchlich, sogar antichristlich eingestellt. Fritjoff Nansen, der edle Menschenfreund, laisierte in weitem Maße die christliche Caritas. Der Pastor und der Bauernprediger, die bisher die unbestrittenen Volksführer darstellten, traten die Führung den Gewerkschaftsmännern ab. Ein System, in dem der Pastor zugleich Standesbeamter ist, mag seine Vorteile haben. Es wird, auf die Dauer gesehen, dem seelsorgerischen Charakter und Wirken des Dieners am Wort Schaden tun. Trotz seiner tief religiösen Veranlagung, trotz einer großen Zahl tief religiöser Führer wurde das Volk wenig beeinflußt von den Grundkräften der Religion. Der überfeinerte genießerische Lebensstil der Herrenschicht und der platte Materialismus des Volkes waren das Ende. Unter den wenigen, die diesen klaffenden Zwiespalt nicht ertrugen und den Heimweg zur Mutterkirche suchten, waren der Theologe Dr. K. Krogh-Tonning († 1911), der berühmte Förderer der Volkshochschulen Lars Eskeland und die Nobelpreisträgerin Sigrid Undset. Undset kam mit durch geschichtliche Vorstudien zu ihren berühmten Romanen, Krogh-Tonning durch seine kirchengeschichtlichen und dogmatischen Untersuchungen, der mit der goldenen Medaille für Wissenschaft vom König selbst ausgezeichnete Eskeland durch seine Geschichtsstudien zu dem aufsehenerregenden Schritt. Aber es ist bezeichnend für die vornehme und doch grundsätzliche Haltung der norwegischen Kirchenführer und des norwegischen Volkes, daß alle drei dadurch nichts an Ansehen in ihrem Heimatlande verloren haben.

III. Wie steht es heute um das Sekten- und Gruppenwesen in Norwegen?

Die Zeit nach dem Weltkrieg leitete wie in der allgemeinen, so auch in der religiösen Geschichte Norwegens eine neue Entwicklung ein. Luftschiff und Flugzeug verkürzen, mehr noch als vor hundert Jahren Eisenbahn und Dampfschiff, die Entfernungen und bereiten den Boden für eine Großraumpolitik und Großraumwirtschaft vor. Die Staatsgrenzen scheinen durch diese Entwicklung eine neue Bedeutung zu bekommen: Sie sind nicht mehr in erster Linie Schranken sondern Brückenköpfe. Dänemark, Schweden, Norwegen und vielleicht noch das nahe Finnland, die in vergangenen Tagen sich gegenseitig so oft zerfleischt und aneinander verblutet haben, wachsen zu einem politisch-wirtschaftlich-geistigen Block zusammen: Skandinavien. Die Schichtung der Gesellschaft vereinfacht sich zusehends in Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Einen Adel gibt es in Norwegen schon seit 1814 nicht mehr. Der kleine Bauernstand und das Fischervolk verlieren ihre Selbständigkeit an die Großunternehmer oder Gesellschaften. In diese jüngste Entwicklung sind die religiösen Gemeinschaften mit hineingerissen. Im Zuge der allgemeinen Zusammenballung büßen natürlich zuerst die Sekten als religiöse Zerfallserscheinungen an Daseinsrecht ein. Ihre Zahl nimmt eher ab als zu. Ihre Anhänger rekrutieren sich vornehmlich aus älteren Frauen. Die Bekehrungen sind nach Angabe evangelischer Sachkundiger höchstens zu zehn Prozent von Dauer. Da sie rein emotionaler Art sind und jeder Untermauerung durch Verstandes- und Willensbeeinflussung entraten, schlägt ihre ekstatische Erregtheit bald in den Zustand völliger Abstumpfung oder gar leidenschaftlicher Abneigung um. Die Erzieherweisheit der Sekten ist vielfach so primitiv, daß sie in allem: Tanz, Alkoholgenuß, Rauchen ... bei allem Maßhalten gleich die Sünde wittern, die Gewissen infolgedessen verbilden und umstrittene Gesetze (z. B. das norwegische Antialkoholgesetz mit seinen staatlichen Vinmonopolen) durchsetzen helfen. Die Wirkung auf das Volk ist aber nur die, daß es sich von ihnen abwendet. Es besteht weiterhin die Gefahr, daß durch die gewohnheitsmäßige Übertretung der Antialkoholgesetze die Achtung vor dem Gesetz überhaupt im Volke leidet. Weitschauender paßt sich die Volkskirche der neuen Zeit an, indem sie ein inneres Verhältnis zu zwei modernen Gruppenarbeiten: der ökumenischen Einheitsbestrebung und dem Buchmanismus zu gewinnen sucht. Die ökumenische Bemühung, deren treibende Kraft der geniale Erzbischof von Uppsala Nathan Söderblom war, trägt in das norwegische Pastorentum und Kirchenvolk das Verständnis für eine katholische, d. h. weltumspannende, christliche Gemeinschaft hinein. Diese deckt sich freilich nicht mit der römisch-katholischen Schau der Kirche, sondern eher mit der anglikanischen »Branch-Theorie« oder der »Evangelischen Katholizität« der verschiedenen Hochkirchen. Jedenfalls aber versteht die Volkskirche durch ihre Anteilnahme am Zusammenschluß des Weltprotestantismus immer besser das Gebet Christi, Joh. 17, 21: »Laß sie alle eins sein.«

Der im Gegensatz zur horizontalen ökumenischen Arbeit vertikale Buchmanismus, auch Oxford-Gruppenerneuerung genannt, hat sich die Durchdringung der

Personen und Stände mit lebendigem Christentum zur Aufgabe gemacht. Es ist eine in allen vorwiegend protestantischen Ländern verbreitete religiöse Erwekkung, die vornehmlich in der führenden Oberschicht aufbricht: dann aber nach unten dringt und durch Wort und Beispiel aufrütteln will. Man möchte beiden Bestrebungen eine große Zukunft wünschen. Denn die Hochziele, die sich beide gestellt haben, sind urchristlich und gehen auf den Meister selbst zurück. Beide stellen zudem insofern eine echte Reformation dar, als sie bei sich selbst beginnen. Die Wahrheitsfrage haben beide einstweilen aus »taktischen« Gründen noch zurückgestellt. Auf die Dauer werden sie freilich nicht daran vorbeikommen zu prüfen: Wo und was ist die von Christus gestiftete Kirche? Die Antwort wird das Schicksal dieser Strömungen und des von ihnen ergriffenen Volkes sein.

Der Katholik und Freund des norwegischen Volkes begrüßt die beiden Strömungen noch aus einem andern Grunde. Ihm erscheint der Volkscharakter der Norweger dreiseitig: Einmal lebt in ihm die Sehnsucht aus der eigenen Enge in die Freiheit und Weltweite. Gleichzeitig ruht in ihm aber auch das Wissen um den eigenen Wert und die damit gegebene Sendung an die Welt. Die dritte, den beiden genannten zugeordnete Seite, ist der norwegische Tatendrang, das Ernstmachen mit allen weltoffenen und doch volksbewußten Gedanken und Plänen. Diese Dreiseitigkeit findet sich auf religiösem Gebiet in der ökumenischen Arbeit und dem Buchmanismus verkörpert. Darum werden sie – ohne es zu wollen – dem modernen Nordländer mehr und mehr die Weltgeltung der katholischen Kirche und ihre Volksverbundenheit nahebringen und durch ihren eigenen sittlichen Ernst ihn die Forderungen des Katholizismus nach Glaubensgehorsam und Selbstzucht begreifen lehren. Besseres gegenseitiges Verstehen ist aber die erste Vorbedingung zur Wiederbegegnung.

Umschau

Zwei Kriege im heutigen Spanien

Den einen der spanischen Kriege, den alle miterleben, hat bekanntlich General Franco im Juli 1936 begonnen. Eine sittliche Rechtfertigung dieser bewaffneten Erhebung gegen die Madrider Regierung gab mit umfassender Gelehrsamkeit im September desselben Jahres, gestützt auf die auch von Pius XI. im Rundschreiben über die religiöse Lage Mexikos entwickelten Grundsätze der katholischen Staatslehre, Bischof Enrique Pla y Deniel von Salamanca mit seinem Hirtenbrief »Las Dos Ciudades«. Der wesentliche Inhalt seiner Darlegungen wurde in das gemeinsame Schreiben übernommen, das die spanischen Bischöfe im Juli 1937 an die Bischöfe der ganzen Welt richteten. In diesen Gedankengängen bewegt sich auch der Pariser Völkerrechtslehrer Louis Le Fur mit seinem Buche »La guerre d'Espagne et le droit« (Paris 1938). Manchenorts schwankt aber noch das Urteil über den Zusammenhang der Kirchenzerstörungen und der Priestermorde mit der sonstigen Kriegführung. Sind sie nichts anderes als eine riesenhaft vergrößerte Wiederholung ähnlicher Untaten, in denen bereits die spanischen Revolutionen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die rücksichtslose Leidenschaftlichkeit, deren dieses Volk fähig ist, furchtbar offenbarten? Oder sind sie nur eine Folge der allgemeinen Wut, die sich der republikanisch gesinnten Massen bemächtigte, als von Mund zu Mund die Behauptung lief, Kirchen und Klöster seien Waffenlager für Franco, und die Priester hätten auf die Verteidiger der Madrider Regierung geschossen? Die erste Auffassung trägt ohne

Zweifel zur Klärung bei, aber sie macht die Ungeheuerlichkeiten der letzten Jahre nicht voll begreiflich. Gegen die zweite Auffassung erhebt sich mit wuchtigen Gründen ein spanisches Buch, dessen Vorrede über die Widerlegung hinaus (S. XII) den Nachweis ankündigt, daß neben und vor dem Bürgerkriege ein zweiter, noch grausamerer Krieg mit dem ausdrücklich anerkannten Ziele geführt worden ist, die katholische Kirche in Spanien zu vernichten, und daß die Kirche in diesem Kriege aus eigener Kraft gesiegt hat[1].

Der priesterliche Verfasser ist als Führer eines Kreises strebsamer Geistlicher, die sich seit vielen Jahren um die Wiedererweckung und Weiterbildung des katholischen Kulturerbes der Katalanen bemühen, in Spanien weitbekannt. Er will vor zu lebhaften Farben auf der Hut sein (S. 104 ff.) und nur das mitteilen, wofür er sich von seinem französischen Zufluchtsort aus die Gewähr verschafft hat, die einstweilen erreichbar ist. Trotz möglicher Irrtümer in Einzelheiten, die erst eine spätere Forschung aufhellen kann, liegt aber die Grundlinie seiner Beweisführung fest. Das gilt auch für die verhältnismäßig kurz erledigte Zurückweisung der Anklage, die Kirche habe durch bewaffnete Unterstützung Francos ihr Unglück selbst verschuldet. Abgesehen davon, daß es an genügenden Tatsachenbeweisen für die Wahrheit dieser Anklage fehlt, und daß in einigen Fällen, auf die Carreras eingeht, die Ankläger die Ereignisse ganz offenbar mißdeutet haben, ist es unmöglich, aus den wenigen wirklichen oder vermeintlichen Vorkommnissen, die für eine bewaffnete Beteiligung der Kirche an dem Unternehmen Francos geltend gemacht worden sind, eine so rasch und allgemein einsetzende, technisch gleichartig organisierte Sturmflut von Mord und Brandstiftung zu erklären (S. 52). Noch mehr: Schon im Mai 1931 wurde mit dem Zerstörungswerke gegen die Kirche begonnen, und in den fünf Jahren bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges stieg die Zahl der verbrannten Gotteshäuser und Klöster auf rund 700 (S. 13). Lange vor Francos Erhebung waren die Geister schon weithin auf glühenden Kirchenhaß eingestellt. Die atheistischen Lehren des Kommunismus waren schnell in die Arbeitermassen gedrungen; besonders »Das ABC des Kommunismus« von Bucharin, das Kommunismus und Religion als theoretisch und praktisch unvereinbar hinstellt, hatte eine ungeheure Verbreitung gefunden (S. 22). Noch früher, schon seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, und mit viel größerem Erfolg hatte der Anarchismus seine mächtigen Organisationen aufzubauen begonnen und seine Anhänger mit unerbittlichem Vernichtungswillen gegen Staat und Kirche erfüllt; man brauche überhaupt keine Kirchen, erklärte wenige Wochen vor Beginn des Bürgerkrieges der anarchistische Kongreß in Saragossa (S. 24). So scharf die sozialen und politischen Gegensätze zwischen Anarchisten und Kommunisten waren und sind, in der bedingungslosen Feindschaft gegen die Religion, zumal gegen die katholische Kirche, gehen sie überall zusammen. In Zeitungen, Flugschriften und Versammlungen beider Parteien wurde unablässig der Haß gegen die Priester als die Hauptschuldigen an der gedrückten Lage des Arbeiters geschürt, und bei dem spanischen Temperament wäre es unbegreiflich gewesen, wenn die Spannung sich in diesem schrecklichsten aller bisherigen Bürgerkriege der Halbinsel nicht noch furchtbarer entladen hätte als früher (vgl. 61 ff.). Allerdings ist damit noch nicht die unumgängliche Frage beantwortet, ob die überaus zahlreichen Welt- und Ordenspriester des Landes nicht mehr hätten tun können, um zu verhüten, daß die anarchistischen und zuletzt auch die kommunistischen Einflüsse Jahrzehnt um Jahrzehnt in der katholischen Bevölkerung weiter um sich griffen. Carreras weiß, wie ernst sich katholische Geistliche und Laien gerade in seiner katalanischen Heimat schon unter dem Königtum diese Frage gestellt haben, und es ist vielleicht zu bedauern, daß er in seinem Buche nicht wenigstens kurz davon gesprochen hat, selbst auf die Gefahr, an gewissen Stellen anzustoßen.

Immerhin ist zu bedenken, daß die wesentliche Feindschaft der Anarchisten wie der Kommunisten gegen die Religion in der von ihr gelehrten und bewirkten Verlegung des Schwerpunktes der menschlichen Bestrebungen aus dem Diesseits in das Jenseits begründet ist, und daß verblendete Katholiken trotz der klügsten Be-

[1] Grandeza cristiana de España. Notas sobre la persecución religiosa. Von Luis Carreras. kl. 8° (XX u. 278 S.) Toulouse 1938, Douladoure.

mühungen der eifrigsten Priester das Diesseits dem Jenseits vorzuziehen vermögen. So systematisch wollte man in Spanien die Religion bis ins Letzte vernichten, daß man sogar den üblichen Gruß «Adiós« (Gottbefohlen) streng verbot und in Aragonien dafür »Sin-Diós« (Ohne Gott) vorschrieb. Straßen und Ortschaften, die seit uralter Zeit Namen von Heiligen trugen, wurden amtlich umbenannt (S. 124 f.). Wenn die Zerstörertrupps mit Benzin und Sprengstoff in eine Stadt kamen, wurden der Reihe nach sämtliche Kirchen, Pfarrhäuser und Klöster vernichtet, dann in gleicher Weise alle Dörfer und Kapellen der Umgegend heimgesucht, bis weit und breit nur noch die schwer umzulegenden Kirchtürme standen (S. 113 ff.). Mit besonderer Wut wurde gegen die Hostien in den Tabernakeln, gegen die Kreuze und Heiligenbilder gefrevelt (S. 140 ff.). Wo man Priester fand, tötete man sie, und waren sie in den Wald oder ins Gebirge entkommen, so setzte man ihnen mit Jagdhunden nach (S. 131). Die Nonnen blieben keineswegs immer verschont, aber wie bereits in der asturischen Revolution des Jahres 1934 wurden sie meistens in Ruhe gelassen, nicht nur die mit Krankenpflege oder Armenfürsorge beschäftigten, sondern auch die Schulschwestern (S. 225 f.). Das nach dem ersten Bürgerkriegsjahr erlassene Rundschreiben der spanischen Bischöfe bezifferte die zerstörten Kirchen und Kapellen auf über 20 000, die hingemordeten Weltpriester auf über 6000. Für die Mitglieder von 27 Orden und Genossenschaften ergab eine spätere Statistik 1379 Todesopfer. Im Bistum Malaga wurden 50 Prozent aus dem Weltklerus und 65 Prozent aus dem Ordensklerus hingemordet. In neun Bistümern stieg der Prozentsatz der getöteten Priester auf 80 (S. 128). Ferner fanden zehn Bischöfe ein gewaltsames Ende, und die Zahl der kirchentreuen Laien jedes Alters und Standes, die für ihren Glauben starben oder Freiheit und Habe verloren, läßt sich noch gar nicht überschauen.

Aber so fürchterlich dieser spanische Vernichtungskrieg die katholische Kirche umtobte, so herrlich offenbarte er die übernatürliche Kraft des katholischen Glaubens in spanischen Herzen. Junge Claretiner, die an der Universität Cervera studierten, marterte man, um sie zum Abfall von der Kirche zu bringen – sie ließen sich töten. Einem Gruppenführer der katholischen Jugend von Katalonien verbrannte man, als er seinen Glauben nicht verleugnen wollte, die Beine; er blieb trotzdem standhaft und starb im Feuer. Zwanzig Katholiken von Valls mußten zusehen, wie man ihren Pfarrer lebendig verbrannte, und dann erschoß man sie. Zahlreich sind die Fälle, in denen die Schwester oder die Haushälterin eines Priesters getötet wurde, weil sie sein Versteck nicht angeben wollte. Ein Fabrikarbeiter wurde ermordet, weil er jeden Sonntag zur Messe ging, denn ein solcher Fanatiker schade mehr als hundert Pfaffen (S. 147 ff.). Das sind nur wenige von den vielen blutverklärten Beispielen heldenmütiger Christusliebe, die Carreras in seinem Buche berichtet. Sie haben schon jetzt in den Überlebenden oft und oft einen katholischen Opfermut ohne Grenzen geweckt. Mädchen und Frauen drängen sich zu der Ehre, heimlich alles für die Feier der heiligen Messe Erforderliche in die Verstecke zu schaffen, in denen zu bestimmten Zeiten ein flüchtiger Priester Gottesdienst hält. Im Heere der Gegner Francos, in ihren Gemeindeverwaltungen und ihren Schulen sind zahlreiche Katholiken unerkannt bemüht, die schlimmsten Anschläge gegen die Religion abzuwenden oder wirkungslos zu machen. »Nationalistische Soldaten haben mir erzählt«, schreibt Carreras (S. 228), »daß sie mehr als einmal mit Tränen in den Augen nach dem Kampfe Leichen von Kameraden aus dem feindlichen Lager fanden, die keinen Schuß abgefeuert hatten, weil sie sich bewußt waren, daß sie mit ihren Idealen, ihrem Kämpfertum und ihrer höchsten Bruderliebe auf die andere Seite gehörten.« In Montjuich, der Zitadelle von Barcelona, die so viele Hinrichtungen standhafter Katholiken gesehen hat, sangen die Eingekerkerten des Abends gemeinsam Rosenkranz und Litanei so ergreifend, daß die Wächter es geschehen ließen. Von dem im Hafen von Tarragona liegenden Gefangenenschiff sah man in einer Entfernung von 25 Meter alle Erschießungen am Ufer. Eines Tages kam die Reihe an zwanzig Jungmänner des katholischen Arbeiterverbandes. Beim Abmarsch riefen sie auf katalanisch: »Christus siegt, Christus herrscht, Christus triumphiert!« Dann sangen sie ihr Bundeslied und das Credo, bis die Kugeln sie niederstreckten (S. 202 ff.).

Ja, Carreras darf wohl schließen (S. 274 f.),

daß in Spanien trotz allem, was man über das Geistlose und Ortsübliche eines veräußerlichten Katholizismus und einer weltfremden Priesterschaft zu schreiben pflegte, in der Stunde der Entscheidung die schlummernde Kraft seines alten Glaubens glorreich erwacht ist. Möge sie stark genug sein, wie gerade die edelsten der spanischen Martyrer es immer wieder ausgesprochen haben, ohne Unterschied der Parteien alle, die guten Willens sind, zum Aufbau einer wahrhaft nationalen und katholischen Zukunft brüderlich zu vereinen! Jakob Overmans S. J.

Eine neue Jeanne-d'Arc-Biographie

Das wunderbare Leben der Jeanne d'Arc hat im Laufe der Jahrhunderte nichts von seiner jugendlichen Frische eingebüßt und ist noch heute unmittelbare Wirklichkeit. Es gibt wohl keine französische Kirche, in der sich nicht ein Standbild der Heiligen erhebt, und alljährlich finden im Mai zu Ehren der Nationalheldin große Feierlichkeiten statt, an denen sich Staat und Kirche, Gläubige und Ungläubige beteiligen. Das schlichte junge Bauernmädchen, das durch die Glut heiliger Begeisterung zur Erweckerin und Befreierin eines ganzen Volkes wird, in den Qualen eines furchtbaren Inquisitionsprozesses und in den Flammen des Scheiterhaufens eine übermenschliche Standhaftigkeit beweist und nach 500 Jahren heiliggesprochen wird, erscheint wie die Verkörperung und Verklärung des katholischen Frankreich, in dem die Treue zur Kirche und die Liebe zum Vaterlande gleichsam in eine untrennbare Einheit zusammengeflossen sind. Daher ist es nicht erstaunlich, daß die französische Literatur über die Jungfrau von Orleans geradezu unübersehbar ist und noch immer anwächst. Die zeitgenössischen Quellen sind längst in dem fünfbändigen Werke von Jules Quicherat (Paris 1841/49) vereinigt und werden in einer Unmenge von Gesamtdarstellungen ausgeschöpft und durch viele Einzeluntersuchungen ergänzt. Daneben sorgt eine volkstümliche Literatur in Poesie und Prosa unablässig dafür, das Andenken an die nationale Heldin und Heilige in den weitesten Kreisen zu erhalten.

Wenn aber auch außerhalb Frankreichs, wo die nationale Rücksicht nicht mitschwingt, das Interesse für Jeanne d'Arc wach geblieben ist, so erklärt sich dies daraus, daß durch ihr Leben wichtige und schwierige Fragen geschichtlicher, psychologischer und theologischer Art aufgeworfen werden, die auf den menschlichen Geist einen besondern Anreiz ausüben und je nach dem weltanschaulichen Standpunkt eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden haben. In den letzten Jahrzehnten sind eine ganze Reihe englisch geschriebener Werke erschienen, die sich eingehend und gründlich mit der Lebensgeschichte der hl. Johanna befassen. Dagegen weist die deutsche Literatur in dieser Hinsicht eine Lücke auf. Ja wir haben zurzeit von deutscher Seite über Jeanne d'Arc keine Lebensbeschreibung, die dem heutigen Stande der geschichtlichen Wissenschaft entspricht und, Pietät und Kritik verbindend, ihrer bedeutenden Persönlichkeit und ihrer Heiligkeit gerecht würde. So kommt es, daß in Deutschland selbst bei Gebildeten eine erstaunliche Unwissenheit über die Jungfrau von Orleans herrscht und viele ihre Kenntnis über sie etwa den Dramen Schillers oder Shaws entnehmen; sie sind dabei versucht, die ganze Erscheinung der Heldin als legendär aufzufassen, obwohl wir über das Leben, Wirken und Leiden der hl. Johanna, das sich in voller Öffentlichkeit abspielte, mit einer Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit unterrichtet sind wie bei wenigen geschichtlichen Persönlichkeiten.

Auch die neue große Lebensbeschreibung, um die es sich hier handelt, ist eine Übersetzung aus dem Englischen. Sie stammt von V. Sackville-West[1]. Da die Verfasserin zugleich Dichterin ist, könnte ihr Unternehmen an das unglückselige Werk des Romanschreibers Anatole France erinnern, der sich in die Geschichte verirrte, als er das »Leben der Jeanne d'Arc« verfaßte. Aber dieser Verdacht ist nicht begründet. Es verdient vielmehr Anerkennung, daß die englische Dichterin sich selbständig in die Quellen und die Literatur vertieft und dem verführerischen Einfluß Anatole Frances, dessen »unglaubliche Unzuverlässigkeit« sie hervorhebt, entzogen hat. Ganz ist ihr dies freilich nicht gelungen, und so stört auch in ihrer Dar-

[1] Jeanne d'Arc. Die Jungfrau von Orleans. 8° (463 S.) Ins Deutsche übertragen von Hans B. Wagenfeil. Hamburg 1937, Chr. Wegner. Geb. M 8.50.

stellung nicht selten ein ironisierender Ton, der wohl den Leser unterhalten soll, aber mit der Würde des Gegenstandes nicht in Einklang steht.

Da die Geschichte der Jeanne d'Arc schon unzähligemal erzählt worden ist und neue Quellen kaum zu erschließen sind, so blieb auch der Verfasserin nichts anderes übrig, als über die äußern Vorgänge im Leben der Heiligen nach der herkömmlichen Art zu berichten. Nur wenige irrige Angaben sind mir aufgefallen. S. 72 muß es heißen, daß Johanna am Tage vor ihrer ersten Vision nicht gefastet hatte. Schon 1867 hat H. Wallon das Versehen Quicherats (I 52, im Gegensatz zu I 216) berichtigt[2]. S. 383 ist durch Irrtum des Übersetzers eine arge Verwirrung angerichtet worden. Man liest dort über das Gutachten der Pariser Universität: »Dann folgen die Beschlüsse der theologischen Fakultäten und der jeweilige päpstliche Entscheid zu jedem der zwölf Artikel«, während tatsächlich von den Beschlüssen der Fakultäten der Theologie und des Rechts die Rede ist und ein Eingreifen des Papstes in den Verurteilungsprozeß niemals erfolgte[3]. Endlich findet sich S. 394 eine falsche Datierung, die für den Todestag Johannas von Bedeutung ist. Der 27. Mai 1431 fiel nicht auf den Pfingstsonntag, sondern auf den Sonntag nach Pfingsten.

In jeder Lebensbeschreibung der Jeanne d'Arc kommt es entscheidend auf die Darstellung und die Deutung an, auf das Licht, in dem die Persönlichkeit, der Charakter der Heldin gezeigt wird. Denn viele äußere Ereignisse und politische Schwierigkeiten in ihrem Leben sind heute nur für den Fachgelehrten von Interesse. Darum verspricht die Verfasserin im Vorwort, immer Jeanne d'Arc in den Vordergrund zu rücken. Leider ist sie ihrem Versprechen nicht ganz treu geblieben. Die Darstellung verweilt oft allzu lange bei unwichtigen Dingen und ergeht sich in Mutmaßungen oder gar nachträglichen Belehrungen, wie Johanna sich eigentlich hätte verhalten sollen. Und die häufigen Fragen nach den Einzelheiten ihres fraulichen Lebens erinnern wohl mehr an die Neugierde einer Kammerzofe als an den ernsten Forscherwillen des Historikers. Zwar werden bei Johanna gesunder Menschenverstand und Schlagfertigkeit, Genie und Seelengröße, Frömmigkeit und Herzensreinheit, Mut und Charakterfestigkeit offen anerkannt, aber dann befremden immer wieder Fehlurteile, die vielleicht zum Teil ein Vergreifen im Ausdruck sind. Johanna war gewiß kühn, unerschrocken und freimütig, aber sie war niemals »frech« oder »unverschämt«, auch niemals »Don Quichotte ähnlich« (237). Wenn sie trotz des Bewußtseins ihrer übernatürlichen Berufung die Anwendung natürlicher Hilfsmittel zur Ausführung ihrer Sendung für erforderlich hielt, so zeigte sie darin Klugheit, nicht »Schlauheit«. Auch darf ihr die feste Entschiedenheit gegen Widerstände und Widersacher nicht als Halsstarrigkeit, Fanatismus und »fixe Ideen« (254) ausgelegt werden.

Den eigentlichen Grund für das überkritische Mißtrauen und das unsichere Schwanken der Verfasserin erfährt der Leser erst am Ende des Buches, wo sie offen und ehrlich eingesteht, daß sie mit dem Problem Jeanne d'Arc ernstlich gerungen habe, aber nicht mit ihm fertig geworden sei. Sie bekennt, keine befriedigende oder erschöpfende Antwort geben zu können: »Ich selbst wurde schmerzlich hin und her gerissen« (407). Jedenfalls ein Beweis, wie auch heute noch das Leben der hl. Johanna ergreifen und erschüttern kann! Die Verfasserin gehört nach ihren eigenen Worten keiner bestimmten Kirchengemeinschaft an, noch ist sie eine »religiöse« Natur im strengen Sinne, aber sie glaubt »an das Vorhandensein einer geheimnisvollen, gesammelten Urkraft, welche die natürliche Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur notwendigerweise in einem Namen versinnbildlichen mußte« (406), und mit dieser Urkraft möchte sie Jeanne d'Arc in besondere Verbindung bringen. Sie hofft indessen, daß man vielleicht nach Jahrhunderten die Kräfte entdecken werde, die seltsame Laufbahn der Heiligen zu erklären.

---

[2] Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926/27) 364.

[3] Der englische Text lautet (Ausg. Tauchnitz [1937] 334): »Then followed the conclusions of the Faculties of Theology and Decretal (wohl richtiger: Decretals, weil Facultas Decretorum) on each of the twelve articles.« Auch sonst läßt die Übersetzung manchmal zu wünschen übrig; man kann z. B. nicht sagen, daß Johanna »Messelesungen« besuchte (329).

So bemerkenswert es ist, daß die Verfasserin die bisherigen rationalistischen Deutungen als unzureichend empfindet und beurteilt, so berücksichtigt sie doch zu wenig das beharrliche Selbstzeugnis, das Johanna als Nächstbeteiligte über ihre »Stimmen« abgab und für das sie litt und starb. Auch ist wohl zu beachten, daß Johanna – wie alle Heiligen der katholischen Kirche – nur aus ihrem religiösen Glauben zu verstehen ist und dem Nichtkatholiken ebenso rätselhaft erscheinen muß wie die Kunst herrlicher Kirchenfenster dem, der sie nur von außen kennt. Doch verbietet der katholische Glaube keineswegs, den kritischen Maßstab auch an das Leben der Heiligen anzulegen. Der wissenschaftliche und der religiöse Erklärungsversuch schließen einander nicht aus, wie die Verfasserin zu vermeinen scheint (406), und das Dilemma, in den Visionen Johannas entweder alles oder nichts als übernatürlich anzunehmen, ist weder zwingend noch ratsam. (Näheres vgl. diese Zeitschrift 112 [1926/27] 361–376.) Die Gabe der Unterscheidung ist hier wie überall zu empfehlen. Der beste Satz, den die Verfasserin über Johanna geschrieben hat, ist der allerletzte: »Das wirkliche Wunder war die ganze Laufbahn, nicht ein paar herausgegriffene Einzelfälle.« Gerade die Einzigartigkeit und Einmaligkeit ihrer Erscheinung weist auf übernatürliche Begnadung hin und bestätigt das eigene Urteil Johannas, als sie von ihren Richtern nach dem Grunde ihrer Bevorzugung vor vielen andern gefragt wurde: »Es hat Gott gefallen, so durch eine schlichte Jungfrau zu wirken.«

Wiewohl die neue Jeanne-d'Arc-Biographie einen großen Fortschritt gegenüber den rationalistischen Darstellungen bedeutet, so ist doch durch sie die Lücke, die in der deutschen Literatur klafft, nicht ausgefüllt. Max Pribilla S. J.

Besprechungen

Theologie

Katholische Dogmatik. 1. Bd.: Einleitung. Gott der Eine und Dreieine. Von Michael Schmaus. gr. 8° (XIV u. 278 S.) München 1938, M. Hueber. M 5.50, geb. M 7.30.

Größer angelegt wie seine Vorgänger, Rudloff, Laiendogmatik, Junglas und Feuling, Kath. Glaubenslehre, hat das Buch eine noch stärkere dogmatische Zielsetzung, da es auch Theologiestudierenden dienen möchte. Das wird dem Leserkreis, der eine dogmatische Tieferführung wünscht, nur angenehm sein, besonders da alles theologisch Fachwissenschaftliche, dem Grundanliegen des Buches entsprechend, den eigentlichen Lehrbüchern vorbehalten bleibt. Es sei vor allem auf die ganz feine Behandlung der Väterlehre hier eigens verwiesen. Allzu vieles Sammeln von Vätertexten ist glücklich vermieden, dabei jedoch die Auswahl und Einführung bzw. das zusammenfassende Nachwort so gehalten, daß die Idee des Ur- und Frühchristentums in oft einzigartiger Weise aufleuchtet. Vielleicht ist es gerade darin psychologisch begründet, das große mittelalterliche metaphysische Denken nicht überall ebenso hervortritt; aber man darf wohl die Hoffnung aussprechen, daß die weiteren Bände hier fortführen, was besonders für die Frühzeit des Glaubens so groß begonnen ist.

Immerhin dürfte hier die Schwierigkeit der doppelten Zielsetzung sich bemerkbar machen. Fachwissenschaft – etwa Recht oder Medizin oder Technik – wird nie einem weiteren Kreis in seinen Verästelungen, um die sich aber oft gerade die konkrete wissenschaftliche Problematik dreht, darstellbar sein, ohne daß gerade die wissenschaftliche Problematik darunter zurücktreten wird. Gewiß tritt die Theologie in etwa aus dem Kreis der andern Wissenschaften heraus, als sie mehr als andere die letzten Probleme menschlichen Lebens behandelt, die alle angehen. Und gerade in den tiefsten dogmatischen Fragen liegen auch die schönsten Lebensmotive. Diese Erkenntnis hat ja gerade mit zur Laientheologie geführt. Aber doch bleibt dabei bestehen, daß die wissenschaftliche Durchdringung und Erarbeitung theologischer Fragen genau wie in andern Fachwissenschaften Aufgabe des Theologen ist und allein sein kann. Er wird dann gern und froh seinen Mitmenschen die Ergebnisse und den großen Weg dazu offenbaren. Wir fühlen uns darin mit dem Verfasser

des vorliegenden Buches einig, wenn er schreibt: »Mein Buch will im Grunde genommen bloß den Weg von der Wissenschaft zum Leben verkürzen, so daß ihn auch jene zu gehen vermögen, deren Zeit karg bemessen ist« (VI). Wir wünschen es daher mit dem Verfasser in die Hände aller der Laien, die tiefer in die großen Ideen des Glaubens eingeführt werden wollen. Daneben wird auch der viel beschäftigte Seelsorger in ihm eine kurze Darlegung dessen finden, was ihn einst in seinen theologischen Studien in die Tiefen der Dogmatik einführte.

Die Gesamtrichtung des Buches läßt sich vielleicht, soweit sie aus dem vorliegenden ersten Band ersichtlich ist, auf die Formel bringen: Eine moderne Theologie auf traditioneller Grundlage ohne engeren Anschluß an eine der bestehenden theologischen Schulen. Doch wird der Einfluß Scheebens mehrfach deutlich spürbar. Das bringt es wohl mit sich, daß besonders im ersten Teil des Bandes, der ‚Einleitung in die Theologie', eine straffere durchgehende Linie – etwa im Gegensatz zu Scheeben – nicht leicht sichtbar ist. Stärker leuchtet ein Grundanliegen des Verfassers im zweiten Teil, der ‚Gotteslehre' auf. Hier ist auf die Möglichkeit der Gottesbeweise starker Nachdruck gelegt, wenn auch mit Recht darauf hingewiesen wird, daß der gewöhnliche Weg zur Religion der Weg über Erziehung und Autorität ist. Wie bereits in den einführenden Bemerkungen die Übernatürlichkeit dieses Gottesgeschenkes unseres Glaubens kräftig betont ist, so ist vor allem die ganze Gotteslehre durchweht von diesem Geist der ewigen Größe des Dreieinigen. Wir stoßen hier auf eine unserer Zeit wesentliche Denkrichtung, die das Geschöpfliche hinter dem Ewigen zurücktreten läßt. Es liegt darin zweifelsohne ein tiefer religiöser Zug der Zeit, der, genährt durch das Zerbrechen so mancher Kultur, sich jetzt dem Ewigen ganz hingibt. Es ist daher eine neue große Tat dieses vorliegenden Buches, daß es diese innere Religiosität steigert und mehrt. Etwas anderes freilich ist die Frage nach der wissenschaftlichen Bedeutung, die der Schöpfung und dem Geschöpf bei der wissenschaftlichen Untersuchung unseres Glaubensinhaltes zukommt. Da wird man mit einem hl. Thomas daran festhalten, daß als Hilfsquelle der tieferen Glaubensdurchdringung neben der göttlichen Offenbarung auch die Offenbarung in der Schöpfung und im Geschöpf heranzuziehen ist. Beides ist ja Gottestat und Gottesmitteilung. Und nur hierin liegt in der obengenannten theologischen Frage der Unterschied des Denkens. In beiden Auffassungen ist Gott in gleicher Weise der Ewige, der in seinem Ratschluß unsere Welt mit unserer Schönheit und Güte und Heiligkeit gewollt, zugleich aber eine solche Weltordnung erwählte, in der es nach unserem freien, vorhergeschauten Willen auch Böses und Schlechtes gab – vielleicht, um mit Paulus zu sprechen, um das Große zu beschämen und das Kleine zu erwählen. Die Durchführung dieses Gottesplanes aber durch eine physische Vorherbewegung des Willens nach einer bestimmten Richtung glaubt der Molinismus ablehnen zu müssen, da er mit der nun einmal von Gott der Menschennatur gegebenen Freiheit unvereinbar ist. Nach ihm schaut Gott die freien Akte des Geschöpfes in seinem eigenen Wesen, das ja auch der Geschöpfe Handlungen widerspiegelt und sie auch, sofern sie im Mitwirken Gottes mit jeder Handlung auch seine Tat sind, enthält. So kann er als der souveräne Schöpfer die Weltordnung wählen, in der jene Taten frei geschehen, die er will oder doch zuläßt. Er bleibt der Dominus servorum. Diese aber dienen ihm in der vorhergesehenen und von ihm erwählten Weltordnung ihrer gottgeschenkten Natur nach in heiliger Freiheit. Es klingt somit Gott der Ewige und sein Geschöpf im freien Lobesdienst zusammen in die große Weltharmonie des Völkerapostels: Deus omnia in omnibus. Die stärkere Geschöpfbetrachtung hat daher den Gottesbegriff erläutert, verklärt, vertieft und damit dem großen Grundanliegen des Buches gedient. W. Weisweiler S. J.

Unsere Kirche im Kommen. Begegnung von Jetztzeit und Endzeit. Von Dr. Georg Feuerer. gr. 8° (VIII u. 228 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.60, geb. M 4.80

Eine Wende hat in der theologischen Literatur stattgefunden: von der Apologetik zur Dogmatik. Das zeigt sich gerade in dem Problem, das im Mittelpunkt der apologetischen und auch der dogmatischen Betrachtungsweise steht, im Problem der Kirche. Was bisher aus dieser vollen Sicht, aus der Wahrheit des sich ent-

hüllenden Gottes heraus über die Kirche geschrieben worden ist in den letzten Jahren, wird übertroffen durch dieses Buch von Feuerer. Nichts Alltägliches ist darin, kein Gemeinplatz. Feuerer ist kein Nachbeter von längst abgeleierten Formeln. Seine Gedanken sind selbsterarbeitet, und doch stehen sie in Ehrfurcht vor Ihm, der allein über sein Geheimnis in der Zeitlichkeit aus seinem Jenseits zu uns sprechen konnte. Die Sprache ist von außerordentlicher Kraft. So tritt uns die Kirche entgegen, nachdem der Weg zu ihr aufgewiesen worden ist, in ihrem Ursprung, in ihrer sakramentalen Gestalt, in ihrem geschichtlichen Geheimnis, in ihrer Eigenart als Gemeinschaft und endlich in ihrer Grundgestalt. Vor allem ist es immer wieder unsere Kirche im Kommen, mit ihrem Ausblick auf die endzeitliche Vollendung: die Kirche auf dem Wege dieses raumzeitlichen Werdens zum Vater da droben, die Kirche auf ihrem Kreuzweg, den auch sie gehen muß, um so in ihre Herrlichkeit einzugehen.

Wer so wie Feuerer über die Kirche zu schreiben versteht, verdient es wohl, trotz der Gedankenschwere seiner Darstellung, weiteren Kreisen zugänglich zu werden. Gerade in der heutigen Zeit, da die Kirche kein intellektuelles Problem bloß ist, sondern so, wie Feuerer sie sieht, erlebt wird in lebendiger Wirklichkeit.

J. Beumer S. J.

Der namenlose Gott. Geläuterte Gotteserkenntnis. Von Heinrich Suso Braun O. M. Cap. 8° (236 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. M 4.50; S. 7.50

In über dreißig Abschnitten spricht Braun mit betender Ehrfurcht vom Geheimnis Gottes, wie es die Herzen der lebendig Glaubenden ergreift. »Dieses Buch möchte alte und neue Quellen des Wissens um Gott zum Fließen bringen. All jenes Wissen, daß Gott der ganz Andere ist und doch der Allernächste, daß Gott das Sein ist und wir nur seine ... Spuren sind ..., das darf nicht nur dunkle These eines Folianten der Philosophia Perennis bleiben, es muß das alles auch in unserem Leben lebendig werden« (S. 5).

Es ist ein Anliegen der Zeit – bezeichnend für ihre inmitten aller Diesseitigkeit spontan wache Religiosität –, sich den Gehalt überlieferter Gotteslehre neu zu erobern, aus dem unverbindlichen Gedankenspiel in das Reich der Lebenswerte zu heben. Der Gottesgedanke der Theodizee und der Gottesdrang des Herzens sollen zueinander finden. Ohne solchen schöpferischen Ansatz wird menschliches Wissen unfruchtbar und entleeren sich die oft gebrauchten Worte. Die »Wirk«lichkeit, der lebendige Vollzug, gibt aller Wahrheit erst das Licht, das Liebe weckt. Liebe und Wissen, die uns zunächst zu zerreißen scheinen, gehören ja zusammen, und jeder, der sie neu zu einen sucht, ist uns willkommen.

Das Buch will nicht den ganzen Bereich des Gotteswissens darbieten, auch nicht vollständiger Ausdruck des Seelenkampfes sein, den die meisten Ernsten heute führen: oft scheinen die Fragen zu feinnervig oder zu ideal gestellt (S. 43 56 206); zuweilen ist der denkerische Gehalt etwas substanzarm (S. 111 161), die Durchführung nicht so stilstreng, wie etwa bei P. Lippert im gleichen Gegenstand. Aber dieses Buch hat eine lebendige Mitte und zieht in seinen Bann wie ein musikalisches Thema in seinen spielenden Variationen. Die starke, lebensechte Bewegung in der Polarität von Liebe und Flucht ist das Gottesthema der Menschenseele, um das hier alle Gedanken und Gefühle kreisen. Braun zeichnet die konkreten Situationen im Gang dieser Bewegung sehr trefflicher und packend (S. 135 187) – man spürt echtes Kapuzinertemperament. Es wäre unrecht, überspitzte Formulierungen zu rügen, wo es darum geht, das Unsagbare in die Herzen zu schreiben.

H. Zeller S. J.

Patrologie. Von Berthold Altaner. 8° (353 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 7.80

Altaners Patrologie ist die völlige Neubearbeitung der früher noch mit Rauschens Namen veröffentlichten. Sie ist durchwegs lesbarer geworden durch die Herausnahme der Literaturverweise aus dem Text und deren Gruppierung am Ende. Außerordentlich wertvoll ist das sonst nirgends in solcher Vollständigkeit und Übersichtlichkeit auffindbare Literaturmaterial der letzten Jahre. Doch unterscheiden wiederum dogmengeschichtliche Ausführungen, für die der Verfasser sich entschuldigen zu müssen glaubt, für die ihm aber vor allem der Studierende dankbar sein wird, das Buch von einem bloßen Nachschlagewerk. Da auf dem knappen

Raum, der ohnedies bis zum letzten ausgenützt ist, eine erschöpfende Vorführung der neueren, so ungeheuer weitschichtigen Forschungen möglich war, kündet der Verfasser im Vorwort eine größere zweibändige Patristik an, der wir mit Spannung entgegensehen.

H. U. v. Balthasar.

Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum. Von Bernhard Bartmann. 8° (95 S.), Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. M 1.50

Das Büchlein beabsichtigt eine wissenschaftliche Darlegung des Glaubensgegensatzes zwischen Judentum und Christentum. Im ersten Teil werden die einzelnen Unterscheidungslehren in elf kleinen Kapiteln kurz erörtert. Dabei tritt der abgrundtiefe und unversöhnliche Gegensatz zwischen beiden religiösen Haltungen scharf hervor. Ein zweiter Teil bringt einige grundsätzliche Überlegungen bezüglich der »Wertung des Alten Testamentes«.

Die klaren Darlegungen ließen sich vom religionsgeschichtlichen und biblisch-theologischen Standpunkt aus vielleicht noch ergänzen. Tatsächlich sind ja heutiges Judentum und Altes Testament in keiner Weise gleichwertige Größen. Das jetzige Judentum ist Apostasie vom Alten Testament, aber nicht seine geradlinige Fortführung. Je mehr diese Erkenntnis klar herausgearbeitet wird, desto mehr wird man für die hohen religiösen Werte des Alten Testamentes den freien Blick gewinnen. Wer Altes Testament und Judentum zu stark gleichsetzt, wird immer in Gefahr sein, die Bedeutung des Alten Testamentes für das heutige Christentum zu unterschätzen. Selbst das »ad testimonium, non ad usum« des hl. Thomas dürfte keine restlos erschöpfende Beurteilung dessen sein, was das Alte Testament der heutigen Kirche bedeutet. Ein Blick in das liturgische Leben, z. B. auf den Kanon der heiligen Messe, zeigt deutlich das Gegenteil. Auch könnte das, was in der Arbeit von Bartmann (S. 85 f.) über die Psalmen gesagt wird, vielleicht dem Mißverständnis Anlaß bieten, als müsse der christliche Beter die Psalmen immer erst im Sinne der Bergpredigt »umdeuten«, bevor er sie verantwortlicherweise beten darf. Woher käme es dann, daß wir die heiligste übernatürliche Gnadenlehre eines »De profundis« oder eines »Dominus regit me« kaum je betrachtend ausschöpfen, auch wenn wir ganz innerhalb der alttestamentlichen Grenzen dieser Lieder bleiben? – Eine wirklich schriftliche Erörterung des Glaubensgegensatzes von Judentum und Christentum wird zwischen späterem Judentum und Offenbarungsreligion des Alten Testamentes scharf unterscheiden, aber die Bedeutung der Schätze des Alten Bundes für das christliche Leben stark hervorheben.

G. E. Closen S. J.

Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins. (Cassiciacum Bd. V) Von P. Dr. Philipp Platz CSSp. Gr. 8° (260 S.) Würzburg 1938, Rita-Verl. Kart. M 12.50

Bei obigem Buchtitel wird mancher Leser denken: Für den Fachmann. Gewiß, besonders Exegeten und Dogmatiker werden von diesem »wissenschaftlichen Erstlingsversuch« eines bescheidenen jungen Forschers Nutzen haben. Mit Fleiß und Gründlichkeit überprüft er aus dem gesamten schriftlichen Nachlaß des hl. Augustinus alle Stellen, an denen er größere oder kleinere Teile des Römerbriefes deutet; zeigt aber nicht bloß das Dasein einer Erklärung, sondern vor allem ihr Werden, beurteilt sie aus dem Zusammenspiel der hemmenden und fördernden Kräfte, stellt sie hinein in die Umwelt und bezieht sie auf die Vorzeit. Aber auch dem Nichtfachmann könnte die Arbeit dienen. Vielleicht haben ihn einmal dunkle Stellen des Römerbriefes fragend angesprochen; an Hand des übersichtlichen Stellenverzeichnisses kann er nachlesen, wie die »tiefgründige und lebensnahe« Schriftdeutung des großen Augustinus sie aufzuhellen sucht: Stellen, die nicht nur in dem heutigen theologischen Streitgespräch (K. Barth-E. Brunner), die auch im praktischen Christenleben entscheidende Bedeutung gewinnen können. Denn »wer die geheimnisvolle Tatsache der Erbsünde leugnet, der verstrickt sich in noch unlösbarere Fragen; wer dem menschlichen Willen Selbstgenügen zuspricht, der hat Röm. 7 nicht begriffen.... Wie damals, so steht heute wahrlich viel auf dem Spiel; Augustinus war es so viel, daß er sich nicht scheute, manche Gedanken des Apostels überzubetonen.«

P. Schoemann S. J.

Die Bibel im deutschen Kulturleben. Von Hans Vollmer. 8° (144 S.) Salzburg 1938, Anton Pustet. M. 4.80; geb. M 5.80

Der Verfasser gehört als Leiter des »Deutschen Bibelarchivs« in Hamburg gewiß zu den Erstberufenen, wo es gilt, über die Geschichte der Bibel im deutschen Raum zu sprechen. Das vorliegende Buch stellt die Frage, welchen Einfluß die Heilige Schrift auf die deutsche Kultur ausgeübt hat, auf deutsche Namen, deutsches Brauchtum, deutsche Sprache, Dichtung, Plastik, Malerei und Musik. Das Schlußkapitel fügt noch einen kurzen Überblick hinzu über den »Werdegang der deutschen Bibel durch die Jahrhunderte«, einen ersten Abriß des großen Werkes der Zukunft, auf das die Studien des Hamburger Bibel-Archivs zusteuern, »Die Geschichte der deutschen Bibel«.

Ein kurzes Büchlein von nur 144 Seiten, das sich ein so umfassendes Thema zur Aufgabe stellte wie den »Einfluß der Bibel auf die deutsche Kultur«, stand vor einer doppelten Gefahr. Entweder gab es nur statistische Angaben, die nicht zu »lesen« waren; oder es wurden allgemeine Betrachtungen aneinandergereiht, ohne daß Rechenschaft über sie abgelegt würde. Beide Gefahren sind glänzend vermieden. Zahlreiche, meist in den Text selbst hineingearbeitete Angaben von Quellen und Literatur bieten solideste Beweisführung für die aufgestellten Behauptungen. Dabei bleibt es in der Darstellung ein »lesbares«, anschauliches, ja spannendes und farbenreiches Buch.

Das Hauptergebnis des kurz gedrängten Überblickes über das weite Thema ist inhaltlich nicht eigentlich neu, überrascht aber in seiner Fülle und Kraft. Der Leser ist nach sorgsamer Lektüre des Buches überwältigt zu erfahren, einen wie außerordentlichen Einfluß auf deutsche Kultur und deutsche Kulturentwicklung die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes gehabt hat. Was muß es doch für ein seltsames und geheimnistiefes Buch um die Bibel sein, wenn artechte, eigenständige Kultur eines starken Volkes so reich aus ihren Quellen gespeist werden kann, ohne daß ihr innerstes Selbst gefährdet würde! Den tieferen Grund, warum die Heilige Schrift das vermochte, deutet V. nur flüchtig durch eine Zitation an: Daß immer wieder die alten biblischen Stoffe in den Blickpunkt des Kulturschaffenden rücken, »beweist, daß in ihnen Endgültiges über menschliches Leben in seinen Höhen und Tiefen, in Aufschwung und Scheitern, Treue und Versagen ausgesagt ist« (69 f.).

G. E. Closen S. J.

Religiöses Leben

Vom blinkenden Stein. Von Jan van Ruysbroek. Hrsg. und übertragen von E. Schacht. Kl. 8° (61 S.) Graz 1937, Styria. Geb. M 2.70.

Das vor 1343 entstandene Büchlein des flämischen Mystikers gewinnt seinen Namen von der Auslegung der apokalyptischen Stelle aus dem Buch »der Heimlichkeit Gottes« und gibt im Rahmen eines begrenzten Themas einer hochstrebenden Seele Antwort auf Fragen des geistlichen Lebens, die sich im Anschluß an »die Zierde der geistlichen Hochzeit« auftaten. Das gesamte geistliche Leben wird vom Menschen her, als Mitwirkung, in seinen Stufen beschrieben. Jeweils verschieden nach Empfänglichkeit und positiver Beantwortung der Gnade, im Sünder, Mietling, im getreuen Diener, vertrauten Freund und in den verborgenen Söhnen, bis der Aufstieg durch den Glauben und die Liebe ohne Weise den Menschen im Besitz aller seiner natürlichen und übernatürlichen Möglichkeiten zum vollkommenen Werkzeug Gottes werden läßt. Aber auch das nur als ein morgendliches Leuchten vor der Mittagsglut des seligen Gottschauens.

Die vorliegende deutsche Übertragung sucht sich an den Text der Vorlage zu halten. Der Schwierigkeit einer solchen Übersetzung scheint E. Schacht jedoch nicht ganz Herr geworden zu sein; zudem ergibt ein Vergleich mit dem Text der Vorlage manche schwer verständliche Abweichung.

H. Fischer S. J.

Die Beschauung. Von Garrigou-Lagrange O. P. Übers. von A. Heinrich-Ritschard. kl. 8° (112 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. M 2.40

»Die mystische Theologie ist die Krönung der Dogmatik und der Moraltheologie« (7). Der berühmte Dogmatiker und Mystiker der neueren Thomistenschule zu Rom will in der kleinen, aber inhaltsvollen Schrift »einige bestimmte Begriffe vom

Wesen der Beschauung geben und eben dadurch die falschen Begriffe zerstreuen, die man sich oft über sie macht«. Er will sich dabei nur auf die großen Lehrer stützen, einen Thomas, Bonaventura, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und Theresia.

So werden über die Natur des mystischen Betens, über das Verlangen nach der eingegossenen Beschauung, über die Vorbereitung dazu und über die notwendigen Grundsätze zur Leitung der beschaulichen Seelen beachtenswerte Worte gesagt. Ein Großteil der Lehren sind den Schriften der hl. Theresia und ihres Schülers, des hl. Johannes vom Kreuz, entnommen.

Das Büchlein würde seinen Nutzen noch erhöht haben, wenn es in dogmatischer Sicht schärfer geschieden hätte, was allgemeine katholische Lehre ist, was theologische Meinung und was nur die Meinung einer Gruppe von Theologen. Auch die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes als der Grundlage und der Grundkraft des mystischen Lebens ist doch nicht so klar, wie Garrigou es voraussetzt. Ebenso wäre es dankenswert gewesen, unser Wissen von den empirisch-psychologischen Vorgängen des mystischen Betens in die dogmatische Schau hineinzunehmen. Die S. 36 und 61 mitgeteilten Leitsätze über Mystik, die der Theresianische Kongreß zu Madrid 1923 herausarbeitete, legen durch ihre klare Besonnenheit und tiefe Kenntnis den Wunsch nahe, einen praktischen Leitfaden der Mystik daran anzuschließen.

E. Böminghaus S. J.

Worte ins Schweigen. Von Karl Rahner S. J. 8° (120 S.) Innsbruck o. J. (1938), F. Rauch. Kart. M 1.80, in Leinen M 2.70

Das Buch ist ein Gebet. Und eines, das schwer fallen muß, weil es so demütig ist, Not als seinen Anlaß und Schweigen als seinen Erfolg anzuerkennen. Aber ein Gebet, das jeden angeht, weil es im Namen des Menschen gesprochen ist.

Selten wird so viel gründlich Befreiendes auf einmal ausgesprochen wie in diesen zehn Kapiteln über den »Gott meines Lebens«. Man hat von Seite zu Seite den Eindruck, es komme hier gerade das zur Sprache – oder vielmehr, werde in die versöhnende Wärme des Gebetes getragen –, was die innerste Unruhe und das nie ausgesprochene Fragen des religiösen Menschen ist. Es geschieht hier das Wunderbare, daß jenes zum Gebet wird, was uns gerade vom Beten abzog, und jenes zum Ort der Offenbarung, was uns zum Schleier oder gar Ärgernis zu werden schien.

Vor allem in das priesterliche Leben mit Gott und den Menschen wirft dieses Buch hellen Schein (vgl. S. 85–105!). Es vertieft und erneuert nach innen und außen im Licht eines packenden Gottesgedankens. Freilich, wer nicht wertaufgeschlossen ist für das Geistige, empfindet hier weder die Dringlichkeit der Not noch deren Erleichterung.

Der Verfasser ist Professor der Theologie in Innsbruck. Das ist nicht nebensächlich für das Buch: In der schlichten Mühelosigkeit seiner Sprache verbirgt sich viel Scharfsinn und eine Beherrschung des christlichen Gedankengutes, die es sich leisten kann, die Grenzen alles Lehrhaften zu verlassen. Mit feiner Seelenkenntnis, der man es anmerkt, daß sie aus einem innerlichen Leben und edelster Menschenliebe stammt, nimmt der Verfasser den Bruder samt seinen Klagen mit vor seinen Gott, dessen Schweigen er zu einer ungeahnt tröstenden Antwort werden läßt. H. Zeller S. J.

Die göttliche Gabe der Vollkommenheit. Von P. Dr. Thomas Michels O. S. B. 8° (96 S.) Innsbruck u. Leipzig 1938, F. Rauch. Geb. M 2.70, kart. M 1.80

Die Schrift ist aus Vorträgen entstanden. Sie bietet keine Theorie des geistlichen Lebens, wohl aber wertvolle Vorstöße in eine Richtung, von der wir eine Vertiefung der Lehre von der Vollkommenheit und vielleicht auch eine Systematik zu erwarten haben.

Die Vollkommenheit erscheint hier als das vollkommene Leben im »Geiste« Christi. Wir lernen sie kennen als »den Besitz dessen, was des Vaters ist und was der Sohn uns zeigt als sein Eigentum« (S. 68). »Der Gipfel der Vollkommenheit besteht also darin, daß wir neben der Teilnahme am göttlichen Leben der Gnade auch teilnehmen an dem lebendigen und von der Liebe durchstrahlten Wissen des Heiligen Geistes um den Austausch göttlichen Lebens zwischen Vater und Sohn« (S. 69). Sein Geist aber lehrt uns, wenn wir in ihm leben wollen, das Sterben Christi auf uns zu nehmen als ewig wir-

kende Heilstatsache. Wir tragen die »mortificatio Christi«, das Mysterium des Todes Christi, an uns; aber des Todes Christi vor allem im kultischen Sinn. Hier wird wohl zu einseitig der kultische Sinn der »Abtötung« betont, ohne daß der aszetische Sinn übersehen wird. Wir handeln, wir vollziehen, wir ahmen nach, was Christus in seinem Tode und seiner Auferstehung einmal und immer wieder für alle Zeiten vorgelitten und vorgelebt hat (S. 17). Diese Wahrheiten sind grundlegend für unser Tugendleben. Die Tugenden, die wir als Christen üben, sind in Wahrheit Offenbarungen der verklärten Menschheit Christi durch den Heiligen Geist. Die Auswirkungen des Erfülltseins vom Geiste Christi zeigen sich hauptsächlich in den Kardinaltugenden, die hier nur in ihrer übernatürlichen Bedeutung auseinandergelegt werden.

Die »göttliche Gabe der Vollkommenheit« erscheint durch dieses Buch in neuer Weise als liebens- und erstrebenswert und tiefer begründet. O. Pies S. J.

Literaturgeschichte

1. Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Friedrich Vogt und Max Koch. 5. Aufl., neu bearbeitet und erweitert von Willi Koch. I. Bd. 8° (XII u. 428 S., 110 Bilder) Leipzig 1934, Bibliographisches Institut. Geb. M 9.50
2. Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Gustav Ehrismann. II. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur, Schlußband. 8° (XVIII u. 700 S.) München 1935, Beck. Geb. M 24.–
3. Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Die deutsche Literatur im Zeitraum des 17. Jahrhunderts. Von Paul Hankamer. 8° (X u. 544 S.) Stuttgart 1935, Metzler. M 13.50
4. Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter zur Neuzeit. Deutsche Literaturgeschichte von 1270 bis 1700. Von Günther Müller. (Slg. Göschen Nr. 1086) 12° (160 S.) Berlin 1934, De Gruyter. Geb. M 1.62
5. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Walter Linden. 8° (490 S. u. 25 Bildtafeln) Leipzig 1937, Bibliographisches Institut. Geb. M 7.80

Unter den in den letzten Jahren erschienenen Darstellungen der deutschen Literaturgeschichte haben die hier aufgeführten das gemeinsam, daß sie sich nicht grundsätzlich auf das vorwiegend ästhetisch wirkende Schrifttum beschränken. Die methodischen Einwände gegen ein solches Verfahren brauchen nicht nochmals erörtert zu werden (vgl. diese Zeitschrift Bd. 122 [1932] S. 401–404).

1. W. Koch druckt nach dem Willen des Verlages die vorausgehende Auflage von Vogts Darstellung der deutschen Literatur bis 1600 unverändert ab. Soweit ist also das im Tatsächlichen reichhaltige Werk noch immer von der in dieser Zeitschrift (Bd. 108 [1925] S. 227 f.) durch Beispiele belegten Auffassung getragen, als ob eine liberalprotestantische Geisteshaltung gegenüber der katholischen die eigentlich deutsche wäre. W. Koch hat aber außerdem die sehr brauchbaren Literaturangaben Vogts ergänzt und die drei letzten Kapitel des Bandes, die vom Barockschrifttum des 17. Jahrhunderts handeln, mit dem zugehörigen Literaturverzeichnis neu geschrieben. Seine Würdigung der bedeutenden katholischen Dichter dieses Jahrhunderts ist von erfreulicher Sachlichkeit, mag auch (368) wohl zu entschieden versucht werden, den Gehalt der Schriften Grimmelshausens, der doch viele Jahre vor der Schöpfung seines »Simplicissimus« katholisch geworden war, einfachhin als »Erbe lutherischen Geistes« anzusehen.

2. Im Alter von 79 Jahren ist es Ehrismann gelungen, sein durch Fülle des Stoffes und der Literaturangaben hoch über alle Gesamtdarstellungen des mittelalterlichen Schrifttums deutscher Sprache emporragendes Werk abzuschließen. Nur als Endergebnis langen akademischen Lehrens und Forschens ist ein solches Buch mit seinen Zehntausenden biographischer, textgeschichtlicher, geistesgeschichtlicher und formgeschichtlicher Feststellungen möglich. Allerdings tritt in diesem Bande wegen der sehr großen Mannigfaltigkeit der Sprachdenkmäler, die von der Mitte des 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts in allen Spielarten Dichtung und Belehrung, Weltlichkeit und Frömmigkeit vereinen, das Einzelwerk oder die Einzelgattung stärker hervor als der innere Zusammenhang des literarischen Werdens. Die Zuverlässigkeit dessen, was gesagt wird, hat dadurch gewonnen, und sie ist für die Er-

kenntnis unseres Mittelalters wichtiger als Ganzheitsbetrachtungen, die in diesem Falle wohl großenteils fragwürdige Konstruktionen geworden wären. Denn wie Ehrismann sich seinen Stoff gewählt hat, setzt die Einsicht in den geschichtlichen Ablauf des Ganzen weit mehr Beherrschung mittelalterlicher Philosophie und Theologie voraus, als von einem protestantischen Literarhistoriker erwartet werden darf.

Mit musterhafter Ehrfurcht spricht der greise Gelehrte über Dinge der katholischen Geisteswelt. Er versteht sehr gut, daß Erzählungen von Pfaffenstreichen damals keine Leugnung der Moral oder der Autorität des Klerus bedeuteten (109), und daß in den Vagantenliedern die Kritik an Geistlichen keine Kritik an der Kirche und ihren Einrichtungen war (215). Wenn eine Dichtung die Schranken der Sittlichkeit rücksichtslos durchbricht, merkt er das mit ernsten Worten an. Bei der Charakteristik des religiösen Einschlages der Minnelieder (185), noch mehr bei Ableitung der didaktischen Dichtung aus dem sittlichen Denken der Zeit (305) und zumal bei der literaturgeschichtlichen Auswertung der Mystik (612) empfindet man den Mangel theologischer Schulung. Immerhin hat für diese Gebiete der Laie an den Hinweisen auf katholische Fachliteratur die notwendigste Hilfe, wie übrigens gegen Ende des Werkes auch sonst der Gegensatz zwischen der Menge der Literaturbelege und der Kürze der Darstellung auffällt. Nichtsdestoweniger hat Ehrismann sich mit seiner Lebensarbeit wie wenige seiner Forschungsgenossen den Dank vieler künftiger Geschlechter verdient.

3. Hankamer will vor allem die Formseite der Barockliteratur aus den damaligen weltlichen und geistlichen Anschauungen und Zuständen erklären. Im ersten Drittel seines Buches stellt er deshalb, glücklicherweise unter beständiger Linienführung zum Schrifttum, die christliche und humanistische Umwelt des 17. Jahrhunderts dar. Die beiden letzten Drittel des Buches ordnen dann die Werke nach literarischen Gattungen, wobei mit sehr feiner Einfühlung um das Verständnis des Eigenwertes der barocken Wortkunst gerungen wird. Diese Kapitel ziehen sich ohne Unterabschnitte, wenn auch nicht ohne fast von Seite zu Seite wechselnde Kolumnenüberschriften, jedesmal rund 100 Seiten hin. Außerdem ist die sonst nützliche »Zeittafel« nicht chronologisch, sondern alphabetisch angelegt. Man überblickt also schwer den geschichtlichen Ablauf. Und wenn man etwa Hippolyte Taine oder Francesco de Sanctis bei der Lösung ähnlicher Aufgaben vergleicht, wird man inne, wieviel die Darstellung Hankamers an Einprägsamkeit gewonnen hätte, wenn seine äußerst gepflegte Sprache nicht immer wieder vom Einzelnen ins Allgemeine entschwebte. Wer z. B. gelesen hat, was Spee in seiner »Cautio criminalis« von seinen Beweggründen erkennen läßt, ist gewiß erstaunt, über einen so elementaren Tatbestand bei Hankamer den sublimierten Satz zu finden (164): »Die Heiligung der leibhaften Natur durch Gott im Menschen ließ den zärtlich-leidenschaftlichen Liebenden zum heroischen Kämpfer gegen den Hexenwahn werden.« Die von Hans Pyritz umsichtig aufgebaute Bibliographie ergänzt einigermaßen, was im Text zu kurz gekommen ist – wozu sogar Abraham a Sancta Clara und Simon Rettenbacher gehören. Ein sehr ausführliches Register von Namen und Sachen macht den gedankenvollen und für die Kenntnis des katholischen Anteils an der deutschen Literatur sehr wichtigen Inhalt des Buches leichter ausnutzbar.

4. Trotz geringen Umfanges bietet das ohne Überladung gehaltschwere Büchlein Müllers eine vorzügliche Schau der vier Jahrhunderte, in denen das deutsche Schrifttum, von mystischen Kräften mehr als je beseelt, das christliche Lebensgefühl in einer sich langsam von der mittelalterlichen Geschlossenheit lösenden Geisteswelt ausdrückt. Während die philosophisch vertiefte und theologisch genaue Darstellung dem Biographischen und Inhaltlichen sonst erfreulich nahebleibt, gibt sie von der häßlichen religiösen Polemik des 16. Jahrhunderts ein für die Erkenntnis der Wirklichkeit zu blasses Bild – was allerdings der deutschen und christlichen Gesinnung des Verfassers nicht zur Unehre gereicht.

5. Lindens Buch wendet sich laut Ankündigung des Verlages wie nach der ganzen Art der nicht wissenschaftlich belegten und ohne sorgsame Abtönung begeistert zupackenden Darstellung an die breiten Massen der Freunde unserer nationalen Literatur. Es bemüht sich, »die deutsche Dichtung in ihrer ständigen Verknüpfung mit den Glaubenskämpfen, mit der Entwicklung der arteignen deutschen Lebenslehre, mit dem Ringen des germanischen Menschen um das ihm angeborne freie

Weltgefühl zu zeigen« (5). Eben wegen des überragenden Wertes der religiösen und sittlichen Güter ist aber gegenüber einer zu selbständiger Nachprüfung meist ungeeigneten Leserschaft gewissenhafteste Überlegung erforderlich. Wollte also Linden vom Volkstum als dem Quell der Dichtung ausgehen – und es ist ja ihre reichste, aber doch nicht ihre einzige Quelle –, so hätte zunächst von dem wirklich Gesicherten, das wir über germanische Weltanschauung wissen, das noch mangelhaft Erforschte klarer getrennt werden müssen. Und wie die Verschmelzung germanischer, antiker und christlicher Elemente im höfischen Ritterideal mit Recht (62) als »veredelter und bezähmter Heroismus« anerkannt wird, wie es ferner «kein Bruch« in Klopstocks deutscher Seele war, daß er (254) »die Religion noch höher als das Vaterland« stellte, so wäre vom Beginn unseres Schrifttums an (40) der christliche Einfluß mehr als Veredelung und weniger als ungermanische Überfremdung darzustellen gewesen, zumal da sich in der Literatur auch unrühmliche, also der Veredelung bedürftige Züge des deutschen Charakters klarer spiegeln, als es bei Linden sichtbar wird.

Durch das ganze Buch geht die für jeden Katholiken und für viele andere Christen unannehmbare Auffassung des Christentums als eines orientalischen Menschenwerkes, das dann freilich irgendwie mit dem Einwand Heyses (»Idee und Existenz«, Hamburg 1937, S. 111 f.) zu treffen wäre, die letzte existentielle Frage eines Volkes könne doch nicht ein anderes Volk aus ganz fremdem Erleben beantworten. Wem dagegen das Christentum die Offenbarung des allwissenden und allgütigen Gottes für die ganze Menschheit ist, dem steht von vornherein fest, daß im Christentum jedes Volk seine höchste Veredelung findet, wobei ja die Geschichte der katholischen Kirche bestätigt, daß innerhalb der wesentlichen Einheit des Weltkatholizismus alle Völker in ihm auch ihre Sonderart gestalten. Daß Linden gleich weltanschaulich verwandten Vorgängen an zahlreichen literaturgeschichtlichen Texten und Forschungen, die in diese Richtung weisen, zum Schaden seines Buches vorbeigegangen ist, kann hier aus Mangel an Raum nur durch einige Beispiele veranschaulicht werden. So schreibt er, in Hartmanns »Gregorius auf dem Steine« führe der Weg der Sündenvergebung »nicht zur Kirche« (82) – aber Gregorius ist getauft, wird Papst, und seine Mutter beichtet ihm ihre Sünden! Auf der Höhe von Wolframs »Parzifal« gelte »nicht Kirche, nicht Priestertum« (89) – aber der auf dieser Höhe stehende Held hat am Karfreitag von dem geistlichen Klausner die priesterliche Lossprechung empfangen und von ihm gläubig die Lehre mitgenommen, der Priesterstand sei wegen seiner sakramentalen Gewalt in Beichte und Eucharistie der vornehmste von allen! Bei der Behandlung von Walters Kampfgesängen gegen Rom tritt nicht hervor, daß sie teilweise ungerecht waren, und daß sie sich keineswegs gegen die kirchliche Theorie, sondern gegen praktische Übelstände richteten. In Eckharts Mystik sollen »Kirche und Priestertum keine Rolle mehr« spielen« (123) – und doch übte Eckhart ständig das Priesteramt aus und leitete als Ordensprovinzial die Erziehung von Priestern! Lessing, dessen Charakterisierung überhaupt die von der Forschung vollzogene Abwertung zu wenig erkennen läßt, erscheint als siegreicher Kämpe der Geistesfreiheit gegen die Evangelien (264) – von seiner längst festgestellten theologischen Unzulänglichkeit und seinem bedenklichen Mangel an Wahrhaftigkeit in diesem Kampfe verlautet nichts. Unter den neueren katholischen Dichtern kommen einige, z. B. Brentano, Eichendorff, Peter Dörfler, zu ihrem Rechte, dagegen fehlen manche, z. B. Sorge, Schaukal, Mell, Schaumann, Le Fort, die einer ganzen Reihe nicht übergangener Namen anderer Richtungen mindestens gleichwertig sind. J. Overmans S. J.

Goethe und die Juden. Von Franz Koch. 8° (37 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.50.

Nach der wirklich erstaunlichen Beschlagnahmung der großen Biographie Goethes durch die Juden und deren einseitigen Darstellungen von Goethes Judenfreundlichkeit ein zweifellos nützliches Heftchen. Man bedauert nur, daß der Satz: »Im Verlauf von Goethes Leben, in der Entwicklung seiner Ausbauungen seines Denkens aber erscheint dieses Problem in den mannigfachsten, einander auch widersprechenden Formen« (6), nur assertorisch hingestellt wird, ohne die zweifellos vorhandenen judenfreundlichen Aussagen Goethes zum vollständigen Beweise anzuführen. So kann der Leser das Für und

Gegen nicht selber abwägen. Der Versuch, Goethe auf Grund von »Urworte. Orphisch« zum Rassentheoretiker zu machen und so seinen Antisemitismus in seiner tiefsten Weltanschauung zu verwurzeln, dürfte zudem nicht in allem überzeugen.

H. U. v. Balthasar S. J.

Belletristik

Franz von Assisi. Von Dimitri Mereschkowski. Aus dem Russischen von Leß Kaerrich. 8° (300 S.) München 1938, R. Piper. Geb. M 5.80

Mereschkowski ist auch in dieser Biographie der ganz große Erzähler eines Lebens, das lebendig vor unserem Schauen ersteht, das tief eingreifen will in unser Leben und in weit angelegten geschichtlichen Perspektiven, tiefer Erfahrung des Siebzigjährigen in allem Menschlichen uns ungemein bereichern kann. Wenn aber die Lektüre dieses Buches dennoch unerquicklich wird, dürfte es an einer doppelten, von außen herangebrachten Problematik liegen, die aus dem Heiligen fast einen Sektierer macht. – Einmal ist es die Problematik des Hintergrundes, durch die Franz reichlich verzeichnet wird. Im »Ewigen Evangelium« des Joachim von Fiore muß er die Rolle eines »Messias« übernehmen, um so zum Begründer der »ökumenischen Kirche« zu werden, der »Kirche des Heiligen Geistes«, die im Gegensatz zur »Kirche des Sohnes« (der römischen und orthodoxen) steht und geradezu aus dieser Entgegensetzung zur Kirche Christi lebt. Was Christus für das Christentum war, soll Franz für die neue Kirche sein, die ihren Mittelpunkt nicht mehr in Rom, sondern in Portiunkula hat. – Man spürt die Verwandtschaft mit Ideen der russischen Religionsphilosophen um Berdjajew.

Zweitens hat sich die Gestalt des heiligen Franziskus in die Problematik einer persönlichen Auseinandersetzung des Russen mit dem Kommunismus seiner Heimat einzufügen, wobei auch das Verhältnis der Kirche zum Kommunismus gefährlich verzeichnet wird. Seine Überwindung »von innen her« (!) sieht er im »göttlichen Kommunismus« der ökumenischen Kirche, die keine Reformation, sondern eine Weltrevolution ist und die »Umwälzung vom Privatbesitz in den Gemeinbesitz« vollzieht; sie – nicht das Christentum – löst den »furchtbaren Knoten der sozialen Ungleichheit«. – Daß der Heilige der katholischen Kirche sich oft nur gezwungen in diese Spannungen einfügt, muß der Dichter selbst ein paarmal gestehen. Schade, daß das Buch unter diesen Einengungen dem wahren Franz nicht in allem Wesentlichen gerecht wird.

G. Kurz S. J.

Franz und Klara. Die Geschichte der Liebe zweier großer Menschen. Von Leo Weismantel. 8° (416 S.) Innsbruck u. Leipzig 1938, F. Rauch. In Leinen M 3.60

Es ist, als ginge der Herr Jesus Christus in diesen zwei Menschen noch einmal durch die Lande, »damit durch sie das verheißene Mysterium des Evangeliums sich wieder erfülle«. In dichterischer Gefülltheit des Wortes, in der Wahrheit der Geschichte und im Schmelz der Legende sind sie lebendig vor uns gestellt; es erfaßt uns etwas von der Angst und der Unruhe, die die Umgebung des Bruder Francesco befiel und zu Gott drängte. Doch hat wohl nur Klara aus dem Edelhause der Sciffi die Liebe zur Frau Armut als Leidenschaft ebenbürtig mit Francesco ergriffen und gelebt. So gehört das Kapitel »Vom Festmahl auf der Wiese zu Portiunkula« zum Schönsten des Buches. Die mystische Liebe zur Frau Armut findet hier ihren Höhepunkt; mit den Worten des Hohenliedes singen sie zu ihrem Lobpreis. Und Frau Armut antwortet, denn »da erhob sich Schwester Klara vor ihnen und sagte, als sei sie die Frau Armut: ‚Nicht ihr sprecht mein Lob, es redete durch euch der Heilige Geist, denn es ist wahr, daß der Herr Jesu Christ mich als seine Braut erkoren hat'.« (S. 345) In der Reihe der Heiligenleben, die Dichter unserer Tage uns bisher schenkten, ist Weismantels »Geschichte der Liebe zweier großer Menschen« sicher eines der wertvollsten.

G. Kurz S. J.

Die königlichen Kinder. Erben der Häuser Habsburg-Burgund. Von Dorothea von Velsen. 8° (426 S.) Berlin 1938, Verlag Hans Bott. Kart. M 5.40, geb. M 6.80

Der Aufstieg des Hauses Habsburg in den fünfzig Jahren zwischen 1477 und 1527 bietet den Stoff für die in losen Begebenheiten und Gesprächen nebeneinander gestellte Darstellung der Abfolge dreier Generationen. Den Beginn bildet die Schilderung der Brautfahrt Maximilians, den Ausklang ein Gespräch der beiden Ge-

schwister Ferdinand und Maria, der in der unglücklichen Schlacht von Mohacz der königliche Gemahl entrissen wurde. Den eigentlichen Mittelpunkt aber stellen die königlichen Kinder dar, der spätere fünfte Karl und seine fünf Geschwister. Bisweilen fällt auch ein Blick in die innere Welt und Bildung der Gestalten, wenn es auch schwer sein dürfte, das Ganze mit einem der geläufigen literarischen Gattungsbegriffe zu bezeichnen. Der Stil ist dem der Historie verwandt, und die psychologische, einfühlende Art der Darstellung, die beachtlich ist, läßt die religiösen Ereignisse nur selten und die persönlichen christlichen Motive nur gebrochen und verdeckt erscheinen.

H. Fischer S. J.

O Erden! Von Margarete Seemann. kl. 8° (180 S.) Hildesheim 1938. Franz Borgmeyer. Geb. M. 3.50

Die kleinen anspruchslosen Bilder zeugen von einer vertrauten Innigkeit mit der Scholle der Heimat. Das Einfache, Kindliche und mitunter auch Witzige werden von der Dichterin bevorzugt. Im »Opfergang« und in der »Herrgottsschuld« bricht der ganze religiöse Ernst des Christlichen durch. Des Bauern Lied aber endet flehend: »Vor Brand und Schauer hüt die Saat / und mahl aus meiner Seelenmahd / das Brot der Ewigkeit«.

Johann Lawerenz. Roman. Von Gustav Beutler. 8° (429 S.) Salzburg 1938. Anton Pustet. Geb. M. 5.80

Mit heftiger Gewalt setzt dieser »Roman einer kämpferischen Liebe« ein, um diese Heftigkeit auch bis zum Ende durchzuhalten. Johann verliert die Eltern, die Heimat stößt ihn aus, und das Vätererbe verfällt in unwürdigen Händen. Nach den Jahren der Wanderschaft kehrt er zurück. Die Liebe zur Tochter des Gutsherrn läßt ihn die Heimat wiederfinden, um sie eben dadurch zu verlieren: die beiden werden ausgestoßen. Der kahle, verwitterte »Schicksalsberg« wird ihnen höhnisch angewiesen. Auf ihm erbauen sie sich das Glück. Die Schuld, die noch einmal in den Kindern auftaucht, wenden die Eltern verzeihend zum Segen. Kampf um die Liebe ist alles bis zum letzten Wort.

Der Mann, der Shakespeare hieß. Roman. Von Konrad Haemmerling. 8° (445 S.) Berlin 1938. Im Deutschen Verlag. M. 5.80, geb. M. 7.–

Zwischen Roman und Geschichte bewegt sich manches, ohne den begründeten Anspruch auf das eine oder das andere machen zu können. Hier ist es allerdings zum bloßen Roman geworden. Der Bauernbursche aus Stratford und sein Leben zwischen Stern und Erde, auf dem Hintergrund das London der Königin Elisabeth und das England der Renaissance. Solange das Bedürfnis nach bequemer und den Sinnen leicht eingehender Unterhaltung durch die Nachfrage geweckt und bedient wird, wird dieses Genus der Darstellung sich behaupten und an geeigneten Objekten nicht leicht Mangel leiden. »Nie lenkt ein höherer Geist / Ein menschlich Wesen; doch ihr Götter leiht / Uns Fehler, daß wir Menschen seien«. Wenn dieses Wort als Einleitungsmotto über Shakespeares Werk gestellt ist, kommt es zur Frage, ob nicht, statt den Dichter zu erheben und seine Kunst zu schmücken, das Gegenteil erreicht wird. Jedenfalls, die Bemühungen, aus den dürftigen Angaben eine Biographie zu erschließen, gehen ernster und ehrfürchtiger zu Werke.

H. Fischer S. J.

Menschen um Jesus. Biblische Szenen. Von Peter Freppert. 8° (158 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker (zuerst: Köln, Staufen-Verlag). Kart. M 2.20, geb. M 2.80

Dr. M. Laros gibt diesem Erstlingswerk eines Eifelbauern das Geleit, das »durch die Dramatisierung einzelner Bibelstellen einzelne Gestalten der Schrift aus dem fahlen Lichte eines falschen Heiligenscheines heraus in unser seelisches Leben hineinzustellen« sich bemüht.

So wird in bunter Fülle erzählt, und eine blühende Phantasie ist am Werke. Mit dem Schaffen des Heliandddichters läßt sich dies Erzählen wohl nicht in Beziehung setzen. Denn gerade die Eindeutschung und Vergegenwärtigung des heiligen Geschehens wird nicht geleistet. Frepperts Menschen um Jesus leben doch in einer fernen Zeit und in einem fremden Land. Seine starke Phantasie ist wohl gerade die Ursache davon.

H. Kreutz S. J.

Maria geht übers Gebirge. Novellen. Von Ilse Brugger. 8° (116 S.) Innsbruck-Leipzig 1936, Felizian Rauch. Kart. M 1.70.

Echtes volksnahes Erzählen ist in den vier Novellen. Und so wie die Menschen in den Bergen geborgen und auf sie an-

gewiesen sind, so stehen sie auch in ihrem Glauben und seinen Gestalten. Volkstum und Religion sind hier wie eine Wurzel, aus der Leben und Nahrung zuströmt.

H. Kreutz S. J.

Geschichte, Kulturgeschichte

Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinngebung. Hrsg. von Georg Schreiber, unter Mitwirkung von Edmund Frieß, Gustav Gugitz, Karl Heinrich Schäfer und Friedrich Zoepfl. Forschungen zur Volkskunde. Heft 31/32. 8° (170 S.) Düsseldorf 1938, Schwann. Kart. M 8.–

Mirakelbücher sind Aufzeichnungen von Wundern, Gnadenerweisen, Gebetserhörungen, die den an Wallfahrtsorten verehrten Heiligtümern zugeschrieben werden. Die vorliegende Arbeit enthält zuerst einen grundlegenden Aufsatz von G. Schreiber selbst über die religiöse, kulturelle, geschichtliche Bedeutung der in solchen Werken überlieferten Tatsachen. Drei weitere Arbeiten über Mirakelbücher von Mariahilf in Wien, St. Maria im Elende am Harz, schwäbische und bayrische Mirakelbücher im Raum des Bistums Augsburg belegen im Beispiel, daß der hohe Wert der Mirakelbücher, wie sie Schreiber darlegt, durchaus der Wirklichkeit entspricht. Das lebendige Volkstum in seinen heiligsten Gefühlen und seiner zeitgebundenen Enge wird unmittelbar greifbar. Generalfeldmarschall und Bauernfrau knieen gläubig vor demselben Bild. Soziale, körperliche, seelische Not offenbart sich. Das demütige Herz und die neugierige Wundersucht stehen nebeneinander.

Die Verfasser meiden im allgemeinen zu der Erklärung der wunderbaren Geschehnisse Stellung zu nehmen. Nur der sorgfältige Leser wird erkennen, inwieweit sie von dem tiefen und echten Glauben des Betenden und seiner auch wunderbaren Erhörung überzeugt sind. Hier und da wird etwas allzu kühn von Analogiezauber gesprochen (z. B. S. 113). Doch schränken die Verfasser offenbar ihre Arbeit auf die beschreibende Volkskunde ein und überlassen es dem Religionsphilosophen, die Tatsachen zu deuten. Ihr Verdienst aber ist es, diesem eine Fülle echter Lebensäußerungen des Glaubens zu vermitteln.

H. Becher S. J.

Die deutsche Kulturgeschichte.

I. Bd.: Geschichte der deutschen Kultur. Von Georg Steinhausen. Neu bearbeitet und erweitert von Dr. Eugen Diesel. (557 S.) 4. Aufl.

II. Bd.: Bilderatlas zur Deutschen Kulturgeschichte. Von Dr. Friedrich Schulze. Unter Mitarbeit von Dr. Werner Schulze. (474 S.)

Leipzig o. J. (1936), Bibliographisches Institut A.G. I. u. II. Bd. geb. M 35.–, Hld. M 45.–

Vor mehr als dreißig Jahren erschien zum ersten Male Steinhausens Kulturgeschichte. Nach dem Tode des Verfassers (30. März 1933) übernahm E. Diesel die Neubearbeitung und Neugestaltung. Das Wesentliche sollte unberührt bleiben. Es blieb also manches stehen, was jener Zeit letzte Erkenntnis bedeutete (vgl. zur 2. Aufl. diese Zeitschrift 1914 I, Bd. 86, S. 228; 1915 I, S. 88...). Neu wurde aufgenommen vom Bearbeiter ein Schlußkapitel: »Die Steigerung der Weltkrise bis zum nationalsozialistischen Durchbruch. Das Ringen um eine neue Kulturmöglichkeit« (S. 534 ff.). »Von der Kultur des Wissens zu der des Wertens« (S. 551) ist das Neue. »Größte Pflege der alten Kulturwerte in ihren hergebrachten Formen« vermag kein neues Fundament abzugeben.

»Die Vereinfachung« und »Die Zusammenfassung zur Ganzheit« sind die neuen Grundzüge. »Wir wollen einfach die Dinge wieder bei ihrem Namen nennen, wir wollen ganz unmittelbar die Ehre als Ehre, das Recht als Recht, die Arbeit als Arbeit, die Männlichkeit als Männlichkeit erkannt und gewertet wissen, ohne den schillernden Zwischenbereich einer überall relativierbaren, von Geschichte und Literatur überwucherten Kultur« (Bd. I, 555). Als kennzeichnendes Kulturstreben ist anzusehen der Vorgang der Vereinheitlichung in einen gesamtdeutschen Zustand« (S. 556). Es bleibt nichts anderes übrig »als der Glaube an etwas trotz allem Festes, Bestehendes, das doch die geistige und sittliche Phantasie zu bewegen und zu beherrschen vermag« (S. 557).

Neu ist der zweite Band, der als Bilderatlas die notwendige Anschauung und Bildhaftigkeit in gut ausgewählten und ausgestatteten Beispielen mit erläuterndem Text bietet. H. Fischer S. J.

Die Alchemie im Mittelalter. Von Dr. W. Ganzenmüller. 8° (240 S. u. 9 Abb.) Paderborn, Bonifatiusdruckerei. Kart. M 3.90, geb. M 4.80

Alchemie! Das Wort weckt im modernen Menschen die Vorstellung von Magie und Aberglauben, Geistesverwirrung und Afterwissenschaft. Aber die geschichtliche Gestalt der Alchemie, wie sie im vorliegenden Buche entwickelt wird, stellt sich trotz vieler Belastungen, Verirrungen und Mißbräuche, die ihr anhaften, im Grunde als ehrliches Forscherstreben dar. Universitäten, Ärzte, Philosophen und Theologen haben sich mit der Verwandlung der Metalle befaßt, und ihren Forschungsergebnissen ist der wissenschaftliche Wert von vornherein durchaus nicht abzusprechen, beruhen doch wichtige Entdeckungen in der Chemie, wie die des Phosphors, auf ihren Bemühungen. Wie die Astrologie wegen ihrer ständigen Verbindung mit der Astronomie bis zum großen Um- und Aufbruch der Naturwissenschaften im Beginn des 17. Jahrhunderts eine Weltanschauung von imposanter Einheitlichkeit war, so ist auch die Chemie im Mittelalter von der Alchemie nicht zu trennen, sondern ist ein Wissensgebäude, dessen groß entworfene Schauseite immer etwas Anziehendes behalten wird. Alchemie war mit dem Geistesleben des Mittelalters, besonders mit dem Gebiet, in dem alle Strahlen des geistigen Lebens zusammenliefen, der Religion, eng verbunden und war eingefügt in das weltumspannende System einer vom Jenseitigen her bestimmten Ordnung. Alchemistische Kunst war den Forschern von damals eine göttliche Offenbarung, ein Gnadengeschenk Gottes. Infolgedessen wäre es auch ganz falsch, den Alchemisten des Mittelalters irgend welche kirchen- oder religionsfeindliche Neigungen zuzuschreiben. Auch hat eine grundsätzliche und dauernde Verfolgung der alchemistischen Bestrebungen durch die Kirche nie stattgefunden. So ist das Buch, das auf Quellenstudium beruht, nicht nur eine Ehrenrettung einer sehr beachtlichen Erscheinung mittelalterlichen Geisteslebens, sondern auch ein wertvoller und interessanter Beitrag zur mittelalterlichen Kultur- und Geistesgeschichte. Ph. Schmidt S. J.

Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse. Von Dr. Anton Mayer. 8° (64 S.) München u. Freising 1936, Datterer & Cie. M 3.20

Der Begriff der Erdmutter ist dem Kreise der mutterrechtlichen Pflanzenbauer ursprünglich und findet sich weit verbreitet unter den durch Mischung, innere Entwicklung und Übernahme aus ihm hervorgegangenen bzw. von ihm beeinflußten Kreisen. Auf den Erdmutterglauben, wie er sich unter den europäischen Geschichtsvölkern zeigt, führt der Verfasser den Hexenglauben des Mittelalters zurück: Seherin und Zauberin sind Vertreterinnen, Erscheinungsformen der Erdmutter, Urseherin und Urzauberin Erde. Geschichtsquellen und Volksglaube werden allseitig herangezogen, der Beweis ist schlagend geführt. Einen schwächeren Punkt bildet das grundsätzliche, häufige Einsetzen des Baumes als Trägers der Erdfruchtbarkeit für die Erdmutter. Wahrscheinlich wäre neben einer im Pflanzertum wurzelnden Baumverehrung eine solche aus dem (ursprünglich nordasiatisch-nordeuropäischen) Hirtentum stammende aufzuweisen, die im Baum das Bild der den Himmel tragenden Weltachse sieht. Diese beiden dürften Mischungen miteinander eingegangen sein. In der vorgeschichtlichen wie geschichtlichen Vorzeit des nördlichen und südlichen Europa stehen allerdings Erdmutter und Baum enge beieinander. Die Kelten lassen sich nur ungenau aus französischen Bearbeitungen britischer Stoffe beurteilen. An überweltlichen, zauberkräftigen Wesen fehlt es weder im kymrischen (Wales!) noch im irischen Schrifttum, aber neben dem irischen Drui (Druide, Zauberer) spielt sein weibliches Gegenstück, die Ban-Drui, eine unbedeutende Rolle. Noch seltener sind Hexen in unserem Sinne, und die einzige besondere Bezeichnung für solche, irisch bhuitse (sprich witsche, aus englisch witch), läßt an ihrer Bodenständigkeit zweifeln.

G. Lehmacher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Anwander, A., Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. [Abhandlungen, Heft 42.] 8° (102 S.) Würzburg 1937, Becker. 4 M.

Baur, J., Die Spendung der Taufe in der Brixener Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum. [Schlern-Schriften, Nr. 42.] gr. 8° (184 S. u. 6 Tafeln) Innsbruck 1938, Universitätsverlag. 8.60 M.

Borgolte, P., Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. [Abhandlungen, Heft 46.] 8° (XV u. 172 S.) Würzburg 1938, Becker.

Brunner, E., Wahrheit als Begegnung. Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. 8° (155 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 3 M.

Dempf, A., Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. gr. 8° (238 S.) Bonn 1938, Buchgemeinde. Geb. 5.40 M.

Dusmet, Joseph-Benedict, O. S. B., Cardinal-Archbishop of Catania a Sicilian Borromeo (by a Benedictine of Stanbrook Abbey). kl. 8° (258 S.) London 1938, Burns, Oates & Washbourne. Geb. 6/—

Erasmus von Rotterdam, Briefe. (Verdeutscht von W. Köhler.) kl. 8° (620 S. u. 8 Bilder) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 5.80 M.

Festschrift zur 800-Jahrfeier der Klosterkirche von Knechtsteden 1938. gr. 8° (38 S. mit 26 Bildern) Knechtsteden, Missionshaus.

Gemeinde in Christus Jesus. (Hrsg. von der Pfarrgemeinde St. Paul in München.) 2. Aufl. gr. 8° (40 S. mit 20 Abb.) München 1938, Manz. 2 M.

Hämel-Stier, A., Das Seelenleben der hl. Johanna Franziska von Chantal. [Abhandlungen, Heft 41.] 8° (76 S.) Würzburg 1937, Becker. 2.40 M.

Heise, H., Der Herrschaftsstand der deutschen Revolution. 8° (82 S.) München 1938, Beck. Kart. 2.80 M.

Jaegen, H., Der Kampf um das höchste Gut. Anleitung zur christlichen Vollkommenheit inmitten der Welt. (Hrsg. von K. Rudolf nach der 4. Orig.-Ausg.) 8° (275 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. 4.80 M.

Janssen, O., Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre. gr. 8° (358 S.) München 1938, Reinhardt. 8 M.

Jedlicka, G., Pieter Bruegel. Der Maler in seiner Zeit. gr. 8° (550 S. u. 124 Abb.) Leipzig 1938, Rentsch. 19.50 M.; geb. 22 M.

Kindermann, H., u. a., Handbuch der Kulturgeschichte. Liefg. 36—40. 4° (48 S. mit Abb. u. je 2 Tafeln) Potsdam 1938, Athenaion. Je 2.80 M.

Lauck, W., Das Buch Jeremias. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. IX/1. Herders Bibelkommentar.] gr. 8° (356 S.) Freiburg 1938, Herder. 6.40 M.; geb. 8.80 M.

Liese, W., Konrad Martin, Professor und Bischof (1812 bis 1879). gr. 8° (XII u. 250 S. u. 7 Tafeln) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. 6.60 M.; geb. 8 M.

Lindemann, H., Weltgeschehen und Welterkenntnis. gr. 8° (438 S.) Baden b. Wien 1937, Rohrer. Kart. 17.50 M.

Lin Yutang, Weisheit des lächelnden Lebens. (Deutsch von W. Süskind.) gr. 8° (476 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 8.50 M.

Litt, Th., Die Selbsterkenntnis des Menschen. kl. 8° (120 S.) Leipzig 1938, Meiner. Kart. 3.50 M.

Peil, R., Lernet den Christusglauben kennen! [Werkbuch der kath. Religion, I. Bd.] gr. 8° (270 S. u. 15 Tafeln) Freiburg 1938, Herder. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Pfennigsdorf, E., Der kritische Gottesbeweis. gr. 8° (64 S.) München 1938, Reinhardt. 1.80 M.

Reiter, P., Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose. 8° Kopenhagen 1937, Levin & Munksgaard. I. Bd.: Die Umwelt. (402 S. u. 5 Tafeln) 15 Kr.

Rudolf, K., Bildung zum Christen. gr. 8° (166 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Kart. 2.90 M.

Schütz, A., Der Mensch und die Ewigkeit. kl. 8° (395 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 6.50 M.

Sombart, W., Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft. gr. 8° (46 S.) Berlin 1938, Buchholz & Weißwange. 0.90 M.

Spreckelmeyer, H., Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader. [Abhandlungen, Heft 43/44.] 8° (XVI u. 312 S.) Würzburg 1938, Becker. 7.50 M.

Tonquédec, J. de, Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. kl. 8° (240 S.) Paris 1938, Beauchesne. 15 Fr.

Zinner, E., Leben und Wirken des Johannes Müller von Königsberg. [Bayerische Landesgeschichte, Bd. 31.] gr. 8° (307 S. u. 46 Tafeln) München 1938, Beck.

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. 2. Vj. 1938: 6490 Stück. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. Druck: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br.

1938 Gy 8046

1938 ag 8046

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

68. Jahrgang
7. Heft
134. Band
April 1938

Seite

Heil, Heiland, heilig (Hans Eibl) 1

Peter Dörfler (Friedrich Braig) 9

»Bilder vom östlichen Christentum« (Alexandra Angerowa) . . . 23

Kreuz und Geschichte: Reinhold Schneider (Erich Przywara) . . . 31

Priestertum und Sudetendeutschtum (Josef Albert) 44

Ehe und Familie (Max Pribilla) 53

Deutsche in aller Welt (Hermann Krose) 56

Besprechungen von Büchern 60

Jesus Christus; Patristik für Laien; Liturgie; Ökumenisches; Menschheitsfragen; Ärztliches Weltbild; Erziehungslehre.

Christophorus-Verlag-Herder K. G., Freiburg i. Br.

U.B. TUB.
19 APR 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.

Paulus

Ein Heldenleben im Dienste Christi in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt von D. Dr. Josef Holzner. Mit 47 Abbildungen auf 16 Tafeln, 8 Textzeichnungen u. 1 Übersichtskarte. 2., erweiterte Aufl. gr. 8° 480 Seiten. 5.60 Mark; Leinen 7.40 Mark.

«Was hier entstanden ist, dünkt uns nicht weniger zu sein als ein literarisches Gegenstück zu jenem wunderbaren Rembrandtschen ‚Paulus im Gemach', der auf der Titelseite zu sehen ist und in dem der ganze Paulus lebt. Wir fühlen den Gottessturm, der diesen Weg begleitet.... Da auch die archäologische Wissenschaft Holzner zu Gebote steht, so bleibt hier nichts blaß und literarisch: alles gewinnt Gesicht, Farbe, Umriß.»
Frankfurter Zeitung, Frankfurt a. M.

Der heilige Carl Borromäus

Sein Leben und sein Werk. Von Cesare Orsenigo, Apostol. Nuntius. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Gottfried Brunner. gr. 8° 438 Seiten und 8 Tafeln. 6.20 Mark; Leinen 7.60 Mark.

«... Heute, wo man soviel über die Tugenden und Werte des Christentums streitet, sollte man mit besonderem Eifer die Bilder solcher Männer zur Hand nehmen und studieren, die ihr Leben ganz aus dem christlichen Glauben heraus gestaltet und auf die Entwicklung ihres Volkstums großen Einfluß genommen haben, der in der heutigen Kultur noch lebendig ist. Das Bild des hl. Carl Borromäus, das sich von dem Hintergrund einer gewaltigen Zeitenwende abhebt, eignet sich für ein solches Studium in ganz hervorragendem Maße. Insofern ist das Buch von Cesare Orsenigo nicht eine Biographie unter vielen ihresgleichen, sondern eine durchaus lebensnahe Arbeit, die den Menschen unserer Tage vieles zu sagen vermag.»
Germania, Berlin.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Ich suche
zurückzukaufen:
Der Große Herder
Pastor, Päpste kpl.
Bibl. d. Kirchenvät.
Buchhandlung
Josef Stocker, Luzern

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
zum Preise von 1 Mark für den Band liefert Ihre Buchhandlung.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
8. Heft
134. Band
Mai 1938

INHALT

	Seite
Wagnis im Glauben (Max Rast)	71
Das Recht als Wissenschaft und Kulturgut (Josef Schwering)	80
Ethik und Ästhetik im Roman (Willy Schreckenberg)	88
Schicksal, Schuld und Sünde. Zur Ethik der Deutschen Glaubensbewegung (Ludwig Faulhaber)	99
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	107
Thomismus im Norden (Alfred Otto)	122
Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? (Joseph Gummersbach)	125
Neue und alte Philosophie (Erich Przywara)	127
Besprechungen von Büchern	132

Geschichte, Bildende Kunst, Literatur, Religiöses Leben.

U.B.TÜB.
18. MAI 1938

Christophorus-Verlag - Herder K.G., 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. 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.

Neue wissenschaftlich-theologische Literatur

DR. EDUARD STAKEMEIER

Glaube und Rechtfertigung

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient. Großoktav. 242 Seiten. 7.50 Mark.

«Die fleißige und gediegene Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zum tieferen Verständnis der katholischen Lehre über das innere Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung, wie sie das Trienter Konzil erklärt hat....»
Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.

DR. JOSEF HÖLLER

Die Verklärung Jesu

Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte.
Großoktav. 252 Seiten. 6 Mark.

«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.... 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.... 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.»
Stimmen der Zeit, Freiburg.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

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.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
9. Heft
134. Band
Juni 1938

INHALT

	Seite
Katholische Moraltheologie heute (Ivo Zeiger)	143
Charles Péguy. Ein Wiederentdecker der Christenheit (Franz Hillig)	153
Heiliges Frauentum von gestern und morgen (Oda Schneider)	164
Nikolaus von Cues, der Denker und Mystiker (Bernhard Jansen)	182
Der Weg der anglikanischen Kirche (Dr. Josef Koenen)	193
Um eine neue Ausgabe der Vulgata (Augustinus Merk)	195
Die Krisis der protestantischen Theologie (H. U. v. Balthasar)	200
Besprechungen von Büchern	201

Religion und Theologie; Moral und Leben; Philosophie; Heiligengestalten.

U.B. TÜB.
20. JUNI 1938

Christophorus-Verlag - Herder K.G., 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. 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.

Erich Przywara S.J.

DEUS SEMPER MAIOR

Theologie der Exerzitien

I. Band

Anima Christi. Annotationen
Fundament. I. Woche

Großoktav. 272 Seiten. 4.20 Mark; in Leinen 5.60 Mark

Das Werk, das drei Bände umfassen wird, ist eine Theologie der Exerzitien, d. h. nicht eine Sammlung ethisch oder moraltheologisch oder aszetisch frommer Betrachtungen, sondern eine eigentliche Systematik der philosophischen und theologischen Grundlinien der dreißigtägigen Exerzitien. — Das Werk richtet sich vornehmlich an Theologen, Exerzitienmeister, die nicht fertige Vorlagen, sondern ein Studium des Grundtextes suchen, ebenso an katholische Laien, die in eine wirkliche Theologie der Heiligen Schrift eindringen wollen oder das ursprüngliche Gesicht der Exerzitien zu sehen wünschen. Darüber hinaus bietet das Werk Aug in Aug zur heutigen Philosophie und nichtkatholischen Theologie eine theologische Anthropologie, Christologie, Lehre von der Kirche, Aszetik und Lehre vom religiösen Leben.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder • Freiburg im Breisgau

Dem größten Teil der Auflage dieses Heftes liegen zwei Prospekte der **Bonifacius-Druckerei, Paderborn,** bei (betr. Schmidt-Pauli, Elemente und Naturalien in der Kirche, und Ganzenmüller, Alchemie im Mittelalter).

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
10. Heft
134. Band
Juli 1938

INHALT

	Seite
Dasein und Gegenwart (August Brunner)	211
Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung (J. A. Jungmann)	218
Kirche im Barock (Ernst Böminghaus)	234
Der Kapitalismus im amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts (Jakob Overmans)	245
Bilder vom östlichen Christentum (Alexandra Anzerowa)	255
Plotin und Nikolaus von Cues (Erich Przywara)	263
Stern und Unstern über Spanien (Hubert Becher)	265
Oportet et haereses esse (Hans Urs v. Balthasar)	267
Besprechungen von Büchern	269

Zur Laiendogmatik; Theologie der Exerzitien; Seelsorge; Recht und Ethik; Naturwissenschaften; Literatur; Heiligenleben; Geheiligte Landschaft; Hinweise.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., 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. 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.

OSKAR BAUHOFER

Die Heimholung der Welt

Von der sakramentalen Lebensordnung

Oktav. 284 Seiten. Leinen 4 Mark

«... Ein Buch von seltenem Tiefengehalt. Aus jedem Satz spricht eine Seele, die bis zu den letzten Gründen christlicher Weltdeutung vorgedrungen ist. Dem Verfasser ist zuweilen eine geradezu seherische Kraft eigen, die ‚Zeichen der Zeit' zu verstehen....» *Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1937, Heft 2*

GEORG FEUERER

Unsere Kirche im Kommen

Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit

Oktav. 236 Seiten. Leinen 4.80 Mark

«... Das Lesen des Buches hat mir reiche Erkenntnis gebracht und ist wohl geeignet, die Schau der Kirche zu vertiefen, vieles richtig sehen zu lernen, was gerade für die heutige Zeit außerordentlich wichtig ist. Feuerer ist nirgends im Buch apologetisch und doch nimmt er überall zu den heute drängenden Fragen Stellung, und zwar nicht in oberflächlicher Abwehr, sondern im Aufzeigen der letzen Wesensgestalt der Kirche.... Es ist ein aufrüttelndes Buch....»
Dr. Georg Schalk, Freiburg i. Br., 13. September 1937

DOMINIKUS THALHAMMER S.J.

Jenseitige Menschen

Eine Sinndeutung des Ordensstandes

Oktav. 106 Seiten. Leinen 2 Mark

«Wer sich orientieren möchte über das Wesen, die Zielsetzung und die Grundhaltung der Orden, über die dreifachen Gelübde des Mönches, der mag zu diesem Buche greifen. Die Formulierungen sind sehr klar, das Ganze sachlich und mit Ruhe vorgetragen. Da die Aufgaben des Weltchristen immer wieder zum Vergleiche herangezogen werden, so geht dieses Buch gleicherweise den Laien wie den Welt- und Ordensklerus an.» *Der Feuerreiter, Köln 1938, Nr. 2*

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
11. Heft
134. Band
August 1938

INHALT

	Seite
Kosmischer Rausch – als neue Religion? (G. Siegmund)	281
Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit (Wilhelm Schmidt)	295
Körperorgane und Körpersäfte (J. Loffen)	305
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	313
Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie (Oskar Bauhofer)	327
»Aufopfern« der heiligen Kommunion unliturgisch? (Johannes Beumer)	331
Josef Pilsudski – eine Führernatur (Georg Hahn)	334
Besprechungen von Büchern	337

Philosophie; Psychologie; Erziehungslehre; Texte und Ausgaben; Geschichte; Biographie; Literatur; Kirchenmusik.

Christophorus-Verlag – Herder K.G., 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. 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.

OSKAR BAUHOFER

Die Heimholung der Welt

Von der sakramentalen Lebensordnung

Oktav. 284 Seiten. Leinen 4 Mark

«... Ein Buch von seltenem Tiefengehalt. Aus jedem Satz spricht eine Seele, die bis zu den letzten Gründen christlicher Weltdeutung vorgedrungen ist. Dem Verfasser ist zuweilen eine geradezu seherische Kraft eigen, die ‚Zeichen der Zeit' zu verstehen. ...» *Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1937, Heft 2*

GEORG FEUERER

Unsere Kirche im Kommen

Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit

Oktav. 236 Seiten. Leinen 4.80 Mark

«... Das Lesen des Buches hat mir reiche Erkenntnis gebracht und ist wohl geeignet, die Schau der Kirche zu vertiefen, vieles richtig sehen zu lernen, was gerade für die heutige Zeit außerordentlich wichtig ist. Feuerer ist nirgends im Buch apologetisch und doch nimmt er überall zu den heute drängenden Fragen Stellung, und zwar nicht in oberflächlicher Abwehr, sondern im Aufzeigen der letzen Wesensgestalt der Kirche.... Es ist ein aufrüttelndes Buch....»
Dr. Georg Schalk, Freiburg i. Br., 13. September 1937

DOMINIKUS THALHAMMER S.J.

Jenseitige Menschen

Eine Sinndeutung des Ordensstandes

Oktav. 106 Seiten. Leinen 2 Mark

«Wer sich orientieren möchte über das Wesen, die Zielsetzung und die Grundhaltung der Orden, über die dreifachen Gelübde des Mönches, der mag zu diesem Buche greifen. Die Formulierungen sind sehr klar, das Ganze sachlich und mit Ruhe vorgetragen. Da die Aufgaben des Weltchristen immer wieder zum Vergleiche herangezogen werden, so geht dieses Buch gleicherweise den Laien wie den Welt- und Ordensklerus an.» *Der Feuerreiter, Köln 1938, Nr. 2*

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

68. Jahrgang
12. Heft
134. Band
September 1938

INHALT

	Seite
Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit. Zum Kirchenbegriff Möhlers (Yves de Montcheuil)	353
Die Familie als Trägerin des christlichen Geistes (Friedrich Schneider)	370
Wiederverchristlichung der Familie (Oda Schneider)	385
Norwegen als Sekten- und Gruppenland (Wilhelm Kohlen)	393
Zwei Kriege im heutigen Spanien (Jakob Overmans)	406
Eine neue Jeanne-d'Arc-Biographie (Max Pribilla)	409
Besprechungen von Büchern	411

Theologie; Religiöses Leben; Literaturgeschichte; Belletristik; Geschichte, Kulturgeschichte.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., 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. Hauptschriftleiter: Theo Hoffmann S.J., München 22, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher 32749).
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.

Für die Gemeinschaftsmesse

Volks-Chor-Messe lateinisch und deutsch

Im Anschluß an die Meßbücher von Anselm Schott O.S.B. herausgegeben von Mönchen der Erzabtei Beuron. Zweite, erweiterte Auflage. 84 Seiten. 0.30 M.; ab 10 Stück je 0.25 M.; Kunstleder mit Farbschnitt 1.20 M.; Schafleder mit Goldschnitt 2.50 M.

Zur Gestaltung der Gemeinschaftsmesse wird dieses wohlfeile, aber gut ausgestattete Büchlein dem Geistlichen willkommen sein. So lange noch nicht alle Pfarrangehörigen ihren eigenen „Schott" haben, genügt es, wenn der Vorbeter aus dem Missale die wechselnden Teile der heiligen Messe vorliest, alle gemeinschaftlichen Gebete entnimmt die Gemeinde dieser Volks-Chor-Messe.
Neben dem Ordo Missae (vollständig lateinisch und deutsch) sind aber auch einige häufiger gebrauchte Meßformulare in dieses Büchlein aufgenommen, dazu die Gebete vor und nach der heiligen Messe, Ablaßgebete und altkirchliche Eucharistiegebete. Der Gläubige besitzt also in der Volks-Chor-Messe ein handliches Meßbüchlein, das ihn zum Gebrauch der großen Schott-Ausgaben führt.

Daneben die

Schüler-Chor-Messe 24 Seiten. 0.18 M.; ab 10 Stück je 0.12 M.

Sie bietet den gekürzten Ordo Missae aus dem Großen Schüler-Schott (Schott 7).

Und schließlich erschien ein Neudruck der

Meßgebete, wie der Priester sie betet

Zum gemeinsamen Beten für das Volk

Sonderabdruck aus dem Diözesangebetbuch „Magnifikat" der Erzdiözese Freiburg. 40 Seiten. 0.25 M.; 25—99 Stück je 0.22 M.; ab 100 Stück je 0.20 M.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

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.

1. MRZ. 1963
3. MAI 1962
10. AUG. 1965
3. FEB. 1968
28. FEB. 1968
1. APR. 1969
2. NOV. 1972
12. FEB. 1973
15. MAI 1973
20. MAI 1980

3.25

(31 Lg. - N)