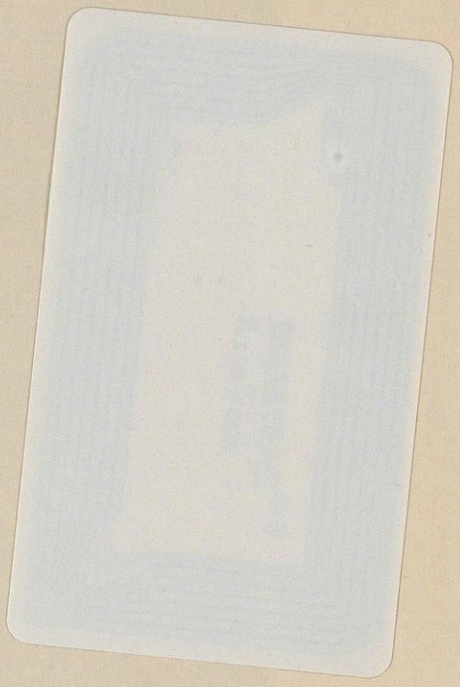


N12<525347189 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

135.
BAND

Freiburg im Breisgau 1939
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten

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

Gh 2449

Inhalt des einhundertfünfunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Antz, Joseph, Begegnung des katholischen Geistes mit den literarischen Strömungen im letzten Menschenalter 152
Balthasar, Hans Urs von, Verstehen oder gehorchen? 73
Behn, Irene, José María Pemán, der Dichter des nationalen Spaniens 86
— —, der Sprecher des erneuerten Spaniens 188
Closen, Gustav E., Das literarische Problem des Alten Testamentes 28
Grentrup, Theodor, Religion und Ethos der katholischen Rußlanddeutschen in Argentinien 386
Heselhaus, Franz, Protozoendämmerung 294
Hillig, Franz, Gespräch mit Büchern 143
Jansen, Bernhard, Intellektualismus und Irrationalismus 1
Kreitmaier, Josef, Altbayrischer Malerdialekt 251
Kuckhoff, Joseph, Der religiöse Sinn des 14. Jahrhunderts . . . 225
Noppel, Constantin, Entbürgerlichung der Seelsorge? 347
Overmans, Jakob, Katholische Kulturschau 109 319
Penk, Andreas, «Madame Curie» 11
Pribilla, Max, Christliche Haltung 169
Prümm, Karl, Zur Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West 207
Przywara, Erich, Tradition 302
Rahner, Karl, Laienheiligkeit im christlichen Altertum 234
Rüschkamp, Felix, Der Mensch als Glied der Schöpfung . . . 367
Schröteler, Josef, Gegenwartsnahe Werte in der Jesuitenpädagogik 358
Sellmair, Joseph, Tragik und Metaphysik 97
Straßenberger, Georg, Konzertorgel oder Kultorgel? 42
Ten Hompel, Max, Priestererziehung heute 277
Thalhammer, Dominikus, Priesterliche Sendung 180

Umschau

Seite

Böminghaus, Ernst, Erdachte Briefe — oder Dichter und Historiker . . 56
— Pascal unter uns 129
Heuvers, Hermann, Bushido, der Weg des japanischen Ritters 402
Jansen, Bernhard, Intellektualismus — Irrationalismus auf dem Gebiet der Moral und Religion 125
Koester, Wilhelm, Die ältesten Bibeltexte 260

Seite

Kösters, Ludwig, Wer ist Christus? 50
— Ein ganz neues Leben Jesu? 334
Kreitmaier, Josef, Pieter Bruegel 52
— Das unsterbliche Sentimentale 401
Pemán-Behn, Ideen und Sitten 201
Pribilla, Max, Moralbegründung 266
Schröteler, Joseph, Zur evangelischen Pädagogik unserer Zeit 263
Schwering, Josef, Zur Naturrechtslehre 337

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertfünfunddreißigster Band

Seite

Acken, J. van, Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen 63
Alkofer, A., Die Seelenburg der hl. Theresia von Jesu 340
Alt, J., Grimmelshausen und der Simplicissimus 405
Altkamp, J., Nordischer Lebensstil bei den Griechen 63
Amann, E., L'époque carolingienne . . 343
Andrae, Tor, Nathan Söderblom . . . 67
Antweiler, A., Unser Glaube 203
Anwander A., Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen 270
Augustinus s. Hofmann.

Bachmann, L. G., Bruckner 410
Ball-Hennings, E., Blume u. Flamme . 410
Bannes, J., Durch das Tor des Südens . 68
Banse, E., Deutschland 70
Bäumer, G., Der Berg des Königs . . 341
Berggrav, E., Land der Spannungen (Norwegen) 276
Bernhart, J., Heilige und Tiere . . . 412
Beumelburg, W., Der König und die Kaiserin 206
Blunck, H. Fr., Wolter von Plettenberg . 409
Bogler, Th., Tagebuch einer Frankreichfahrt 68
Bonaventura, Die Welt als Zeugnis des Wortes 415
Brockhaus, Der Neue, 3. u. 4. Bd. . . 123
Buchberger, M., u. a., Lexikon für Theologie und Kirche 331
Bühler, Ch., Praktische Kinderpsychologie 205
Bunjes, H., u. a., Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Trier 140

Chastonay, P. de, Die Satzungen des Jesuitenordens 273
Christian, E., Das tapfere Herz . . . 415
Cordier, L., Die Jugenderziehung vor der Christusfrage 264
Curie, E., Das Leben der großen Forscherin Madame Curie 11

Seite

Dietrich, U., Was uns Bildwerke sagen . 141
Duwe, W., Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts 405

Eckhardt, K. A., Irdische Unsterblichkeit 62
Ellerhorst, W., Handbuch der Orgelkunde 141
Erasmus v. Rotterdam, Briefe (hrsg. v. W. Köhler) 136
Eschmann, W., Erdachte Briefe . . . 56
Eyck, E., Gladstone 345

Feckes, C., Die Harmonie des Seins . . 58
Feiks-Waldhäusl, E., Siegmund und Margaret 412
Fels, H., Johann Nepomuk v. Ringseis . 68
— Martin Deutinger 134
Floeck, O., Heinrich Federer, Leben und Werk 136
Freiberg, S., Die harte Freude . . . 411

Gatterer, M., Gottes Gedanken über des Kindes Werden 205
Gehlen, A., Vorurteile 134
Gezelle, G., Ausgewählte Gedichte (übertragen von J. Decroos) 137
Glasenapp, H. v., Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen . 269
Gogol, N., s. Walter.
Görland, A., Ästhetik 59
Görres, I. F., Der Regenbogen 345
Graber, R., Christus in seinen heiligen Sakramenten 203
Gratry, A., Von Gottes Wort und von der Sprache der Menschen 414
Gröber, C., Das Konstanzer Münster . 140
Gröber, C., u. a., Christliche Kunst der Gegenwart 139

Hartmann, N., Möglichkeit u. Wirklichkeit 58
Hasenkamp, G., Das Meer 413
Hechelmann, A., Nordisches Christentum 63
Heiseler, B. v., Die gute Welt 411

Seite

Héyret, M., s. Markus v. Aviano.
Hofmann, Fr., Augustinus, Gott ist die Liebe 133
Holthusen, H.-E., Rilkes Sonette an Orpheus 137
Hügel, Fr. v., Briefe an seine Nichte . . 414

Ignatius von Antiochien s. Winterswyl.

Jedlicka, G., Pieter Bruegel 53
Jones, H., Selige Augen 415
Jünger, E., Afrikanische Spiele . . . 307
Jünger, Fr. G., Der Taurus 307

Kierkegaard, S., Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen 340
Kirchenrechtliche Abhandlungen (Ulrich-Stutz-Festschrift) 274
Kirschweng, J., Der harte Morgen . . 407
— Ernte eines Sommers 407
— Die Fahrt der Treuen 407
Klute u. a., Afrika in Natur, Kultur und Wirtschaft (Handb. der geographischen Wissenschaften) 326
Koch, Fr., Geschichte deutscher Dichtung 406
Koch, J., Cusanustexte, 1. Predigten . . 339
Kolbenheyer, E. G., Das gottgelobte Herz 342
Kologriwof, I. v., Das Wort des Lebens 203
Kuckhoff, J., Johannes v. Ruysbroeck . 134
Kühn, W., u. H. Lebede, Von Musikern und Musik 142
Kümmet, H., Gotteserfahrung in der „Summa Theologiae Mysticae" des Karmeliten Philippus a SS. Trin. 133
Kurz, I., Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen 410

Lebede, H., u. W. Kühn, Von Musikern und Musik 142
Leo d. Gr., Die Lehrschreiben über die Menschwerdung Christi 415
Leyen, Fr. v. d., Die Götter der Germanen 61
Lindner, W. R., So zwingst Du das Leben 205

Marchant, H. P., Überwundene Vorurteile 134
Markus von Aviano, Briefwechsel, Bd. II (hrsg. v. M. Héyret) 64
Mathäser, W., Bonifaz Wimmer O. S. B. und König Ludwig I. von Bayern . . 63
Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes 271
More, Thomas, s. Schmidthüs.
Muckermann, H., Vererbung und Entwicklung 273

Naumann, H., Die deutsche Dichtung der Gegenwart 405
Newman, J. H., s. Schmidthüs.
Nikolaus von Cues s. Koch.
Norel, K., Die Flut bleibt aus 411

Pascal, Bl., Gedanken (übertragen von W. Rüttenauer) 130
— Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). (Übertragen von E. Wasmuth) 130

Seite

Pieper, K., Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135 66
Pinsk, J., Die sakramentale Welt . . . 203
Platz, H., Pascal, der um Gott ringende Mensch 130
Preczow, G. v., Vergils Äneis (Übertragung) 138
Przywara, E., Deus semper maior, II. Bd. 405

Rahner, H., Theologie der Verkündigung 203
Reynold, G. de, Portugal, Gestern—Heute 68
Richter, W., Kaiser Friedrich III. . . . 342
Rolffs, E., Die Phantasie in der Religion 269
Rosenfeld, H.-Fr., Der hl. Christophorus 138
Rudolf, K., Bildung zum Christen . . . 203

San Lazzaro, Cl. di, Ina Seidel 137
Sauer, H., Abendländische Entscheidung, Arischer Mythus und christliche Wirklichkeit 61
Schauwecker, F., Der große Verzicht . 414
Schilling, E., Deutsche Romantikerzeichnungen 141
Schmid, B., Begegnung mit Tieren . . 412
Schmid-Noerr, Dämonen, Götter und Gewissen 62
Schmidthüs, K., Die Briefe des hl. Thomas More aus dem Gefängnisse . . . 132
— John Henry Kardinal Newman, Die Einheit der Kirche und die Mannigfalt ihrer Ämter 133
Schneider, R., Las Casas vor Karl V. . 413
Scholz, W. v., Die Frankfurter Weihnacht 206
Schopenhauer, A., Werke, Bd. III . . 340
Schröder, Ch., Antwort an Hauer . . 271
Schumann, G., Die Lieder vom Reich . 304
— Wir aber sind das Korn 304
— Wir dürfen dienen 304
Schwarz, H., Götter und Deutsche . . 310
— Du und Deutschland 310
— Die sieben Sagen 310
— Rebell in England 310
— Prinz von Preußen 310
— Ein Totentanz 310
Seeberg, E., Wer ist Christus? 50
Sickenberger, J., Erinnerungen an Otto Bardenhewer 66
Siebertz, P., Freimaurer im Kampf um die Macht 275
Sihle, M., u. E. Utitz, Kongreß für synthetische Lebensforschung 273
Silvestre, Ch., Franz und Isabelle . . 206
Simon, P., Besinnliche Reise 68
Soiron, Th., Das Geheimnis des Gebetes 203
Stakemeier, E., Der Kampf um Augustin 64
Steinbüchel, Th., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre 266
Stolz, A., Anselm v. Canterbury . . . 134

Theresia von Jesu s. Alkofer.
Thiel, R., Drei Markusevangelien . . . 334
— Jesus Christus und die Wissenschaft . 334
Thierfelder, Fr., Bei mir zu Gast . . 413

	Seite
Thomas von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 30	339
Thurmair, G., Die ersten Gedichte	412
Thurmair, G., u. J. Vieth, Jungenkalender 1939	346
Tritsch, W., Heinrich IV.	345
Undset, S., Das getreue Eheweib	408
Unterkircher, Fr., Zu einigen Problemen der Eucharistielehre	60
Utitz, E., u. M. Sihle, Kongreß für synthetische Lebensforschung	273
Vergil s. Preczow.	
Vieth, J., u. G. Thurmair, Jungenkalender 1939	346
Viesèr, D., Hemma von Gurk	409
Viëtor, K., Deutsches Dichten und Denken von der Aufklärung bis zum Realismus	406
Walter, R. v., N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie	133
Weinheber, J., O Mensch, gib acht	313
— Zwischen Göttern und Dämonen	313
Wenzl, A., Metaphysik der Biologie v. heute	59
Wickenburg, E., Salzburger Gloria	68
Wiemann, B., Melodie einer Freundschaft	410
Wild, K., Hieronymus Jaegen	67
Winkler, E. G., Dichterische Arbeiten	138
Winter, E., Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum	275
Winterstein, A. v., Telepathie und Fernsehen	272
Winterswyl, L. A., Die Briefe des hl. Ignatius v. Antiochien	132
— Die Lehrschreiben des hl. Papstes Leo d. Gr. über die Menschwerdung Christi	415
Ziegler, A., Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche	65

Intellektualismus und Irrationalismus

Von Bernhard Jansen S. J.

Das Ringen um den harmonischen Ausgleich zwischen dem Anteil der wissenschaftlich durchleuchtbaren, der erlebnismäßig berührbaren und der irrational angenommenen Regionen des Seins bleibt stets eine Annäherung an ein Ideal. Es ist wie in der Natur. Bald schimmern die Bergeskuppen im Glanz der aufgehenden oder untergehenden Sonne, dann wiederum ziehen Nebelschwaden dräuend und beängstigend bis tief unten im Tal an der Gebirgskette vorbei, um einige Augenblicke die Firnen aufleuchten zu lassen. Die einzelnen Gegenden, die verschiedenen Jahreszeiten, See- und Binnenländer, die Ebenen der Niederungen und die Hochländer, selbst ganze Jahrgänge unterstehen einem scheinbar regellosen Auf und Ab, in dem erst eine langjährige, methodische Beobachtung eine gewisse Gesetzmäßigkeit, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung aufzudecken weiß.

Ähnlich ist es mit dem Anteil des Intellektualismus und Irrationalismus an der Formung des Geisteslebens. In der Entwicklung und dem Aufbau der Einzelpersönlichkeit, in den verschiedenen Gezeiten des erwachenden Lernens, der Pubertät, der Vollreife, der absteigenden Kräfte. Ebenso im sozialen Leben der Menschheit: im Familienleben und Gemeindeleben, im Staatsleben, im internationalen Leben. Und da wiederum in den mannigfaltig abgestuften Ebenen des körperlichen, biologischen, triebhaften Daseins, des geistigen, kulturellen Besitzes, des ethischen Gehabens, nicht zuletzt der religiösen Haltungen. Nur wer die Einsicht, die Weite, den Mut und die Kraft aufbringt, diese ganze Wirklichkeit zu bejahen, bleibt in diesem Gewoge klar, ohne etwas von den Grundsätzen zu opfern.

Alles das lehrt der tatsächliche Verlauf der leitenden Ideen, wie sie in den führenden Denkern und in dem jeweiligen Zeit- und Kulturbewußtsein in den mannigfaltigsten Formen ausgeprägt werden. Auch die Welt- und Kirchengeschichte, die Geschichte der politischen, wirtschaftlichen, sozialen, ethischen, religiösen Bewegungen, die zutiefst die Auswirkung von Menschheitsgedanken ist. Das geschichtliche Kommen und Gehen führt von selbst auf die spekulative Erforschung, Klarstellung der innern Seinsgründe, der kosmischen und psychischen Ursachen dieser Tatsache. Die Geschichte der Philosophie wird zur übergeordneten Philosophie der Geschichte. Was das Individuum an sich selbst in hartem Ringen, im ständigen Kämpfen mit seinen Siegen und Niederlagen, was das Kollektivbewußtsein, der jeweilige Objektiv-Gesamtgeist in seinem periodischen Ablauf mit Schmerz und Freude, mit Überraschungen und Sichabfinden anfänglich als ein Einmaliges, als ein Sinnwidriges, als ein Neues wähnt, enthüllt sich im allmählichen Fortschreiten, Sichklären, Sichausreifen als ein

übergreifendes, objektives, stehendes, zweckvolles Welt- und Lebensgesetz. Es wird damit als richtunggebende Norm erkannt, und wenn der Einzelmensch und die Gesamtmenschheit sich ihm willig unterordnen, als wertschaffende Bindung erlebt.

Wenngleich der Ablauf der Menschheitsgeschichte einem dramatischen Spiel gleicht, in dem das Verstandesmäßige, Sachnormierte, der hierarchisch geschichtete Ordnungsgedanke und das Irrationale, Willens- und Gefühlsmäßige miteinander kämpfen, so steht doch über dieser oft scheinbar chaotischen Erfahrungswelt der ewig sich gleichbleibende Kosmos des Seinsollens der metaphysischen Wirklichkeit. An ihnen hat sich der Einzelne und die Gesellschaft immer wieder zu orientieren. Es fragt sich bloß, wie ist diese Idealwelt aufgebaut. Veranschaulichen wir zunächst die ganze Dunkelheit der Problematik an einigen Längs- und Querschnitten durch gewisse bedeutsame Zeitperioden, Persönlichkeiten und Ideenmassive, um unabhängig von allem Empirischen, streng systematisch aus weltanschaulichen Seinsgründen heraus das unerbittliche Seinsollen herauszuarbeiten.

Intellektualismus und Irrationalismus werden in sehr verschiedenem Sinn, bald in engerem, bald in weiterem genommen, haben oft eine andere Bedeutung in der eigentlichen Fachwissenschaft, eine andere in der populären Literatur. Im weitesten Sinn des Wortes, in dem sie hier ausschließlich gebraucht werden, spricht man von Intellektualismus bei allen und nur jenen Objekten, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich sind, von ihm begrifflich erfaßt werden können, sowie bei Aktsehungen, kraft deren der Geist diese Objekte ideell widerspiegelt, in sich aufnimmt. Infolgedessen fallen unter den Irrationalismus alle Gegenstände, die der menschlichen Fassungskraft nicht angeglichen sind, von ihr nicht geistig durchleuchtet werden, ebenso alle Betätigung, durch die die Seele zwar mit ihnen in Berührung kommt, sie aber nicht begrifflich formt. Zu letzteren zählen also auch die Intuitionen, wenngleich sie meist oder doch oft viele höchst wertvolle Erkenntnismomente in sich schließen, die indes noch nicht geschieden, geklärt, in einen übergreifenden Zusammenhang eingeordnet, vor allem noch nicht begründet, d. h. aus einem Grunde abgeleitet sind. Auch Glauben, rein menschlicher und theologischer Glauben, ist insofern irrational, als er aus sich keine innere Einsicht in den auf Autorität hin angenommenen, für wahr gehaltenen Verhalt gewährt, in Bezug auf denselben blind ist. Und doch ist Glauben, vor allem der theologische, der christliche Glaube durchaus vernünftig; die Heilige Schrift nennt ihn deshalb vernunftgemäß und verlangt, daß wir vernunftentsprechende Rechenschaft über ihn ablegen. Er ist vernünftig, weil er die innere Verstandeseinsicht in die Autorität dessen voraussetzt, dem man Glauben schenkt; der Christ hat eingesehen, daß es einen Gott gibt, daß er allwissend, wahrhaftig ist, daß es dem geschöpflichen Verstand in jeder Beziehung angemessen ist, sich Gottes Bezeugung vollkommen zu unterwerfen, endlich daß Gott sich geoffenbart hat und welches der bestimmte Sinn seiner Selbstmitteilung ist. In diesem hier ge-

brauchten weiteren Sinn ist kein positiver Gegensatz des Irrationalismus zum Intellektualismus vorhanden, er besagt bloß, daß gewisse Seinssphären jenseits der Durchleuchtung, der Formung durch den begriffsbildenden Verstand liegen. Wenn beide Ausdrücke im engen oder engsten Sinn genommen werden, wie es häufig, namentlich im Populären, geschieht, dann besagt das Paar häufig Gegensätze. So wenn die Gegner des christlichen Glaubens ihn als irrational im Sinne von »widervernünftig« bezeichnen, die Geheimnisse z. B. der Dreieinigkeit oder Menschwerdung antiintellektualisch nennen.

Der allbeherrschende Grundgedanke vorliegender Ausführungen ist mithin dieser: im Ganzen des persönlichen ideellen Besitzes und Strebens, der dem Menschen zugänglichen Wahrheiten, insbesondere auch der wissenschaftlichen Wahrheit, gibt es bedeutsame Einzelgegenstände und ganze Gebiete, die der Mensch berührt, sogar ideell besitzt, ohne sie verstandesmäßig-begrifflich aufarbeiten zu können, gibt es Einzelakte, ganze Haltungen, die das eigentliche begriffliche Verstandestum vorbereiten, einleiten oder über die der Menschengeist bei seinem Ringen nach Wahrheitsbesitz nicht hinauskommt, die aber anderweit höchst wertvoll sind, unter anderer Hinsicht in höherem Grade als die streng intellektuellen Betätigungen, oder auch umgekehrt der Wahrheitsaneignung hindernd entgegenarbeiten können[1].

Bereits in der Beantwortung der Urfrage: Was ist Erkennen, was ist Erscheinung, Schein, und was ist das Ansichsein, das Zugrundeliegende, das Beharrende, wie verhält sich das Werthafte zum Seinshaften? stoßen Intellektualismus und Irrationalismus hart aufeinander. Nicht bloß in der orientalischen Weltweisheit mit ihrem Ineinander von Scharfsinn und mystischem Dunkel, sondern auch in der europäischen mit ihrer unvergleichlich sorgfältiger geformten Dialektik und ihren bestimmteren Grenzbestimmungen. Nicht erst in der neuzeitlichen, mehr und mehr zum Voluntarismus, Subjektivismus, Dynamismus drängenden Philosophie, sondern auch schon in der griechisch-mittelalterlichen mit ihrem Primat des formenden Logos, des hierarchisch geschichteten, objektiven Ordo.

Vergegenwärtigt man sich zusammenfassend den innersten Geist des griechischen Denkens, so stößt man, neben dem Klassischen, Kosmischen, Rationalen, als der Dominante, doch auch auf ungemein fruchtbare Motive gefühlsmäßiger, intuitiver, alogischer Art. Die Zusammenhänge der wissenschaftlichen Art des griechischen Philosophierens mit den Orientalen, mit der Religion, mit der Dichtung und Sage wirken sich nicht bloß in den Anfängen, bei den Vorsokratikern, sondern auch noch bei Platon, in den verschiedensten Richtungen der hellenistischen Periode, vor allem im Neuplatonismus aus.

In die Lösung zentraler Fragen, selbst solcher, die vorwiegend Sache der Beobachtung wären, in die Bestimmung der Elemente, des Raumes, der Gestirne, sind Gedankenreihen verwoben, die anthropomorphistischer, erlebnismäßiger Natur sind.

---

[1] Die hier mehr allgemein gehaltenen historisch-philosophischen Ausführungen finden in den folgenden Heften ins einzelne gehende Ergänzungen, wenn der Intellektualismus – Irrationalismus auf dem Gebiete der Religion zur Sprache kommt.

Das gilt ſogar von dem genialen Logiker und Empiriker Ariſtoteles: wichtige Beſtimmungen über Materie und Form, natürliche und gewaltſame Bewegung, Unterſchied der himmliſchen und irdiſchen Körper, Eigenart der vier Elemente, Zeugung des Lebendigen aus Anorganiſchem, die allesbeherrſchende Teleologie und ſeine axiomatiſche Selbſtverſtändlichkeit und manch anderes, das dem ſpäteren Denken ſo viele Angriffspunkte bot, weiſen auf eine Grundhaltung hin, die immer wieder in die des wiſſenſchaftlichen Logikers, Metaphyſikers, Naturforſchers einbricht.

So dogmatiſch, alſo intellektualiſtiſch im allgemeinen die Erkenntnislehre und Metaphyſik der Griechen iſt: nicht bloß der Relativismus der Sophiſten, die ſcharfſinnigen Geſichtspunkte, die die Skeptiker geltend machen, ſondern auch die tiefſinnigen Gedankengänge Platons, Plotins ſowie anderer Religionsphiloſophen über den Eros, über die Schau des Geiſtigen und Abſoluten, über Ekſtaſe, die erkenntnistheoretiſch ſo wichtigen Unterſuchungen über Wiſſen und Meinen, über δόξα und ἐπστήμη bei Platon, Ariſtoteles und andern Philoſophen eröffnen weite Horizonte über den Anteil des Irrationalen im Wiſſensbegriff der Griechen. Daß endlich trotz der klaſſiſchen Zurückführung des Wertes, der Geltung, der Wahrheit auf das Sein bei dieſen Äſtheten und Lebenskünſtlern ein überaus wacher Spürſinn für das Erlebnismäßige, Nichtintellektuelle im Aufbau der Wertlehre, beim Empfinden der verſchiedenen Objekte des Schönen, Ethiſchen, Wahren vorhanden war, kann hier nur angedeutet werden.

Wir kommen zur chriſtlichen Weltanſchauung. Daß bei aller Herrſchaft des Verſtandesmäßigen und Sachgebundenen nicht nur in der Theologie und den von ihnen beeinflußten Wiſſenſchaften wie Myſtik und Äſzetik, ſondern auch in der Formung des rein Natürlichen das Nichteinſichtige von entſcheidender Bedeutung iſt, leuchtet ohne weiteres in der Patriſtik, namentlich beim hl. Auguſtinus, bei den griechiſchen Vätern ein, erhellt aus der Verſchiedenheit der Richtungen, etwa dem Platonismus-Auguſtinismus des 12. und 13. Jahrhunderts. Das ſind indes nur peripheriſche Erſcheinungen. Dagegen weiſt das ausſchlaggebende Moment der Tradition, der Kontinuität, der Schulgebundenheit, der Autorität in der Scholaſtik auf die ganze Breite des Nichteinſichtigen hin. Weit mehr noch die Verbundenheit mit der Theologie, das Haltmachen der kritiſchen Unterſuchung vor dem Glauben. Erſt in neueſter Zeit hat die Ganzheitsſchau gezeigt, daß ſelbſt der Ariſtoteliker Thomas von Aquin, bei aller Einhaltung der Grenzen der verſchiedenen Sachgebiete, doch auch als Philoſoph ſtets der Theologe und Heilige bleibt und einheitlich denkt, daß er im Geiſt des Auguſtinus das richtige Ethos als die Vorbedingung des die Wahrheit erfaſſenden Logos anſieht.

In der Spätſcholaſtik, im Nominalismus des 14./15. Jahrhunderts ſetzt die Bewegung ein, die in der neueren Philoſophie die Seinslehre aus der beherrſchenden Stellung verdrängt, an ihre Stelle die Erkenntnistheorie rückt. Das beſagt an ſich noch nicht Zurückdrängung des Verſtandesmäßigen. Im Gegen-

teil, manche Richtungen der neuzeitlichen Erkenntniskritik gehen in ihrem Vertrauen auf die Macht der Vernunft so weit, daß sie die Objektivität des Wissens vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich, aus dem einseitigen Können der aprioriſchen Verſtandesbetätigung ableiten. Der tatſächliche Verlauf der neuzeitlichen Erkenntnistheorie aber zeigt, wie ſtark die Bejahung des Tranſzendenten, Objektiven von Intuitionen, vom Gefühl, vom Glauben abhängig gemacht wird.

Der die Renaiſſance tief beſtimmende Nikolaus von Kues und ſeine Docta ignorantia, ſein Erkenntnisbegriff, wie er in den Coniecturae ſich auswirkt, ſeine negative Theologie; Spinozas adäquate Gottesſchau, ſein Ontologismus, ſein Ideal der Erkenntnis sub specie aeternitatis; die Theorie des auguſtiniſierenden Malebranche von der intelligiblen Anſchauung und den Ideen in Gott, in der der menſchliche Geiſt alles ſchaut; die ihr verwandte und wieder von ihr ſo verſchiedene Erklärung Berkeleys, wonach Gott die Vorſtellung der Körper in den menſchlichen Geiſtern bewirkt, ohne daß dieſe exiſtieren, und die darin gründende Naturgeſetzlichkeit; die Verſelbſtändigung des Raumes als des Senſoriums Gottes, in dem er die Körper wahrnimmt und auf ſie einwirkt, in der Cambridger Schule und von der bei dem anderweit ſo nüchtern, mathematiſch genialen Newton. Wie Hume mit ſeinem Irrationalismus in der Erkenntnislehre, Naturwiſſenſchaft, Moral, Religion den einſeitigen Intellektualismus der vorausgehenden engliſchen Aufklärung überwand, Rouſſeau mit ſeiner Kampfanſage gegen die geſamte Kulturentwicklung eine förmliche Revolution des Denkens zu Gunſten des urſprünglichen Gefühls hervorrief: ſo ſchied Kant in ſeiner Philoſophie, mit feinſtem Verſtändnis für die Problematik der bisherigen neueren Philoſophie, ſie genial aufgreifend und neuſchöpferiſch überholend, alles Sein, alle Metaphyſik, alle Werte, alle Ethik und Religion aus dem Theoretiſchen, aus der intellektuellen Durchleuchtung aus und glaubte ihnen im Praktiſchen, in den Poſtulaten eine unangreifbare Grundlage gegeben zu haben.

Von hier leuchtet die Spannung Intellektualismus - Irrationalismus im 19./20. Jahrhundert ein. Von ihr iſt die geſamte engliſche Philoſophie getragen: der Intuitions- und Glaubensbegriff der Schottiſchen Schule des 18. Jahrhunderts wirkt noch lange in der erſten Hälfte des 19. weiter, die Entwicklungstheorien, die vor allem an die Namen Darwin und Spencer anknüpfen und das naturwiſſenſchaftlich geformte Weltbild beſtimmen, die ethiſchen und ſoziologiſchen Leitſätze der verſchiedenen führenden engliſchen Denker bewegen ſich in derſelben Richtung. Die verſchiedenen Phaſen der franzöſiſchen Philoſophie, der mehrere Jahrzehnte herrſchende Auguſte Comte, der vollendete Ausdruck des damals die geſamte europäiſche Wiſſenſchaft tragenden Denkens, mit ſeiner Polarität des ausſchließlich die Phänomene ordnenden und hierarchiſch ſchichtenden Poſitivismus und der myſtiſchen Menſchheitsreligion, der den Poſitivismus, Naturalismus, Determinismus ſeit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ablöſende metaphyſiſche Idealismus, Spiritualismus, die die weiteſten

Kreiſe ergreifende Lebensphiloſophie mit ihren vielen glänzenden, literariſch werbenden Vertretern, unter denen Bergſon auch heute noch Methoden und Inhalte ſeiner Anhänger beſtimmt: alles das iſt ein eigenartiges Ineinander von mathematiſchem, naturwiſſenſchaftlichem Denken und mit bis zur höchſten Geiſtigkeit ſublimierten Inſtinkten, Erlebniſſen, Intuitionen.

Die Theorien der Deutſchen aber, die im 19./20. Jahrhundert vielleicht am tiefſten die europäiſche und außereuropäiſche Philoſophie befruchtet haben, ſtellen dasſelbe Ringen um den Ausgleich des Verſtandesmäßigen und des Nichtverſtandesmäßigen dar. Der bekannte vielſagende Satz: »Das Volk der Dichter und der Denker«, wäre das zutreffendſte Motto. Zunächſt der deutſche Idealismus, die Periode der Romantik. Sie iſt die ſchöpferiſche Gegenwirkung gegen die vorausgehende Zeit, namentlich gegen das vernünftelnde 18. Jahrhundert. Bei dem durch und durch ethiſch, willensmäßig gerichteten Fichte und dem vorherrſchend äſthetiſch, intuitiv veranlagten Schelling ſpringt das ſofort in die Augen. Der Naturalismus, Poſitivismus, Kritizismus der Jahrzehnte vor 1900 ſah Hegel ebenſo wie Kant durch den engen Schlitz ſeiner Zeit. Die Wende zur Ganzheit, zur Metaphyſik, hat uns beide Denker in den letzten Jahren wieder in ihrer Leibhaftigkeit ſehen laſſen. Hegelforſcher wie Richard Kroner und Nikolai Hartmann wiederholen nur, was jeder Philoſoph ſieht, der unvoreingenommen das Ganze des Hegelſchen Philoſophierens verarbeitet: Hegel, der ſcharfſinnige Analytiker und geniale Synthetiker, iſt zutiefſt Irrationaliſt. Dieſe polare Geiſtesart wirkte ſich jahrzehntelang in Hegels Schulen aus, nur aus ihr laſſen ſich deren Gegenſätze erklären, die von der ſtarken ſpekulativen Kraft des Meiſters noch in einer übergreifenden Syntheſe zuſammengehalten waren, nunmehr aber auseinanderfallen.

Es iſt bezeichnend, daß diejenigen deutſchen Philoſophen, die im Zeitalter der glänzend voranſchreitenden Naturwiſſenſchaften des vorigen Jahrhunderts mit deren philoſophiſchen, antimetaphyſiſchen, kritiziſtiſchen, poſitiviſtiſchen Wüſteneien wie einſame Rufer ihre Stimme zu Gunſten einer die Einzelwiſſenſchaften ergänzenden und abſchließenden Weltanſchauung erhoben, bei all ihrem hervorragenden wiſſenſchaftlichen Können und Wiſſen, als Philoſophen durchaus irrational gerichtet ſind. Am überwältigendſten tritt das bei Schopenhauer und Ed. v. Hartmann zu Tage, in ihrem Peſſimismus, in ihrer Deutung des letzten Weltgrundes als blinden Willens, in ihren einzelnen Theorien, z. B. des Ethiſchen, Äſthetiſchen. Weniger zeigt es ſich bei Lotze, und doch hat ſeine antirationale, intuitiv gehaltene Geltungs- und Werttheorie auf die engeren Fachkreiſe der ſpäteren Zeit noch maßgebender eingewirkt als vorgenannte Denker, die mehr im allgemeinen Kulturbewußtſein ein Echo fanden.

Schopenhauer, N. Hartmann und das von ihnen geformte bzw. vorgefundene Ethos führen zu Nietzſche. Man hat dieſen Verächter und Spötter aller Fach- oder Philiſterphiloſophie, dieſen Künder des Biologiſchen, des Triebhaften, des Übermenſchentums in Dingen des Geiſtigen, Geformten, Theoretiſchen, Ethiſchen vonſeiten der zünftigen Wiſſenſchaft lange nicht ernſt genug genommen. Wenn

Nietzsche während des Weltkrieges neben der Bibel einer der meistgelesenen Schriftsteller war, so deutet diese Tatsache schon an, daß es sich nicht bloß um ästhetische Genüsse handelte, sondern daß in und hinter all den Aphorismen, trotz allem scheinbar Paradoxen, eine bewußte, gewollte Welt- und Lebensanschauung steht. Dichterphilosophen aber sprechen oft mehr an philosophischen Grundwahrheiten aus als Schulphilosophen. Nietzsches Wahrheiten aber erwachsen großenteils aus den dunklen Untergründen des dionysischen Daimonion.

In die farbenreiche Galerie der irrational eingestellten Lebensphilosophen der jüngsten Tage führte Heinrich Rickert schon auf dem Titelblatt seiner Auseinandersetzung mit dem launigen Dichterwort ein: »Welch reicher Himmel, Stern an Stern!« Ist nicht selbst der jüngst verstorbene Edmund Husserl, der Überwinder des irrationalen Psychologismus in Dingen der Logik und der schöpferischen Begründung der Phänomenologie, trotz seiner sauberen Analysen und seines Geöffnetseins für das an sich seiende, objektive Ideale in der Wahrheits- und Wertgeltung, nun doch wieder auf weite Strecken Intuitionist, der dem nüchternen, kritischen Denker kein Kriterium an die Hand gibt, in der »schlichten Ideenschau« ursprünglich Gegebenes, feinsmäßig Vorgefundenes von bloßen Phantasieschöpfungen zu unterscheiden! Wenn Vertreter der Phänomenologie, die prinzipiell alle Existenz, alle Erfahrung »einklammern«, d. h. ausschalten, nun doch an die daseiende Wirklichkeit herankommen wollten, dann mußten sie die Bewußtseinsenge, in der schließlich und vorab in späteren Perioden des Husserlschen Denkens alle Gegenstände beschlossen waren, gewaltsam sprengen.

Das tat u. a. Max Scheler. Uns beschäftigt hier nicht die Periode seines sich vollständig im Irrationalismus und Pessimismus verlierenden und alternden Denkens, sondern die fruchtbaren, hochbedeutsamen Frühjahre. Hier wiederum bloß seine Werttheorie, speziell seine Religionsphilosophie. In ihr kommen charakteristisch zum Ausdruck einige bedeutsame Motive und Aspekte des genannten Problemkreises; umgekehrt hat die in Schelers Wert- und Religionstheorie nach Lösung ringende und Antwort findende Problematik am lebhaftesten die letzten Jahre, vor allem die Denker des katholischen Deutschland ergriffen. Max Scheler, der seinen Ruhm durch das aufsehenerregende Werk »Der Formalismus in der Ethik« begründet hat und in gründlicher Spekulation gegenüber Kant nachweist, daß Wert auf ein Objekt hinweist, im Sachgegebenen gründet und nicht etwas rein Subjektives besagt, führt das Grundmotiv durch, legt es seiner Wertlehre zu Grunde, das seit Kants Trennung und Abspaltung des Sittlichen, Ästhetischen, selbst der Wahrheitsgeltung vom Sein, Transzendenten, Objektiven die gesamte neue Philosophie trägt. Die Philosophen des 19./20. Jahrhunderts suchten in ihrem Hinausgehen über den Kantischen Kritizismus, der im Grunde nur das Aut - Aut des rein Gedanklichen, Subjektiven und des Statischen, wertfreien, qualitätslosen Seins kennt, nun auch die Kategorien des Guten, Geltenden, Schönen zu ergründen. Sie betonten mit Recht, daß es weder ein rein Gedankliches sei noch mit dem Sein schlechthin

zusammenfiele. Darum wiesen sie ihm ein Zwischenreich zwischen beiden Extremen an: der Wert hat ein Ansichsein, unabhängig von allem Gedachtwerden und Realexistierenden, er hat eine Idealexistenz, vorgängig zum Denken, unabhängig von der Realexistenz. So lehrten vor allem Bernhard Bolzano im Anfang des 19. Jahrhunderts und später der genannte Lotze. Durch den einflußreichen Brentano ging diese Werttheorie auf seine Schüler, u. a. auch auf Husserl und Max Scheler über.

Diese Werttheorie, speziell das Moment der Unzurückführbarkeit der Wahrheit, der Geltung, des Guten, des Schönen, kurz des Wertes oder Werthaften auf das Sein, des Ansichseins desselben als eines dritten Zwischenreiches zwischen Gedankending und Existenzverwirklichung, wirkte sich in eigenartiger Neuschöpfung in der Religionsphilosophie Schelers aus. In diesem Zusammenhang kann nur kurz das Wesentliche derselben herausgehoben werden. Im »Ewigen vom Menschen« setzt er der »Identitätstheorie« der Scholastik, der katholischen Denker, wie er sie nennt, sein »Konformitätssystem« gegenüber.

Die platonisch-aristotelisch-augustinische Philosophie und Theologie anerkennt auch, daß Geltung und Wert begrifflich nicht mit dem Sein zusammenfallen, daß sie metaphysische Wirklichkeit besagen, sie spricht ihnen aber, unabhängig vom existierenden Realsein kein Dasein, sondern nur Realmöglichkeit zu und behauptet, daß Sein, Wahrheit, Gutheit, Geltung sachlich zusammenfallen, daß letztere deshalb Realmöglichkeit haben, vom Denken vorgefunden werden, weil sie an einem existierenden Sein haften, in ihm gründen, letztlich in Gott, der sowohl die Quelle der Möglichkeits- wie der Daseinsordnung, des Seins wie der Wahrheit und Gutheit ist – ens, verum, bonum re convertuntur, ratione distinguuntur. Die katholischen Denker unterscheiden weiter zwischen der Erkenntnis des Seins und des Wertes, ohne sie auseinanderzureißen. Ein ausschließlich erkennendes Wesen, dem kein Lieben, Hassen, Fürchten, Hoffen eignete, würde auch den Begriff des Wertes nicht bilden können. Wert, Werten sagt notwendig Beziehung eines als erstrebenswert erkannten Gutes auf eine Strebefähigkeit, auf einen Willen, auf ein Fühlen. Wer also dieses Streben nicht erlebt hat, weiß nicht, was Wert ist, auch wenn es ihm hundertmal von außen gesagt würde. Anderseits setzt alles Streben ein Erkennen voraus, auch beim Tier, ignoti nulla cupido. Alles einzelne Streben geht aber aus einem angeborenen Streben hervor, der appetitus elicitus ist eine Betätigung, Auswirkung des zu Grunde liegenden appetitus innatus, die gleichsam die vorandrängende geistige Schwerkraft der Seele bzw. der Fähigkeiten ist. So scheidet die Scholastik einerseits scharf Wertempfinden und Seinserkennen, wie sie anderseits beide eng zusammenrückt, ein Wertempfinden ohne Seinserkennen bestreitet. Von dieser allgemeinen Metaphysik und Psychologie der Seins- und Wertlehre hebt sich die scholastische Religionsphilosophie als ein folgerichtiger Spezialfall ab. Sie gibt ihr eine intellektualistische, theoretische Grundlegung, ohne irgendwie die irrationalen, gefühls- und willensmäßigen Momente zu übersehen. Im Ganzen der Religiosität hat der Wille, der Charakter bzw. das

Tun, die Gnade Gottes sogar den Hauptanteil, es ist absolut keine Proportion zwischen dem bloß Verstandesmäßigen, Wissenschaftlichen und der religiösen Haltung. Was die katholischen Denker betonen, was die Kirche lehrt, ist die Möglichkeit, Gottes Wesen und Dasein, die allgemeinsten Beziehungen des Menschen zu Gott verstandesmäßig, vernunftgemäß zu erkennen, wissenschaftlich zu beweisen.

Demgegenüber führt Scheler in seinem Konformitätssystem durch, daß sich Gottes Personsein nicht verstandesmäßig, wissenschaftlich erweisen lasse. Auch bei ihm ist diese Religionsphilosophie wie bei den Scholastikern nur die Weiterführung der sie tragenden Werttheorie. In pointierter Weise vertritt Scheler den Primat der Liebe vor dem Erkennen: ich muß Gott zuerst lieben, dann und nur dann kann ich ihn erkennen, wenigstens als Person erkennen. Konformitätssystem: Scheler anerkennt mit den Griechen, mit Aristoteles sowie mit den Scholastikern, daß der menschliche Verstand schlußweise, gestützt auf das Kausalitätsgesetz, das Dasein eines durch sich seienden, notwendig existierenden höchsten Wesens erweisen könne. Er bestreitet aber die Erschließung des Personenhaften Gottes auf diesem Wege. Daß Gott um sich weiß, sich ideell besitzt, daß er ein frei sich betätigender Geist, kurz daß er Person ist, das erfaßt das menschliche Bewußtsein, unabhängig und fern von allen Beweisen oder Schlußfolgerungen, unmittelbar durch Vertiefung in seine eigenen innern Erlebnisse, in sein Lieben, in seine Sehnsüchte, in sein Umsichwissen. Der Mensch deutet kraft des »Konformitätssystems« das wissenschaftlich erschlossene Ens a se, Durchsichsein nunmehr als um sich wissende, frei sich nach außen bestimmende Person.

Wie in der heutigen Existentialphilosophie Heideggers, die einerseits von einem tiefschürfigen, echt spekulativen Können und Verstehen metaphysischer Angelegenheiten zeugt, wie sie anderseits der Exponent des heutigen Intellektualismus-Irrationalismus ist und aus beiden Gründen die Geister so lebhaft ergriffen, die gesamte Philosophie des Erdenrundes beschäftigt hat, wie in ihr das Sein irrational gedeutet ist, erhellt daraus, daß nach Heidegger Sein ein Kommen vom Nichts und ein Gehen zum Nichts bedeutet, daß die charakteristische Haltung des Seins Furcht, Angst besagt, Befindlichkeit im Zutunhaben mit dem »Zeug« der Umgebung, der Welt aufgeht.

Die genannte Wert- und Religionstheorie hat lebhaft die fachmännische Neuscholastik der letzten Jahrzehnte beschäftigt und auch weitere Kreise philosophisch interessierter Intellektueller ergriffen.

Tout comprendre c'est tout pardonner. Die Wahrheit, wie sie das kirchliche Lehramt, die gesamte christliche Vorzeit, die Patristik und Scholastik, Philosophie und Theologie der katholischen Schulen vertritt, ist nicht so verwickelt und schwer einzusehen, wie es angesichts der neuzeitlichen Problematik scheinen möchte. Referent hat des öfteren, außer in dieser Zeitschrift in »Aufstiege zur Metaphysik«, gezeigt und wird vor allem in seinem demnächst erscheinenden Werk »Geschichte der Erkenntnislehre der Neuzeit« zeigen, daß die Verwickelt-

heit der Fragen, die schweren Irrtümer in den anderweit wieder so bedeutsamen Systemen der Neuzeit großenteils aus dem einseitigen Ansatz kommen, diese selbst aber von dem Fehlen einer gesunden, haltbaren Prinzipienwissenschaft oder Metaphysik sich ergeben; dort wird auch oft und nachdrücklich darauf hingewiesen, wieviel die moderne Problematik zur Vertiefung, Bereicherung, Verlebendigung der Philosophia perennis beiträgt.

Es klingt banal, wenn hier wiederholt wird, daß die Spannungen zwischen dem Vernünftigen, Einsichtigen und dem Emotionalen, Gefühlsmäßigen, zwischen dem ursprünglich Intuitiven und dem ableitenden Schlußfolgern notwendig aus dem Wesen des menschlichen Tuns hervorgehen, aus der Doppelseitigkeit des Animalisch-Sinnlichen und des Vernünftig-Geistigen, des Persönlich-Individuellen und des Sozial-Allgemeinen. Das ist also, innerhalb gewisser Grenzen, zweckmäßig, weil naturnotwendig. Ebenso sinnvoll ist auch die Verschiedenheit der einzelnen Denkertypen, sie ergänzen sich innerhalb des Ganzen der Zeitabfolge und der Ideenbewegung. Die Einseitigkeiten und Irrtümer, die angesichts der Enge des menschlichen Gesichtsfeldes und der Schwerfälligkeit des menschlichen Denkens in den abstrakten, letzten Fragen der Welt- und Lebensanschauung mit moralischer Notwendigkeit immer wieder das Philosophieren begleiten, erweisen mit Evidenz, daß, wie das kirchliche Lehramt, die christliche Weltweisheit stets vertreten haben, zur leichteren, irrtumslosen Erkenntnis auch der natürlichen Wahrheiten eine übernatürliche Offenbarung Gottes, der Glaube, die Autorität nötig ist. Die genannten Einseitigkeiten und Irrtümer rechtfertigen weiter die Zulässigkeit verschiedener Richtungen, jede gibt einen beschränkten Ausschnitt aus dem Gesamtweltbild von ihrem Standpunkt. Darum ist die Wahrheitserkenntnis, das System nie abgeschlossen. Ein echter Philosoph, ein wahrhaft evangelischer Christ wird stets lernen wollen und lernen können, auch von den Gegnern, über denen Gott die gleiche Sonne der Wahrheit leuchten läßt.

Was die christliche Philosophie, die katholische Theologie, die kirchliche Lehrautorität den Maßlosigkeiten des Irrationalismus gegenüber betont und entgegenstellt, ist die Anerkennung einer objektiven Ordnung, allgemeingültiger, unveränderlicher, einsichtiger Prinzipien, theoretischer und praktischer, für alle Zeiten, Menschen, Umstände geltender Wahrheiten und bindender Normen. Diese Ordnung, diese Geltungen und Werte kann und muß der Einzelne sowie die menschliche Gesellschaft mit dem Verstand erkennen, mit dem Willen erfassen, d. h. der Mensch muß sie als ideelle, an ihn herantretende, sachgebundene Wirklichkeiten und als Normen für sein Wollen, Handeln bejahen. In der Einzeldurchführung, in der Einzelanwendung dieser theoretischen und praktischen Prinzipien, dieser Wahrheiten und Werte bleibt dem Intellektualismus und Irrationalismus ein gewisser Spielraum. Die Philosophiegeschichte und Kirchengeschichte anerkennen ebenso unbefangen Vorzüge und Mängel des Platonismus wie des Aristotelismus, des Augustinismus wie des Thomismus, des europäischen Intellektualismus wie der orientalischen Eigenart, der Patristik

wie des Mittelalters und der Neuzeit, wenngleich sie Licht und Schatten nicht gleichmäßig, sondern entsprechend der geschichtlichen Wirklichkeit verteilen. Der hl. Ignatius von Loyola empfiehlt gleichmäßig, unter verschieden sich ergänzenden Gesichtspunkten, das Studium der heiligen Väter und der Scholastiker. Der große Geschichtsforscher Heinrich Denifle O. P. und nach ihm andere Gelehrte haben erwiesen, wie der Intellektualismus der Schule und die Mystik der Beschauung sich einheitlich zusammenschlossen. Nur in einem Wesen, im Gottmenschen, zeigen uns die Evangelien, war der Reichtum der Erkenntnis und des Herzens, die Beweglichkeit, Flüssigkeit, Lebendigkeit beider Inhaltsreihen so ausgeglichen, daß ein besinnliches, frommes Betrachten dieser Phänomenologie stets auf neue Seiten stößt und zugleich von stets neuem Beglücktsein dieser Harmonie ergriffen wird.

»Madame Curie«

Von Dr. Andreas Penk

Madame Marie Curie gilt als die berühmteste gelehrte Frau der Welt. Sie starb vor vier Jahren. – In einem umfangreichen Buche hat ihre Tochter Eve das Leben dieser großen Forscherin beschrieben. Es ist ein Buch von Erfolg geworden. Allein die deutsche Übersetzung hat in kurzer Zeit bisher 32 Auflagen erlebt[1]. Das hat seinen Grund nicht allein in der Berühmtheit von Madame Curie. Auch die Darstellung ist überragend. Entscheidend aber für den Erfolg dieses Buches ist Leben, Werk und Charakter der einzigartigen Frau selbst, die den Leser zu immer größerer Anteilnahme zwingen und nachhaltigsten Eindruck vermitteln.

Wer war denn Madame Curie?

Seit sie in Mitarbeit mit ihrem Manne, ebenfalls einem genialen Gelehrten, vor genau 40 Jahren, im Jahre 1898, zu Paris das geheimnisvollste und für die Folge das bedeutungsvollste aller Elemente, das Radium, entdeckte, ist ihr Name in aller Munde.

Schon eine Frau, die berufsmäßig Physik treibt, ist merkwürdig. Physik ist, wie Mathematik, etwas, was Frauen im allgemeinen »nicht liegt«. Diese Wissenschaft ist trocken, herb verstandesmäßig. Fraueneigenart kann sich da nicht sehr entfalten. Für künstlerisches Empfinden und warmherzige Intuition ist in der wissenschaftlichen Physik nicht viel Platz. Es bedurfte auch nicht warmgeistiger Einfühlung in vollblütige Lebenszusammenhänge und instinktsicherer Ganzheitserfassungen von seelischen oder doch mindestens von biologischen Dingen, als es sich darum handelte, das Radium zu entdecken. Das war eine nüchterne, jahrelange Laboratoriumsarbeit, äußerlich angeregt durch die Absicht, das Doktorexamen zu machen, dann befeuert durch den Zauber des zu entschleiern-

[1] Eve Curie, Das Leben der großen Forscherin Madame Curie. Deutsch von M. Giustiniani. 23.–32. Aufl. 8° (464 S. u. 7 Tafeln). Wien 1938, Bermann-Fischer. Geb. M 8.40. (Unsere Zitate nach der 22. Auflage.)

den Geheimnisses und beschwingt durch die wachsenden Erfolge. Es war dieses Werk auch belastet mit jener mühseligen Kleinarbeit ständigen Messens, immer wiederholten Ablesens am Geräte, fast kleinlichen Zahlenhäufens, des Tabellenschreibens, des Mittelnehmens, der Fehlerberechnungen. Diese Tätigkeit wechselte ab mit umständlichen, schwierigen, langwierigen chemischen Analysen, die großenteils, was in diesem Falle einzigartig war, den gröbsten Schaufel-, Kisten- und Eimerarbeiten von Schwerarbeitern glichen, weil der böhmische Mineraldreck zentnerweise verarbeitet werden mußte, bis schließlich wenige Tausendstel Gramm Radium abgeschieden werden konnten. Immer aber mündet alle »Erdarbeit« und alle feinere chemische Analysentätigkeit wieder ein in die werktägliche, messende Beobachtung. Aus solcherlei Tun ergaben sich die nüchternen Tatsachen- und Zahlenunterlagen, woran sich dann die Phantasie einer Genialität bis zur großen Entdeckung, aber eben einer physikalischen Genialität, entzündete. Eine Frau, die sich einer solchen Tätigkeit hingab, muß besonderer Art sein!

Welches sind die wissenschaftlichen Erfolge?

Auf dem Wege zum Radium hatte Madame Curie schon ein Element entdeckt, das sie nach ihrem polnischen Heimatlande Polonium nannte. Es hatte schon die Eigenschaft, die sich beim Radium aber noch in ganz anderer Stärke kundtat. Diese »radioaktiven Elemente« – man fand dann noch einige weitere – verursachten eine der größten Umwälzungen in der Physik und Chemie überhaupt. Madame Curie ist die Entdeckerin der sogenannten Radioaktivität, jener Eigenschaft einiger Elemente, Tag und Nacht, ja Jahrtausend um Jahrtausend kräftigste, elektrische, zum Teil auch sichtbare Strahlen auszusenden. Immerfort, und zwar »von selbst« leuchtend zu sein. Eine ungeheure Energiequelle darzustellen, die nicht zu erlöschen schien. Es handelte sich um Tatsachen, die berufen waren, die ganze bisherige Physik und Chemie in den Grundfesten zu erschüttern: entweder jenes Fundament aller Physik, das Julius Robert Mayer im Energieerhaltungsgesetz gelegt hatte und das unübertrefflich gefestigt war – oder aber jenes Fundament aller Chemie, das von Lavoisier und Dalton her als Massen- und Atomerhaltungsgesetz die ganze bisherige Chemie überhaupt erst ermöglicht hatte.

Pierre Curie, der wissenschaftliche Mitarbeiter seiner Frau, glaubte zuerst, beide Fundamente retten zu können. Er war der Meinung: es sind bisher unbekannte Strahlen irgendwie im Weltenraum vorhanden, die von gewissen Elementen aufgegriffen und in radioaktive Strahlen umgewandelt werden. Doch die richtige Deutung gab der Engländer Ernst Rutherford, der erstmals den revolutionären Gedanken aussprach, daß das Fundament der bisherigen Chemie unhaltbar geworden sei, nämlich die Annahme, daß es Atome, d. h. kleinste, nicht mehr teilbare Körperchen gäbe. Rutherford erklärte, daß die radioaktiven Strahlen wirklich aus dem Innern der Atome selbst kämen, die aber dann natürlich einer Veränderung unterworfen sein müßten, dem »Zerfall«. Das Atom im alten Sinne als »unteilbares, kleines Teilchen« hatte also zu existieren

aufgehört. Man trat nunmehr in das Atom hinein und eröffnete den Teil der Naturwissenschaft, der sie heute völlig beherrscht, die »Atomtheorie«. Durch die Entdeckung von Madame Curie, allerdings wiederum angeregt durch die Entdeckung der Röntgenstrahlen, folgte nun Entdeckung auf Entdeckung, so daß Rutherford das Wort prägen konnte, es habe das Heldenzeitalter von Physik und Chemie begonnen.

Zu dieser rein wissenschaftlichen Bedeutung gesellt sich aber noch eine praktisch-medizinische. Es ist bekannt, wie besonders die Krebskrankheiten Heilung durch radioaktive Bestrahlung finden.

Diese Entdeckungen von Madame Curie fanden nun auch öffentliche Anerkennungen, wie sie bisher kaum einer gelehrten Persönlichkeit zuteil geworden sind. Bei Madame Curie haben wir die einmalige Tatsache zu verzeichnen, daß derselben Person zweimal ein Nobelpreis verliehen worden ist. Im Jahre 1903 erhalten Pierre und Marie Curie den Nobelpreis für Physik, im Jahre 1911 erhält Marie Curie auch den Nobelpreis für Chemie. Durch einen Verkehrsunfall war Pierre Curie im Jahre 1906 plötzlich zu Tode gekommen, und so war eine entsetzliche Lücke in das Lebenswerk dieses Forscherehepaares gerissen. Madame Curie erhielt die Professur ihres Mannes an der Pariser Universität (Sorbonne) und übernahm auf eigene Faust die Fortsetzung der wissenschaftlichen Arbeit. Sie war »die berühmte Witwe« und wurde mit Ehren aller Welt überschüttet, die hier nicht aufgezählt werden sollen.

Aber es sei doch noch folgende Einmaligkeit hinzugefügt: Das berühmte Ehepaar hat eine Tochter Irene, die wie ihre Eltern sich der wissenschaftlichen Physik gewidmet hat und sich 1926 mit Frédéric Joliot, wie Eve in ihrem Buche schreibt, »dem glänzendsten und ideenreichsten Mitarbeiter des Radiuminstitutes«, der von Madame Curie gegründeten Forscherstätte, verheiratet. Auch dieses Ehepaar hat den Nobelpreis für Physik erhalten, und zwar im Jahre 1934 für die Entdeckung der »künstlichen Radioaktivität«.

Das Buch, das die zweite Tochter Eve Curie als Lebensbeschreibung ihrer Mutter herausgegeben hat, ist ein hohes Lied auf großes Frauentum und bewunderungswerte Menschlichkeit. An Madame Curie werden die edelsten Züge offenkundig, deren Menschen fähig sind.

Der äußere Entwicklungsgang ist nicht sehr dramatisch. Als Gymnasiastin in Warschau erlebt sie die Härten der Unterdrückung des Vaterlandes, gleichzeitig in der Familie Sorge um eine kranke Mutter. Hieraus ergeben sich große wirtschaftliche und seelische Schwierigkeiten, die sie in ihrer Art überwindet. Sie verzichtet nicht nur zuerst zu Gunsten ihrer älteren Schwester auf ein eigenes Studium, sondern entschließt sich, der Schwester die Mittel für das Studium der Medizin in Paris dadurch zu verschaffen, daß sie eine Stelle als Erzieherin annimmt. Erst später soll dann die Schwester ihr wieder bei einem Universitätsstudium unter die Arme greifen. Als sie nach Jahren selber zum Studium nach Paris zieht, muß sie sich mit den allerbescheidensten Geldmitteln durchschlagen. Sie tut's unter Verzicht nicht nur auf jedweden Luxus, sondern sogar auf eigent-

liche Lebensnotwendigkeiten; sie hungert und friert, arbeitet aber ununterbrochen. Im Laboratorium lernt sie der ähnlich veranlagte, stille Gelehrte Pierre Curie kennen, achten und schließlich lieben. Sie gibt ihm aber erst nach langen, ernsten Überlegungen ihr Jawort. Die Entdeckung des Radiums ist die Frucht ihrer Doktorarbeit, die ihr unter der Hand aber weit über den engeren Zweck hinausgewachsen war. Sie arbeiten in einem Hinterhofraum, der nicht mal ordentlich geheizt werden konnte. Marie Curie ist dazu, soweit es möglich sein konnte, die liebende Frau im Hause und wird sorgende Mutter zweier Töchter, sie bleibt aber die kongeniale Mitarbeiterin ihres Mannes. Ja, es war schließlich nur ihre Zähigkeit, die zu dem großen wissenschaftlichen Ziele führte. Da trifft sie, neununddreißigjährig, der schwerste Schlag, der tödliche Unfall ihres Mannes.

Als sie weltberühmt geworden ist, unterliegt sie dem Ruhm, dieser gefährlichsten aller menschlichen Versuchungen, nicht. Sie liebt ihre Arbeit und die ihr nahestehenden Personen und spendet in diesem Umkreis viel liebende Güte. Sie hatte früher schon mit ihrem Manne auf die gewinnbringende Ausbeutung ihrer Entdeckung verzichtet, und dies zu einer Zeit, wo sie darunter litten, daß sie mit knappsten Mitteln ihr Dasein fristen mußten. Beide waren, um leben zu können, mit aufreibendem Unterricht beschäftigt, sie lehnten aber das Kreuz der Ehrenlegion ab. Pierre zuerst schon 1902, Marie später dann noch zweimal in den Jahren 1910 und 1920. Es kam ihnen nicht auf Ehrungen, sondern stets nur auf die Arbeit an. Pierre Curie und Marie Curie unterliegen je einmal in der Wahl als Mitglied der Französischen Akademie der Wissenschaften, jener einzigartigen berühmten Gesellschaft der 40 sogenannten »Unsterblichen«, der anzugehören zu den erstrebenswertesten Ehrungen aller Franzosen gehört. Sie lehnten die nach ihrer Ansicht leeren Formalitäten, wie z. B. das Besuchemachen bei den übrigen Akademiemitgliedern, ab.

Im Kriege richtete Madame Curie 20 fahrbare Röntgenstationen ein und fährt persönlich und oft abenteuerlich von Lazarett zu Lazarett. Weiter schuf sie noch 200 feste Röntgenstationen, in denen über eine Million Verwundeter behandelt worden sind. Dann bildete sie Krankenschwestern am Radiuminstitut aus, um dessen Einrichtung sie sich bemühte. Aufgefordert, ein Buch über »Röntgenologie und Krieg« zu schreiben, rühmt sie darin die Wohltaten der wissenschaftlichen Entdeckungen, die ewige Würde des Forschens und seinen menschlichen Wert.

Immer schöner entfaltet sich die Größe, die Klugheit, die Liebe dieser Frau. Sie wird zu Reisen nach Nord- und Südamerika veranlaßt, wo sie bisher nicht gekannten Ehrungen ausgesetzt ist. Die Tochter Eve schreibt: »Es ist nicht allein die scheue Gelehrte, der die Amerikaner zujubeln, darüber hinaus bezeugen sie ihre Ehrfurcht einer Haltung dem Leben gegenüber, die sie ergreift: der Abgekehrtheit vom Materiellen, der Hingabe an eine geistige Leidenschaft, der Inbrunst des Dienens.« Mit rührender Sorge und Anteilnahme gibt sie sich ihren beiden Töchter hin, denen sie mütterliche Freundin ist. Diese nehmen

zum Teil die Pflichten des Berühmtseins auf sich, weil sie der Mutter schwer fallen. Eve sagt von ihrer Mutter: »Keiner blieb wie sie im Brausen des Ruhms einsam.«

Sie stirbt, geliebt von allen, 1934 an den Folgen der neuen Krankheit, die durch die Strahlen ihrer eigenen Entdeckung verursacht wurden, im Alter von 67 Jahren.

Es entspricht aber den Zielsetzungen dieser Zeitschrift, wenn wir das Leben dieser berühmten Frau noch unter einem andern Gesichtspunkt betrachten.

Uns Christen nämlich greift dieses Leben um so packender ans Herz, als aus der Lebensbeschreibung hervorgeht, daß Madame Curie zwar aus einem katholischen Hause stammt, aber völlig unreligiös geworden und bis zum Ende geblieben ist. Sehr viel Aufhebens wird davon in der Biographie der Tochter nicht gemacht. Aber es fallen doch entscheidende Schlaglichter auf ihr Verhältnis zu Christentum und zu Religion überhaupt. Man hat im Hause Curie keinen Haß gegen Christen, man hat aber großen Abstand von der Welt des Übernatürlichen, Religiösen und Kirchlichen. Es läßt sich verfolgen, welchen Weg die Entdeckerin des Radiums in religiöser Beziehung gemacht hat. Wir wollen ihn an Hand des Buches der Tochter verstehend nachzugehen versuchen, bis man es begreifen kann, wenn von Madame Curies Hochzeit geschrieben steht, daß sie sich in jeder Einzelheit von allen andern Hochzeiten unterschieden habe: »Kein weißes Brautkleid, kein goldener Ehering, kein ‚Hochzeitsmahl'. Auch keine religiöse Zeremonie: Pierre ist Freidenker, und auch Marie besucht seit langem keine Kirche mehr. Auch kein Notar, da doch die Brautleute nichts auf der Welt besitzen als zwei strahlend neue Fahrräder, die ihnen ein Verwandter geschenkt hat und mit denen sie in den Ferien Touren machen werden« (152). Weiter: »Sie hat ihre Töchter nicht taufen lassen und sie nicht religiös erzogen. Sie fühlt sich unfähig, sie Dogmen zu lehren, an die sie nicht mehr glaubt: vor allem fürchtet sie für sie die Erschütterung, die sie selbst erlebt hatte, als sie den Glauben verlor. Das hatte mit antiklerikalem Sektierertum nichts zu schaffen. Marie ist die Toleranz in Person und wird nicht müde, ihren Kindern zu versichern, daß sie ihnen vollkommen freie Hand lasse, wenn sie sich später einer Religion zuwenden wollten« (321).

Marya Sklodowska, wie sie als Mädchen hieß – in der Familie nannte man sie Mania –, war die Tochter eines Warschauer Gymnasialprofessors der Physik, entstammte also einer gebildeten polnischen katholischen Familie. Auch die Mutter hatte eine vorzügliche Erziehung gehabt, war Leiterin einer Schule, als der Vater Sklodowski um ihre Hand anhielt. Von solchen Eltern am 7. November 1867 geboren, wächst Mania als jüngste von vier Geschwistern heran.

Die religiöse Erziehung in Polen aber litt damals unter einer der größten Geißeln, die religiöser Erziehung teilhaftig werden können: der fremdländischen Unterdrückung. Polen stand unter der russischen Knute. Hundert Jahre vorher war Polen aufgeteilt worden. Die Polen haben sich gegen ihre Unter-

drücker erhoben mit dem Erfolg, daß die Fesseln nur um so fester geschmiedet wurden. Nach dem Scheitern des Aufstandes von 1831 hatte der russische Zar strenge Vergeltungsmaßregeln diktiert: Masseneinkerkerung, Deportierung, Güterbeschlagnahmung. 1863 erfolgte ein abermaliger Versuch, und es kam eine abermalige Katastrophe. An fünf Galgen auf den Warschauer Festungswällen baumelten die Körper der Insurgentenführer. »Seit dieser Tragödie wird alles ans Werk gesetzt, um Polen, das sich zu sterben weigert, in die Knie zu zwingen. Während die Züge der gefesselten Rebellen den Schneefeldern Sibiriens zustrebten, ergießt sich ein Strom von ‚Russifikatoren' – Polizisten, Lehrern, Beamten – über das Land. Ihre Aufgabe? Überwachung der Polen, Verfolgung ihrer Religion, Verbote von Zeitungen und verdächtigen Büchern, schrittweise Unterdrückung ihrer Nationalsprache.... Kurz, der seelische Tod eines Volkes« (28). Nach längeren Jahren spielt der Kampf in andere Formen über: »Nun sind es Intellektuelle, Künstler, Priester, Lehrer – jene, von denen der Geist der kommenden Generation abhängt. Ihr Mut besteht darin, sich zur Heuchelei zu zwingen, lieber jede Demütigung zu ertragen, als ihre Stellungen zu verlieren, in denen der Zar sie noch beläßt und in denen sie heimlich die Jugend formen, ihre Landsleute führen können« (28). Und wir lesen: »Im Jahre 1872 ist es ein schweres Schicksal, Pole russischer Staatsangehörigkeit zu sein und der feurigen ‚Intelligencia' zuzuzählen, deren Nerven auf das äußerste gespannt sind, in deren Reihen der Aufruhr glimmt, und die noch schmerzhafter als alle andern Gesellschaftsklassen unter der Unterdrückung leidet« (27). Und so kommt es, daß sich auch Vater Sklodowski im tiefsten Innern ganz und gar nicht versteht und verstehen kann mit seinem russischen Direktor Iwanow, der die Lehrer schikaniert, sie bespitzelt und ausspioniert.

In dieser vergifteten Atmosphäre lesen wir nun in Eve Curies Biographie ihrer Mutter eine bezeichnende Szene. Als junge Backfische schlüpfen Mania und ihre Schwester Zosia in das Arbeitszimmer des Vaters, um ihm zu erzählen: »Erinnerst du dich an die Messe, die die Schüler der zweiten Klasse vorige Woche in der Kirche zelebrieren ließen, damit ihr sehnlichster Wunsch in Erfüllung gehe? Sie hatten eine Sammlung in der Klasse veranstaltet, um die Kosten zu decken, und wollten um keinen Preis dem Pfarrer sagen, um was für einen außergewöhnlichen Wunsch es sich handle. Nun, gestern hat mir der kleine Baczinski alles gestanden: die Knaben hatten erfahren, daß Iwanows Tochter an Typhus erkrankt sei, und in ihrem Haß gegen den Direktor haben sie eine Messe lesen lassen, damit sie sterbe! ... Wenn der arme Pfarrer das wüßte, wäre er verzweifelt, ohne sein Wissen eine solche Verantwortung auf sich geladen zu haben!« (30.)

War so schon bei polnischen Kindern eine groteske Urteilsverirrung im religiösen Empfinden festzustellen, so hatten doch, trotzdem die Mädchen dies ihrem Vater wohl nicht ganz ohne den Unterton einer mitempfindenden Schadenfreude in gleicher Richtung mitgeteilt haben mochten, sie immerhin noch das Gefühl, daß solches Tun nicht nur nicht in der Ordnung sei, sondern

einen Pfarrer sogar in Verzweiflung treiben könnte. Anderseits aber schien man diese Verzweiflung wieder nur dem armen Pfarrer zuschieben zu wollen, denn eine Abwehr dieser Verirrung an sich oder eine verurteilende Bemitleidung der Jungen, die zu solchem Zweck eine Messe lesen lassen können, entnimmt man diesem Berichte nicht.

Es sei aber gleich hinzugefügt, was Eve auf diesen Bericht ihrer Mutter an Großvater Sklodowski weiter schreibt. Und zwar deshalb, weil wir von hier aus einen zweiten Grund aufleuchten sehen, der Marya Sklodowskas religiöse Welt tragisch beeinflußt hat: nämlich die Haltung des Vaters. Denn – so heißt es – »Herr Sklodowski amüsiert sich über den Zwischenfall«. Ihm, dem als einem erwachsenen Manne das Erlebnis dieser Verirrung persönlich wohl keinerlei Abbruch in seiner seelischen Haltung, ganz gleich wie sie gewesen sein mag, getan haben würde, war aber der Überblick über die pädagogische Wirkung dieses »Amüsements« ganz offensichtlich verlorengegangen. Vielleicht war es für den Vater anfänglich nur die Folge allgemeiner Zeitumstände, vielleicht aber geschah es auch aus einem religiösen Ermattungsgefühl, vielleicht auch aus einer liberalen Haltung heraus, die das Katholischsein nur aus traditionellen Trägheitsgründen beibehält, vielleicht auch im Interesse der Erziehung der Kinder sogar mit voller Absicht beibehalten will. Aber es konnte doch wohl kaum anders sein, als daß dieses »Amüsement« vor heranwachsenden Mädchen angesichts einer gefährlichen Verirrung für religiöse Vertiefung tödliches Gift bedeutete. Es wird dies um so klarer, wenn man sofort weiter liest: «... aber seine Frau, die frömmer ist als er, kann darüber nicht lachen. Sie beugt sich über ihre Arbeit....« (30.) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, selbst wenn nicht ein einziges Wort der Unterrichtung über diese Verirrung oder gar der Verurteilung erfolgt ist, diese stumme Geste der Mutter von positiver erzieherischer Wirkung gewesen sein muß.

Dem religiösen Abbau in der Seele des jungen Mädchens dienten noch weitere Umstände. Eines Tages betritt der russische Inspektor der Warschauer Privatschulen, der pralle Herr Homberg, das Klassenzimmer, in Uniform, mit kurzgeschorenem Haar, verfettetem Gesicht und durchdringenden Augen: »Die fünfundzwanzig Kindergesichter, die plötzlich um Jahre gealtert erscheinen, haben einen verschlossenen Ausdruck, hinter dem sich Angst und Haß verbergen.

Herr Homberg hat sich schwerfällig gesetzt.

‚Rufen Sie, bitte, eines der jungen Mädchen.‘

Marya Sklodowska wendet unwillkürlich das verzerrte Gesichtchen zum Fenster. Ein stummes Flehen steigt in ihr auf: ‚Lieber Gott, nur nicht ich! Nur nicht ich! Nur nicht ich! ...‘

Sie weiß es aber ganz genau, daß sie es sein wird. Sie weiß, daß sie immer an die Reihe kommt, wenn der Inspektor der Regierung prüft, weil sie am meisten weiß und das Russische vollkommen beherrscht....

Als sie gerufen wird, steht sie auf. Ihr ist heiß und kalt. Ein unerträgliches Gefühl von Scham schnürt ihr den Hals zusammen.

‚Sag dein Gebet auf', wirft Homberg ein, aus seinem Gesicht spricht Gleichgültigkeit und Langeweile.

Mit tonloser Stimme spricht Mania fehlerfrei das Vaterunser. Eine der raffiniertesten Demütigungen, die sich das zaristische Regime ausgedacht hat, ist für die polnischen Kinder der Zwang, ihre katholischen Gebete russisch aufzusagen. Unter dem Vorwand, ihren Glauben zu achten, profaniert man, was ihnen heilig ist.

Wieder Schweigen.

‚Wie heißen die Zaren, die seit Katharina II. das Heilige Rußland regiert haben?' ...

Manias Verwirrung, die Anstrengung, die es sie kostet, ihre Gefühle der Auflehnung zu verbergen, entgehen dem Mann, es kann auch sein, daß er sie geflissentlich übersieht.

‚Welches ist der Titel des Zaren in der Rangfolge der Würdenträger?'

‚Wieliczestwo.'

‚Und wie lautet mein Titel?'

‚Wysokorodie.'

Der Inspektor gefällt sich in diesen hierarchischen Einzelheiten, die seiner Meinung nach wichtiger sind als Orthographie und Mathematik. Aus reinem Vergnügen fragt er weiter. ‚Wer ist unser Herrscher?'

Da die Antwort nicht schnell genug erfolgt, wiederholt Homberg die Frage gereizt und ein wenig lauter.

‚Seine Majestät Alexander II., Zar aller Reußen', sagt Mania mühsam; ihr Gesicht ist fahl.

Nun ist Schluß. Der Inspektor steht auf und begibt sich nach knappem Gruß in den Nebensaal, gefolgt von der Vorsteherin.

Da hebt Tupcia den Kopf.

‚Komm her, liebes Seelchen....'

Mania verläßt ihren Platz und nähert sich der Lehrerin, die sie wortlos auf die Stirn küßt. Und inmitten des Schulzimmers, das wieder zum Leben zurückkehrt, bricht die kleine Polin, die am Ende ihrer Nervenkräfte angelangt ist, in Tränen aus« (36/38).

Marya Sklodowska kann ein andermal mit einer pedantischen russischen Lehrerin aus ähnlichen Gründen nicht zu einem irgendwie tragbaren Verhältnis gelangen. Und es kommt zu einem ärgsten Gewitter, als diese Lehrerin Marya mit ihrer Schwester überrascht, wie sie einen Freudentanz bei der Ermordung des Zaren Alexander II. aufführen. Die Lebensbeschreibung fährt an dieser Stelle mit dem richtigen Urteil fort: »Solche Gefühlsverwilderung ist eine der traurigsten Folgeerscheinungen, die jegliche Unterdrückung in den Unterdrückten hervorruft. Mania und Kazia empfinden Regungen des Hasses, die freien Wesen immer fremd bleiben. Wohl sind sie von Natur sanft und gut geartet, doch leben sie unter einem besondern Moralgesetz, der Sklavenmoral, die Haß zu einer Tugend und Gehorsam zu einer Feigheit stempelt« (46/47).

Aus diesen Worten wird deutlich, daß das Moralempfinden von christlicher Grundhaltung in die unchristlichste Ressentimenthaltung abgebogen wird. Sei es nun, daß Nietzsches Christentumskritik, die tiefste des vorigen Jahrhunderts, sonst allgemein in Europa ihre zerstörende Wirkung getan haben mag: jedenfalls scheinen die Sklodowskas weder der Nietzeschen Sklavenmoral noch seiner Herrenmoral verfallen zu sein, wohl aber einer allgemeinen Menschlichkeitsmoral natürlichen Ursprungs, die jedem Druck und Zwang einfach ausweicht, ohne sich dadurch formen zu lassen, die humane Freiheit verkündigt, weil so die natürliche Gutheit am Besten zur Entfaltung kommen könne. Das geht nämlich auch aus vielen andern Stellen des Buches mit Deutlichkeit hervor. Die Sklodowskas sind aufgeschlossen genug, nicht einer Ressentimentreligion zu verfallen. Sie sehen ein, daß es ursprüngliche, aus dem tiefsten Wesen des Menschen selbst herausbrechende Ströme für geistig-seelische Bildung sein müssen, wenn sie dauerhaft wahr genannt werden sollen. Es ist ihnen aber verschlossen geblieben, daß das Wesen des Christentums gerade eben dieses positiv Ursprüngliche zur Voraussetzung hat, und daß eine Religiosität der Flucht, eine Weltanschauung des »Gegen«, nicht die Bereitschaftsgrundlagen für Empfänglichkeit und Aufbau einer sicheren religiösen Weltanschauung abgeben kann. Jedenfalls hat man im Hause Sklodowski auch die katholische Religion in die Kategorie von Abwehrhaltungen hineingezählt, wie aus der Bemerkung hervorgeht: »... denn auch die Religion, der katholische Glaube, ist Zuflucht und Rückhalt gegen den orthodoxen Unterdrücker« (57). Es scheint, daß katholische Religiosität in Polen so empfunden worden ist. Solche Umstände bedeuten natürlich eine Gefahr. Es wächst dann leicht das Gefühl der Auflehnung gegen die Fremdherrschaft mit einem religiösen Gefühl zu einer Einheit zusammen, die aber dissoniert. Die Religiosität wird so verschieft.

Das politische Treiben im Sinne parteilichen Kampfes, wie es Männern in erster Linie eigen ist, hat dagegen in Madame Curie nie Raum gewonnen. Immer im Sinne der dargelegten menschlich-zarten Empfindungen entwickelte sie ihre Vaterlandsliebe. Politische Gespräche führt sie ohne Schärfe. Marie Curie ist, wie die Tochter schreibt, »zwischen dem Kampf gegen die fremden Unterdrücker und der friedlichen Hingabe an soziale Ideen aufgewachsen« (160).

Auf die Stellung der Eltern zu religiösen Dingen müssen wir noch näher eingehen, weil sie, besonders die des Vaters, von entscheidendem Einfluß auf die religiöse Entwicklung der späteren Madame Curie gewesen sein muß.

Wir finden in der Biographie auch die Mitteilung, daß der Vater »lau in seinem Glauben, uneingestanden ein Freidenker« gewesen sei (57). Von hier aus wird das obige »Amüsement« über jene Messe verständlich. Und die Kinder haben offenbar den Vater durchschaut, selbst wenn er äußerlich aus Traditionsgründen eine gewisse Religionsform im überkommenen kirchlichen Leben innegehalten haben mag. Besonders begabte Kinder werden niemals über das wirkliche Innenleben eines Elternteils getäuscht werden können. Sie werden nur um so leichter in innere Erschütterungen und Enttäuschungen hinein-

getrieben werden. Wahrscheinlich ist der ungläubige Seelenzustand des Vaters nie in eine bewußte Beeinflussung seiner Kinder übergegangen: um so nachhaltiger aber kann die zerstörende pädagogische Wirkung sein. Wahrscheinlich hat auch der Vater »aus Überlieferung und Anstand« noch die Kirche besucht, wie es auch die Tochter Marya noch längere Jahre getan hatte: »Der religiöse Traum bedeutet Mania nicht mehr viel. Aus Überlieferung und Anstand besucht sie noch die Kirche. Aber ihr Glaube, der durch den Tod der sehr frommen Mutter die erste Erschütterung erfahren hatte, hat sich allmählich verflüchtigt. Seit sechs oder sieben Jahren lebt sie ganz unter dem Einfluß des Vaters. Und von der Frömmigkeit ihrer Kindheit ist nichts zurückgeblieben als ein unbestimmtes Streben, eine unklare Sehnsucht, etwas sehr Hohes, sehr Großes anzubeten« (57).

Marya Sklodowska hat nun neben einem Vater, der religiös-erzieherisch versagen mußte, das weitere Unglück gehabt, ihre Mutter früh zu verlieren. Und dies in den Jahren, wo Unglück über Unglück die Familie schüttelte: Der Vater findet eines Tages auf seinem Schreibtisch ein amtliches Schriftstück, das ihm Herabsetzung des Einkommens, Entzug der Dienstwohnung und des Inspektortitels mitteilte: die Rache des Direktors an einem Untergebenen, der nicht unterwürfig genug war. Der Vater muß Pensionäre nehmen, Privatstunden erteilen, jegliche Intimität des Familienlebens verschwindet. Er verliert aber auch 30 000 Rubel, seine gesamten Ersparnisse, weil er sich an einer abenteuerlichen Spekulation seines Schwagers beteiligt hatte. Der Typhus bricht in die Familie ein. Die eine von den beiden schwer erkrankten Schwestern, Zosia, fällt ihm zum Opfer. Und zu allem die Tuberkulose der Mutter, die Jahre schleicht und Marya die gräßlichsten Seelenqualen bereitet. Das Mädchen wird mit diesen Schicksalsschlägen nicht mehr fertig. Sie kämpft um das Verstehen oder um das Entrinnen. Keiner führt sie. Der religiöse Zweifel bleibt führerlos. Wir lesen die bezeichnenden Sätze:

»Sie vergißt ihre Bedrängnisse: die Angst vor dem Unterdrücker, die religiösen Zweifel, das Entsetzen angesichts von Krankheit und Tod. Sie hat das instinktive Bedürfnis, der bedrückenden Atmosphäre zu entrinnen.

Flüchtige Atempausen. Sobald sie zu sich kommt, ist alles wieder da – vor allem die ständige Sorge um die Mutter. Die Kranke ist nur mehr ein Schatten, von der einstigen Schönheit ist nichts mehr zu sehen. Und trotz der Trostesworte, mit denen man Mania zu beruhigen trachtet, fühlt sie, daß weder ihre große Liebe noch die Inbrunst ihres Gebetes imstande sein werden, das Furchtbare, das herannaht, abzuwehren. –

Nun ist es vorbei. Die Mutter ist mit derselben adeligen Gelassenheit dahingegangen, mit der sie das schwere Leben ertragen hat.

So lernt Mania die Härten des Daseins frühzeitig kennen. Der mütterlichen Zärtlichkeit, des Schutzes der älteren Schwester beraubt, wächst das Kind, ohne jemals zu klagen, in teilweiser Verlassenheit auf. Der Vater tut für die mutterlosen Kinder, was in seiner Macht steht, widmet ihnen jede freie Stunde; aber

er ist eben nur ein Mann, und seine rührenden und unbeholfenen Bemühungen, ihnen die Mutter zu ersetzen, sind von vornherein aussichtslos.

Mania läßt sich nichts anmerken, doch ist sie nichts weniger als resigniert. Empfindungen einer dumpfen Auflehnung erfüllen sie, wenn sie in der Kirche niederkniet, in die sie einst ihre Mutter begleitete. Sie kann sich nicht mehr mit der gleichen Liebe zu dem Gott wenden, der sie so hart angefaßt und Heiterkeit und Freude aus ihrem Leben genommen hat« (42/43).

Es kann kein Zweifel sein: Der frühe Verlust der gläubigen Mutter und die folgende einseitige Beeinflussung vonseiten des unreligiösen Vaters sind der Grund dafür gewesen, daß bei der Belastungsprobe die Schwäche des religiösen Fundamentes offenbar wurde. Denn wirkliche Not kann nicht durch kirchliche Äußerlichkeiten, sondern nur durch bis in die Tiefen von Geist und Seele gesenkte Religiosität gemeistert werden. Im Unglück hat sich Marya Sklodowska mit Gott eingelassen. Und sie, die soviel ertragen konnte, hat die »Last Gottes« nicht ertragen können, sie ist ihr erlegen.

Zu der Verschiefung religiöser Auffassungen, wie sie im unterdrückten Polen durch russische Gewalt entwickelt worden waren, und zu der religiösen Verschiedenheit der Eltern, die durch zu frühen Tod des religiösen Teils zur innern Katastrophe von Marya Sklodowska geworden war, kamen noch weitere. Als aufgeweckte Person geriet sie in die allgemeinen geistigen Strömungen ihrer Zeit. Eve Curie schildert sie mit deutlicher Kennzeichnung. Es war jene Zeit, die philosophisch als Positivismus bezeichnet wird und vorzüglich zusammenhängt mit sozialen und naturwissenschaftlichen bzw. naturphilosophischen Gedankengängen. Es war eine Denkungsart, die sich über Europa ergoß und die aus den genannten Teilströmungen einen geistigen Zusammenhang schuf, den man mit »Weltanschauung« bezeichnen könnte. Marya stand in Verbindung mit revolutionären Studentenkreisen, vielfach den stärksten Trägern jener Ideen. Sie war erfüllt von dem Streben, daß man den vielen Analphabeten ihres Volkes Aufklärung vermitteln müßte, daß man »Arbeiterkurse« ebenso einzurichten hätte, wie man eine »fliegende Universität« unterhalten sollte, in der junge Leute in Anatomie, Naturgeschichte und Soziologie unterrichtet würden. Bei all diesem war sie beteiligt. Verwirrende Betätigungen geistiger Art überfielen sie. »Wenn die Nachhilfestunden in der Stadt, der Unterricht bei den Arbeiterinnen, die Kurse der Fliegenden Universität ihr eine Stunde Muße lassen, schließt sie sich in ihrem Zimmer ein, um zu lesen und zu schreiben. Sie verschlingt Dostojewski und Gontscharow, die ‚Emanzipierten' von Boleslaw Prus, wo sie ihr eigenes Porträt findet, die wissensdurstige junge Polin. Ihr Tagebuch enthüllt das innere Leben eines suchenden und von der Vielfalt seiner Begabungen wie verwirrten jungen Wesens. Da gibt es seitenlang Bleistiftzeichnungen zu La Fontaines Fabeln; deutsche und polnische Gedichte; ein Fragment aus Max Nordaus ‚Konventioneller Lüge'; drei Seiten aus Renans ‚Leben Jesu': ‚Niemand hat wie er in seinem Leben das Interesse der Menschheit über die Eitelkeit der Welt ge-

stellt...'; russische Philosophen, ein Satz von Louis Blanc, eine Seite von Brandes; wieder Zeichnungen: Blumen, Tiere; und Gedichte von Heine, von Musset, von Sully Prudhomme, von François Coppée - von Mania in polnische Verse übertragen. Denn - welche Gegensätze! - die Emanzipierte, die aus Verachtung für jede Koketterie sich ihre schönen blonden Haare ganz kurz abgeschnitten hat, kennt geheime Seufzer und schreibt seitenlang verliebte Verse ab.... Sie läuft von Versammlungen zu Vorträgen, diskutiert, erregt sich. Wenn sie von ihren Freunden Gedichte deklamiert, sind es die von feuriger Begeisterung getragenen, beschwörenden Strophen des Dichters Asnyk, die das Credo ihres Kreises geworden sind....« (60/61.) Und sie nennt sich selbst in der Form eines Glaubensbekenntnisses: »positivistische Idealistin«.

In dieser positivistischen Weltauffassung, die mit vaterländischen Zielen verknüpft war, hat sie zeitlebens festgehalten. Noch in ihrem Alter, 40 Jahre später, schreibt sie: »Ich bewahre eine lebhafte Erinnerung an jene freundliche Atmosphäre von geistiger und sozialer Kameradschaft. Die Möglichkeiten des Wirkens waren gering, und die erreichten Ergebnisse konnten nicht beträchtlich sein. Dennoch halte ich an dem Glauben fest, daß die Ideen, die uns damals leiteten, die einzigen sind, die zu einem wahren Fortschritt führen können. Wir dürfen nicht hoffen, eine bessere Welt zu erbauen, ehe nicht die Individuen besser werden...« (58/59).

Aber schon zu der Zeit, wo sie diesen neuen Idealen sich zugewandt hatte, hält sie aus Gewohnheit und Brauch noch an kirchlichen Formen fest. Ironisch schreibt sie darüber in einem Briefe: »Wenn Du sehen könntest, wie tadellos ich mich aufführe. Sonntag und Feiertag gehe ich regelmäßig in die Kirche, ohne mich jemals auf Kopfweh oder Grippe auszureden, um zu Hause zu bleiben....« Ihre Tochter Eve fügt hinzu, daß sie aber auf die Dauer dieses konventionelle Leben nicht auf sich genommen habe, dazu sei sie viel zu unternehmend und originell gewesen (72/73). Das ist ein wesentlicher Zug dieser genialen Frau: sie durchschaut Halbheit und Hohlheit, wo sie anzutreffen ist. Sie urteilt auch richtig, sicher über die Rechtsanwaltfamilie, in der sie eine Zeit lang Gouvernante spielt: «Es ist eines jener reichen Häuser, wo man vor Gästen französisch spricht - ein erbärmliches Französisch -, Rechnungen ein halbes Jahr nicht bezahlt, aber das Geld aus dem Fenster hinauswirft und dabei an dem Petroleum für die Lampen spart. Es gibt fünf Dienstboten, man posiert auf Liberalismus, in Wirklichkeit aber herrscht finsterste Dummheit. In süßestem Ton wird bösartiger Klatsch getrieben - ein Klatsch, der an keinem ein gutes Haar läßt« (67).

So sind ihr schwere Enttäuschungen an wahrscheinlich in allem Äußern, auch Religiös-Kirchlichem, korrekten Menschen nicht erspart geblieben. Sie wird an diesen Menschen irre. Sie zieht nach Paris mit der festen Absicht, ein Leben zu führen, das ihrem Traum entspricht, »ein Leben der Vollkommenheit, wie das Leben des Mönches, das Leben des Missionars vollkommen ist. Daß

dieses Leben von klösterlicher Strenge ist, ergibt sich im übrigen von selbst ...« (108).

Und in diesem Streben nach Vollkommenheit lernt sie dann ihren Lebenspartner kennen.

Pierre Curie und seine Familie ist nun in ähnlicher Art »evangelisch« wie die Familie Sklodowski »katholisch«. Der Vater von Pierre Curie ist Arzt, intellektueller Typ, Forschernatur, freisinnig (133), von »unerschütterlichem Rationalismus« und »antiklerikal« (318), er ist »alter Voltairianer« (273). Der Vater Curie hat z. B. wenig Verständnis dafür, daß Sohn und Schwiegertochter auch ernste Theatervorstellungen besuchen, von deren Problematik sie beeindruckt werden: »Doktor Curie empfängt sie dann mit spöttischem Lächeln ... betrachtet amüsiert ihre betrübten Gesichter und kann seine ironischen Bemerkungen nicht unterdrücken« (273). Die Familienähnlichkeit ist so groß, daß Eve Curie sie besonders hervorhebt: »Welche Ähnlichkeit, welche geheimnisvolle Übereinstimmung! Es würde genügen, einige Einzelheiten zu verändern, das Häuschen in Sceaux in eine Warschauer Straße zu transportieren, um die Familie Curie in die Familie Sklodowski zu verwandeln. Wenn man die Religion beiseiteläßt (der freidenkerische und antiklerikale Doktor Curie hat seine Söhne nicht taufen lassen), ist es die gleiche vernünftige, ehrenhafte Familienatmosphäre. Derselbe Respekt vor Kultur und Wissenschaft, dasselbe innige Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, dieselbe starke Naturbeziehung« (140). Und Pierre Curie selbst wird von seiner Tochter Eve so geschildert: «In einer Zeit, in der geistige Überlegenheit und sittlicher Wert nicht immer gleichbedeutend sind, ist Pierre Curie ein fast einzig dastehendes Exemplar wahrer Menschlichkeit: er ist so edel, wie er bedeutend ist.« (130). Marie selbst schreibt einmal in einem Briefe an ihre Schwester: »... ich habe den besten Mann, den man sich nur wünschen kann; ich hätte nie gedacht, einen solchen zu finden. Es ist eine wahre Gottesgabe, und je länger wir zusammenleben, desto mehr lieben wir uns« (203). Die Marie eigenen Ideen, sogar mit der ihr eigenen Artung, finden sich auch bei Pierre Curie. Während der Vater sich heftigsten parteipolitischen Leidenschaften hingeben konnte, die der Marie so fremd waren, weil sie in »der friedlichen Hingabe an soziale Ideen aufgewachsen« war, schreibt Marie Curie von ihrem Manne: »Pierre Curie hatte wenig Lust, aktiven Anteil an der Politik zu nehmen. Er war durch Erziehung und Neigung demokratischen und sozialistischen Ideen zugetan, doch war er von keiner Parteidoktrin beherrscht. Im öffentlichen Leben war er ebenso wie im Privatleben gegen Anwendung von Gewalt« (160).

So treffen sich gleichgestimmte Seelen, beide unreligiös, beide aber von edelster Humanität.

Als Pierre Curie so plötzlich gestorben war, hält einer der größten Zeitgenossen seiner Wissenschaft, Henri Poincaré, in der Akademie der Wissenschaften seinem Freunde die Gedenkrede, in der er die hohen Eigenschaften des Verstorbenen rühmt, die sanfte Bescheidenheit, seine naive Gerad-

heit, die Feinheit seines Geistes, seine reine Liebe zur Wahrheit. Und dann fügt er den Satz hinzu, der vielleicht wie selten einer geeignet ist, die Einstellung zu veranschaulichen, die jenen Kreisen eigentümlich war: »Es ist im Grunde gleichgültig«, sagte Poincaré, »an welchen Gott man glaubt: es ist der Glaube und nicht der Gott, der Wunder schafft« (300).

Nach dem Tode von Pierre zog der Vater Curie zu seiner Schwiegertochter. Dort hat er dann die Erziehung seiner Enkel im Sinne seiner freidenkerischen Auffassung in der Hand gehabt: »Er begnügte sich nicht damit, Irene (die älteste Tochter von Pierre und Marie Curie) in die Naturgeschichte, in die Botanik einzuführen, ihr seine Begeisterung für Victor Hugo mitzuteilen, ihr während der Ferien anregende, äußerst drollige und geistsprühende Briefe zu schreiben; er ist es, der ihr geistiges Leben in entscheidender Weise beeinflußt. Das seelische Gleichgewicht der jetzigen Irene Joliot-Curie, ihre Abneigung, sich Kummer und Schmerz hinzugeben, ihr den Realitäten des Lebens zugewandter Sinn, selbst ihr Antiklerikalismus und ihre politischen Sympathien hat sie unmittelbar von ihrem Großvater übernommen« (318).

Bei solcher Sachlage ist es eigentlich natürlich, daß die Areligiosität verblieben ist. Man kann sich aber auch nicht wundern, wenn die Familie Curie bei Gelegenheit in einen Gegensatz mit religiös und kirchlich fühlenden Menschen kam. Bei seiner Wahl in die Akademie der Wissenschaften im Jahre 1905 (das erste Mal, 1902, ist er unterlegen) hatte Pierre Curie eine starke Gegnerschaft, von der er in einem Briefe schreibt: »Abgesehen von einem kleinen, recht geschickt geführten Feldzug waren die Klerikalen und diejenigen gegen mich, die der Ansicht waren, ich hätte nicht genug Besuche gemacht« (279).

Und als später dann Marie Curie selbst für die Akademie kandidierte, wurde auch sie in ein »Netz von Kabalen des Neides« verstrickt, wie Eve schreibt: »Edouard Branly, ein angesehener Gelehrter und bekannter Katholik, ist ihr Gegner. Zwischen ‚Curisten' und ‚Branlysten', zwischen Freidenkern und Klerikalen, zwischen Vorkämpfern und Gegnern der sensationellen Neuerung, eine Frau in die Akademie aufzunehmen, bricht auf allen Gebieten der Krieg aus. Hilflos und erschrocken sieht Marie sich in einen Streit verwickelt, den sie nicht vorausgesehen hat.

Die größten Gelehrten, an ihrer Spitze Henri Poincaré, Dr. Roux und Emile Picard, kämpfen für sie. Doch die Gegenpartei verteidigt sich nachdrücklich.

‚Frauen können nicht Mitglieder der Akademie werden', ruft mit tugendhafter Entrüstung Herr Amagat aus, der acht Jahre zuvor der siegreiche Gegner Pierre Curies gewesen war. Gefällige Kundschafter versichern den Katholiken, daß Marie Jüdin ist, rufen den Freidenkern ins Gedächtnis, daß sie Katholikin ist ...« (333).

Marie ist dann mit einer Stimme unterlegen und nicht in die Akademie aufgenommen worden.

Man entnimmt dem Buche der Tochter, das wir allein als Unterlage zu diesen Ausführungen benützen, nicht, ob sich diese Gegnerschaft nicht zum Teil auch aus

den Prozessen und dem, was bei diesen Anlässen durch die große breite Presse gegangen ist, gebildet hat. Da manche aus diesen Berichten Tatsachen und Urteile in Erinnerung haben dürften, so sei mitgeteilt, was die Tochter davon schreibt:

»Durch solchen Ruhm, durch solche Auszeichnungen zieht Marie nicht nur die Bewunderung, sondern auch die Gehässigkeit der Zeitgenossen auf sich.

In einem plötzlichen Ausbruch von menschlicher Bosheit und Vernichtungswillen wird die vierundvierzigjährige, von einer ungeheuren Arbeitslast niedergedrückte, schutzlos dastehende Frau zum Zielpunkt eines heimtückischen Verleumdungsfeldzuges gemacht, dessen Schauplatz Paris ist.

Marie, die einen Männerberuf ausübt, hat unter Männern ihre Freunde, ihre Vertrauten gefunden, die alle – und vor allem einer unter ihnen – tiefgehend unter ihrem Einfluß stehen. Mehr bedarf es nicht! Die Gelehrte, deren würdiges, zurückhaltendes Leben von nichts als ihrer Arbeit weiß, deren Schicksal in den letzten Jahren geradezu Mitleid verdiente, wird eines Ehebruchs und der Entehrung des Namens beschuldigt, den sie mit solchem Glanze trägt.

Es steht mir nicht zu, diejenigen zu richten, die das Zeichen zum Angriff gegeben haben, noch auch von dem verzweifelten, geradezu tragischen Ungeschick zu sprechen, mit dem Marie sich oft verteidigte.... Genug, die Untat ist geschehen, sie hat Marie an den Rand des Selbstmords, der geistigen Verwirrung gebracht; die physisch Erschöpfte fiel in schwere Krankheit« (335/36).

In diesem Zusammenhang aber darf man auch die Stelle nicht übergehen, wo die Tochter berichtet, wie Madame Curie über Liebe urteilte: »An ruhigen Abenden geschieht es manchmal, daß Madame Curie und Eve von Liebe reden. Die Frau mit dem unverdient tragischen Schicksal stellt Leidenschaft nicht allzu hoch. Gerne macht sie sich den Ausspruch eines großen französischen Schriftstellers zu eigen: ‚Die Liebe ist kein anständiges Gefühl.' – ‚Ich glaube', schreibt sie an Eve, ‚daß wir unsere moralischen Kräfte aus einem Idealismus ziehen sollen, der, ohne uns hochmütig zu machen, uns in unsern Ansprüchen und Träumen hoch greifen läßt; und ich glaube auch, daß man sich leicht betrügt, wenn man alles höhere Lebensinteresse von einem so stürmisch bewegten Gefühl abhängig macht, wie es die Liebe ist ...'« (422).

Es würde aber in diesem Lebensbilde unter christlichem Aspekt etwas fehlen, wenn wir nicht auch ihren Tod betrachteten. Ja es scheint uns, daß der Tod geradezu das entscheidende, letzte Urteil über dieses Leben, seine ideelle Grundlegung, seine Sicherheit und Haltbeständigkeit für alle Belastungsproben abgibt. Was schreibt die Tochter? »Mit der ganzen Kraft des Instinkts lehnt sie den Gedanken an das Ende ab« (445).

Im ganzen Buche finden wir nicht einen einzigen Hinweis über das Jenseits. Wir wissen nicht, ob Marie Curie selbst trotz ihres »Positivismus« keinerlei Gedanken dieser Art gehabt hat oder ob nur ihre Tochter von ihnen nicht berichtet. Man kann es sich eigentlich kaum denken, daß die frühere Katholikin für die Welt der Übernatur so völlig erblindet gewesen sein soll. Es dürfte aber wohl sein, daß Madame Curie nichts darüber geäußert hat. Denn sonst hätte

die Tochter Mitteilung davon gemacht. Im Unterbewußtsein jedoch muß es lebendig geworden sein. Denn es ist sicher, daß sie einerseits zwar sich der vollen Wirklichkeit bewußt nicht gestellt hat, daß sie aber anderseits bewußt »geflohen« ist. Auch dadurch kann man anerkennen. Sie suchte vor ihrem eigenen Tode wiederum dasselbe »Entrinnen«, dem sie schon in ihrer Jugend beim Tode ihrer Mutter und viel anderem Unglück sich überantwortet hatte. Für die »Last Gottes« war sie nicht stark genug. Sie hatte die Natur gezwungen, ihr das Geheimnis des Radiums zu »offenbaren«; aber sie selbst hielt der »positiven« Frage nach dem Sinn des Todes nicht stand. Sie hatte kein Fundament mehr, von dem aus sie dem Tode hätte ins Antlitz schauen können. Sie suchte Ablenkung und Flucht vor dem Unentrinnbaren. Und diese Ablenkung findet sie in vermehrter Arbeit. Eve schreibt selbst: »Dreißig Jahre vorher hatte sich Pierre Curie wie in Vorahnung eines Todes, dessen Instrument der Zufall sein sollte, mit tragischer Besessenheit in Arbeit vergraben. Nun ist es Marie, die sich der dunklen Drohung entgegenstellt. Um sich gegen den gefürchteten Angriff zu verteidigen, richtet sie fieberhaft einen Wall von Plänen und Aufgaben vor sich auf. Die sich von Tag zu Tag steigernde Müdigkeit und die chronischen Leiden, die sie belästigen – geschwächte Sehkraft, rheumatische Schmerzen an der Schulter, quälendes Ohrensausen – behandelt sie mit Verachtung« (445/6).

Was bedeutet das alles? Es gibt wichtigere Dinge. Arbeit, Arbeit: Einrichtung einer großen Werkstätte. Deren Organisierung. Herausgabe eines großen Werkes über Radioaktivität. Forschungen über neue Strahlengruppen. Die Untersuchung über die Feinstruktur der Alphastrahlen möchte sie eigentlich wohl selbst noch in Angriff nehmen. Schon früh morgens geht sie ins Laboratorium, und nach dem Abendessen nochmals. »Sie arbeitet mit sonderbarer Hast« (446). »Und plötzlich stürzt sie sich in eine ausgebreitete Tätigkeit anderer Art.« Sie hat Bauprojekte, läßt sich in große Ausgaben ein, plant Wohnungswechsel. »Sie fühlt sich matt und will sich selbst beweisen, daß ihr nichts fehlt« (447). Sie läuft Schlittschuh, reist zum Skilaufen und macht eine größere Autofahrt in den Süden. Dann erkrankt sie, es geht dem Ende zu.

Und wie nun Madame Curie ihre Flucht in Arbeit nicht mehr selbst bewerkstelligen konnte, um sich vor dem Tode in eine Illusion zu begeben, da hilft der Sterbenden die ganze Umgebung, die große Lüge um den Tod aufrechtzuerhalten. Wir lesen die für unsern Zusammenhang entscheidenden Stellen: »Dann beginnt der Todeskampf. Neben ihrer Mutter hat Eve einen Kampf anderer Art auszufechten: obwohl Madame Curie bei vollem Bewußtsein ist, hat sie der Gedanke an den Tod noch nicht berührt. Es gilt diese Seelenruhe aufrechtzuerhalten.... Auch die Familienmitglieder werden nicht an das Bett der Sterbenden gerufen, denn der Anblick der Ihren würde ihr die furchtbare Gewißheit zu Bewußtsein bringen« (453/54).

Selbst die Ärzte, die der sterbenden Madame Curie beistehen, dienen nicht nur mit ihrem medizinischen Wissen: »Auch Eve wird von ihnen betreut, sie

unterstützen ihre Lügen und kommen ihrer Bitte mit dem Versprechen zuvor, die letzten Stunden des Leidens mit allen verfügbaren Betäubungsmitteln zu lindern« (454).

So ist Madame Curie aus dieser, von ihr selbst bewußt gesuchten und von der ganzen Umgebung bewußt geförderten Lüge um ihren eigenen Tod nicht mehr herausgekommen. Es ist ein tragischer Zug in dem Leben dieser »idealen Positivistin«, die als exakte Naturwissenschaftlerin die erfolgreichsten Proben ihres scharfen, allen Realitäten zugewandten nüchternen Denkens und Konstatierens unter Beweis hat stellen können, daß ihr Positivismus als Lebensanschauung so gewollt und bewußt in dem Augenblick versagte, wo es sich um die wichtigste und realste Feststellung ihres Lebens handelte, nämlich um ihren Tod. Fast wie eine belehrende Symbolik mutet einem der Bericht über die letzten hellbewußten Augenblicke der großen exakten Physikerin an, wie sie mit dem Meßgerät in der Hand ihren eigenen »positiven« Befund feststellt, um aber dann einen letzten, und zwar entscheidend falschen Schluß daraus zu ziehen:

»Am 3. Juli (1934), vormittags, kann Madame Curie ein letztes Mal von dem Thermometer, das sie mit zitternder Hand hält, ihre Temperatur ablesen und den plötzlichen Rückgang des Fiebers ablesen, das stets dem Ende vorangeht. Ein freudiges Lächeln erhellt ihr Gesicht. Und da man ihr versichert, daß dies das erste Anzeichen der Genesung bedeute, sagt sie mit einem sehnsüchtig-hoffnungsvollen Blick durch das offene Fenster, zur Sonne, zu den Bergen hin: ‚Nicht die Medikamente haben mir geholfen – sondern das Land, die Höhenluft. . . .‘«

Sie fällt in Agonie und ist am andern Tage, am 4. Juli 1934, gestorben.

Man vergleiche aber diesen Tod mit dem ihrer eigenen, tief frommen Mutter, von der das Buch sagt, daß diese »mit derselben adeligen Gelassenheit dahingegangen sei, mit der sie das schwere Leben ertragen hat« (42). Hier Durchbruch bei allen Lebenswirklichkeiten zur letzten hintergründigen Ganzheit und Klarheit, von wo aus alles seinen Sinn erhält. Dort bei Madame Curie ein verlegenes Steckenbleiben im Vordergründigen, Flucht vor Wirklichkeiten, gewollte Illusionen, aufgedrängte Lügen, letzter tragischer Irrtum. Dieser Unterschied ist mit Händen greifbar.

Von hier aus könnte das ganze Leben unserer gelehrten Frau aufgerollt werden.

Und wenn es nicht so sein soll, dann erhebt sich wie von selbst hier die Frage, die Ida Friederike Coudenhove in ihrem Büchlein »Von der Last Gottes« so tief empfindet und beantwortet: »Warum treten wir an die ‚feinen Menschen‘ heran, die wir als wach und strebend kennen, die so viel schöner, echter, gesünder sind, wertvoller als so viele unserer ‚Frommen‘; die doch auch ein Gesetz in sich tragen und es unter Opfern halten, wenn auch ein anderes als wir?« Warum schwindet das Problem nicht, das uralte, womit schon der Verfasser der Schrift »De vocatione gentium« und Augustin sich gequält: »Quid de virtutibus Romanorum?« – »Was ist mit den Tugenden der Heiden?«

Die Lesung des Buches von Eve Curie über ihre Mutter Madame Curie läßt diese große ernste Frage von neuem sogar mit nachdrücklichster Eindringlichkeit erstehen. Und wir können sie nicht leichthin beantworten, dazu steckt zu viel schwerste, ernsteste Problematik alles Lebens überhaupt darin. Wir empfinden diese Schwierigkeit noch um so mehr, als in Frankreich gefordert wurde, daß dieses Buch in den Schulen als Preis gegeben werden soll, und man zur Begründung schrieb: »Les savants, ce sont nos saints d'aujourd'hui. Il arrive, qu'ils le soient vraiment, par l'étendue de leur pouvoir, et, en même temps, par une grande beauté morale« (Le Temps vom 18. April 1938). Es soll die Beantwortung der hier aufgeworfenen Frage jetzt nicht versucht werden. Wir wissen, daß es eine Begriffsverwirrung des französischen Blattes ist, wenn es meint, daß die »Gelehrten« unsere heutigen »Heiligen« seien. Wir Christen sind uns weiterhin auch dessen bewußt, was das schon genannte Büchlein »Von der Last Gottes« ebenfalls betont: »So ein ‚prachtvoller Heide' steht auf sehr heißem Boden. Ich vermag nicht zu urteilen, zu verurteilen, es kann sein, daß er ganz voll Gottes ist – aber diese Folgerung ist unerlaubt, daß er, weil er ein prachtvoller Mensch ist, zu Gott unbewußt richtig stehen muß.«

Das literarkritische Problem des Alten Testamentes

Von Gustav E. Closen S. J.

Es möchte von vornherein als ein Widersinn erscheinen, von »dem« literarkritischen Problem des Alten Testamentes zu reden. Weiß nicht jede moderne Einleitung über eine große Zahl von literarkritischen Fragen und Aufgaben in den Büchern des Alten Bundes zu berichten? Von Jahwist und Priesterschrift, von Deutero- und Trito-Isaias ganz zu schweigen; mit welcher Selbstverständlichkeit sprechen die Arbeiten heutiger Alttestamentler über Proto-, Deutero- und Trito-Sacharja, über zahlreiche Quellenschriften in fast jedem Buch vorchristlicher Hagiographen!

All diese Vielheit und Verschiedenheit der Probleme soll auf den folgenden Seiten gewiß nicht in Frage gestellt werden. Aber was hier interessiert, ist die Überlegung, ob nicht all dieser Mannigfaltigkeit literarkritischer Zweifel und Antworten letztlich doch nur wenige, einheitliche Grundgedanken innewohnen, die in all jenem literarkritischen Arbeitsgetriebe stets wiederkehren. Ist es nicht vielleicht doch »ein« Problem, das sich in vielen alttestamentlichen Schriften wiederholt, das sich zwar der Individualität von Hagiograph und Buch entsprechend abschattet und wandelt, ohne aber deswegen aufzuhören, das »eine« literarkritische Problem des Alten Testamentes zu sein? Darum möge im Folgenden der Versuch gemacht werden, die einheitlichen Leitmotive in der Literarkritik des Alten Testamentes aufzuweisen, die in Frage und Antwort stets wiederkehren.

Es würde natürlich zu weit führen, zum Ausgangspunkt einer solchen »Vereinheitlichung« die ganze Fülle historischer, prophetischer und didaktischer Bücher

des Alten Testamentes im einzelnen auf wenigen Seiten durchsprechen zu wollen. So muß es hier genügen, drei der wichtigsten und typischsten literarkritischen Fragen des Alten Testamentes herauszugreifen, um an ihnen zu zeigen, wie bei aller Mannigfaltigkeit im Grunde Frage und Antwort nur eine ist. Ich denke an den Pentateuch und die Propheten Isaias und Daniel. Was über den Ursprung und die Verfasser dieser Bücher in alten Zeiten geglaubt und gesagt wurde, was eine moderne Schule, die gerne den Ehrennamen der »Kritik« für sich in Anspruch nimmt, darüber denkt, ist in der folgenden kleinen Tabelle schematisch in Stichworten angedeutet.

ÜBERSICHT

<table>
<tr><th colspan="2">Pentateuch</th><th colspan="2">Isaias</th><th colspan="2">Daniel</th></tr>
<tr><th>Tradition</th><th>Kritik</th><th>Tradition</th><th>Kritik</th><th>Tradition</th><th>Kritik</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Moses
zur Zeit des Exodus, 15. (13.?) Jh.</td><td></td><td rowspan="3"></td><td rowspan="3"></td><td rowspan="5"></td><td rowspan="8"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">J (Jahwist)
9. Jh.
frühe Königszeit</td></tr>
<tr><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td>E (Elohist)
8. Jh.
Zeit der Propheten</td><td>Isaias
765–692 (?)</td><td>Proto-Isaias
Kap. 1–35</td></tr>
<tr><td>Dt
(Deuteronomium)
621, Finden des Gesetzes unter Josias</td><td rowspan="4"></td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">Deutero-Isaias
Kap. 40 bis 56, 8
540–538</td><td rowspan="2">Daniel
605–535 (?)
Zeit des Exils</td></tr>
<tr><td>P (Priesterschrift)
um 450
Reform des Esdras und Nehemias</td><td rowspan="2">Trito-Isaias (?)
Kap. 56, 9 bis 66
um 450?</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Dan. 1–6
um 300</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td>Dan. 7–12
167–163 (?)</td></tr>
</table>

Wenn man die drei Doppelspalten der Übersicht miteinander vergleicht, so fällt sofort eine zweifache Übereinstimmung unter den verschiedenen Gruppen auf. Im Gegensatz zur traditionellen Exegese setzt die moderne Kritik den Ursprung der heiligen Bücher später an und schreibt sie verschiedenen Autoren zu. Dabei braucht die Vielheit der Verfasser nicht immer im selben Sinne verstanden zu sein. Bei Isaias und Daniel würde es sich um mehrere Autoren für die einzelnen Teile des Buches handeln. Beim Pentateuch lägen eine Anzahl von

»Quellenschriften« vor, die durch die Arbeit späterer Redaktoren mosaikartig zum neuen Buchgebilde zusammengefügt wurden. Die Frage der Autorenmehrheit ist übrigens bei Daniel von geringerer Bedeutung. Denn für die deuterokanonischen Teile nehmen hier die Vertreter aller Schulen sehr leicht spätere Bearbeiter an. Und für den protokanonischen Daniel (Kap. 1–12) setzt auch die Kritik der letzten Zeit nicht selten nur einen Verfasser voraus.

Die Übereinstimmung der drei Problemgruppen besteht aber nicht nur in einer Ähnlichkeit der äußern Struktur. Der gleichen Erscheinungsform entsprechen dieselben innern Grundgedanken, aus denen beide exegetische Weltanschauungen hervorgewachsen sind. Und diese Feststellung ist es, die uns dem vorgesteckten Ziele näherführt. Denn die Einheit des literarkritischen Problems im Alten Testament ist nicht anders zu erweisen als dadurch, daß man auf die gleichen innern Triebkräfte und Leitmotive hinweist, die alle literarkritische Einzelarbeit durchdringen. Diese gleichartigen tieferen Gründe scheinen nun dreifacher Art zu sein. Die abweichenden Exegesen sind nämlich gegeben mit einer bestimmten Stellungnahme zu drei Grundsatzfragen:

I. Reiner Evolutionismus der Religionsgeschichte oder souveränes Eingreifen Gottes?

II. Leugnung der Prophetie oder Eintreten für die Rechte der Übernatur?

III. Literarkritischer Atomismus oder Reichtum und Weite starker Persönlichkeiten auch in alter Zeit?

I. Reiner Evolutionismus der Religionsgeschichte oder souveränes Eingreifen Gottes?

Ein erster Grundgedanke, der die moderne Kritik dazu geführt hat, die literarische Einheit der Schriften des Alten Testamentes aufzulösen und an Stelle des einen Verfassers mehrere Bearbeiter aus viel jüngeren Jahrhunderten anzusetzen, war die Idee der Entwicklung. Man übertrug die Vorstellungen vom biologischen Wachstum in der Natur auf das Werden literarischer Dokumente des Alten Orients. Besonders deutlich ist diese Tatsache in der Geschichte der Pentateuchkritik. Es ist nicht unberechtigt, wenn auch heute noch das System der Kritik an den fünf Büchern Moses' mit dem Namen Wellhausen innig verbunden ist. Er hat ideengeschichtlich für den Ausbau und die Verbreitung dieser literarkritischen Weltanschauung das Entscheidende geleistet. Nicht als wenn er zum ersten Male im Pentateuch die »Quellenscheidung« vorgenommen hätte; der Schritt war schon wenigstens ein Jahrhundert früher geschehen. Aber er hat all das weitschichtige und verschiedenartige Material in den Dienst eines einzigen Gedankens gestellt. »Die israelitische Religion hat sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet; das eben ist der Inhalt ihrer Geschichte.«[1] Alles in Israels Religion und Schriften ist »geworden«. Seine Ideen sind nicht Ergebnis überweltlicher, außergewöhnlicher Offenbarung, sondern Frucht eines biologischen Wachstums. Von unten nach

[1] J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (7 Berlin 1914) S. 32.

oben schritt diese Entwicklung langsam voran, und wir können ihre einzelnen Stufen noch genau verfolgen. Den Gedanken übertrug Wellhausen auch auf das Zusammenfließen der verschiedenen schriftlichen Quellen im Pentateuch. Das religionsgeschichtlich Vollkommenere entstand notwendig später als das Niedere und weniger Heilige. Erst die folgerichtige Anwendung dieser Idee des biologischen Wachstums ergab die heute noch dogmenartig festgehaltene Reihenfolge der Quellenschriften. Der Jahwist ist der Älteste, der Priesterkodex der Jüngste.

Diese allgemeine, zunächst hypothesenhafte Grundanschauung wurde bei der literarkritischen Analyse der einzelnen Texte konsequent von Fall zu Fall angewandt. Gen. 1, 1 bis 2, 4a muß viel jünger sein als der sogenannte »zweite Schöpfungsbericht«. Dafür ist bis heute noch kein anderer Beweis vorgebracht worden als die These einer universalen Entwicklungslehre. Die Gottesidee in Gen. 1 sei reiner, vollkommener, abstrakter, theologisch systematischer. Der Gottesgedanke in Kap. 2 sei anthropomorpher, primitiver, »wilder«, urtümlicher und unvollkommener. Wenn einer sich auf diese Vorstellung festlegt und zugleich die Grundanschauung von der absoluten Geltung des Entwicklungsgedankens vertritt, dann bleibt für ihn gar nichts anderes übrig, als Gen. 1 einer jüngeren, weiter entwickelten Stufe der Religionsgeschichte Israels zuzuweisen als Gen. 2. In seinen »Prolegomena zur Geschichte Israels« spricht Wellhausen einmal von den beiden Erzählern, denen wir Gen. 1 und Gen. 2–3 verdanken. Da sagt er von ihren »allgemeinen Vorstellungen über Gott, Natur und Mensch«: »Darin steht der erste auf einer höheren, jedenfalls auf einer späteren Stufe.«[2]

Das Grunddogma, daß ausnahmslos alle religiösen Ideen und Gebräuche mit den Prinzipien des biologischen Wachstums zu erklären seien, hat die ganze heutige Pentateuchkritik weitestgehend beeinflußt. Der Elohist (E) mußte nach dem Jahwisten (J) angesetzt werden; seine höhere Ethik und der Einfluß der prophetischen Ideen lassen es der Kritik als unmöglich erscheinen, daß er aus derselben Zeit stamme wie der Jahwist. Das Deuteronomium mit seinem reinen Monotheismus (»ein Gott: ein Altar«) stellt eine solche Höhe reinster Gottesvorstellung dar – hinzu kommt seine edle, menschliche, karitativ-soziale Art –, daß seine Religion nur Ergebnis einer sehr weit fortgeschrittenen Entwicklung sein kann. Es ist die reife Frucht des besten Prophetismus in Israel. Der Priesterkodex geht darüber hinaus. Das ist eigentlich schon Überreife und Dekadenz – überentwickelte, komplizierte Kult- und Opfervorschriften, raffiniertes Priestertum, nachexilisch, jüdisch.

Man braucht gar nicht zu leugnen, daß sich so eine sehr einheitliche und klare Entwicklungslinie herausbildet. Die Konstruktion hat etwas Bestechendes. Sie scheint ja eine Vielheit von Erscheinungen in Geschichte und Literatur folgerichtig und treffend mit einer Idee zusammenzufassen.

---

[2] (6 Berlin 1905) S. 307.

Gerade diese Konsequenz und Einheit, die Möglichkeit eines geschlossenen Systems legte den Gedanken nahe, in der gleichen Weise auch das Werden der andern Bücher des Alten Testamentes zu erklären. Die berühmte Unterscheidung eines Proto- und Deutero-Isaias hat gewiß noch andere Gründe als die These eines absoluten Evolutionismus. Aber sie wird von dieser doch außerordentlich stark befruchtet und unterstützt. Es ist ja gar nicht zu leugnen, daß in der Prophetie des Isaias im ersten Teil der Gedanke von Sünde und Strafe stärker hervortritt als im zweiten. Is. I ist viel mehr »Unheilsprophetie« als »Heilsprophetie«. Is. II mit seinen frohen Jubelliedern über das Gottesfest aller Völker in Sion ist von anderer Art. Auch in der Darstellung des Gottesgedankens stehen wir in Is. II sicher auf einer andern Stufe der Entfaltung. Die Formel: »Ich bin Jahweh, außer mir gibt es keinen Gott« (z. B. 45, 5), ist in dieser Gestalt bei Isaias theologisches Eigengut des zweiten Teiles, ähnlich wie sie im Pentateuch Sondergut des Deuteronomisten war. Sind solche Unterschiede nur als verschiedene Wachstumsstadien desselben biologischen Prozesses zu verstehen? Wer davon überzeugt ist, wird geneigt sein, nicht nur einen starken Milieuwechsel, bedeutende innere Entwicklungen derselben Persönlichkeit zur Erklärung anzunehmen, sondern die anders gearteten Teile rundweg einer um Jahrhunderte späteren Generation zuzuschreiben.

Selbst in der Kritik des Buches Daniel hat der Entwicklungsgedanke nicht gefehlt. Daran, daß Dan. 12 eine Auferstehung von den Toten kennt, »zu ewigem Leben oder zu ewiger Schmach« (V. 2), wird kaum zu zweifeln sein. Man vergleicht nun damit die nebelhaften und trüben Vorstellungen vom jenseitigen Leben in so manchen andern Schriften des Alten Bundes. Da liegt es für den Evolutionstheoretiker außerordentlich nahe, für Dan. 12 eine Entstehungszeit anzusetzen, die wesentlich später ist als das Exil und die Lebenszeit des sogenannten historischen Daniel.

Wie schon bemerkt, hat diese einheitliche Gesamtauffassung des Werdens von Büchern, Ideen und Menschen des Alten Bundes etwas Überraschendes. Die Vorstellung des biologischen Wachstums und seiner Gesetze hat etwas so Anschauliches und Überzeugendes, daß man sich dem Reiz dieser literarkritischen Weltanschauung vielleicht nur schwer entziehen kann.

Gleichwohl bleibt eine ernste Frage. Sie bezieht sich nicht nur auf diese oder jene Einzelanwendung, sondern auf den Grundgedanken, die Berechtigung des universalen Beweisprinzips. Hat sich wirklich alle Religionsgeschichte nach den Normen biologischen Wachstums, und nur nach ihnen, entwickelt? Bei näherem Zuschauen ergibt sich nämlich, daß jene geniale einheitliche Idee, in der man das ganze heilsgeschichtliche und literarische Werden des Alten Testamentes zusammenfassen wollte, in Wirklichkeit sehr vieles zerstört. Verführerisch mag die Idee sein, ein solch vielgestaltiges Gebilde wie das Alte Testament aus dem Entwicklungsgedanken heraus zu begreifen. Aber mit der Ausschließlichkeit und Universalität der Theorie werden andere Erklärungsprinzipien ausgeschaltet, die für die Religions- und Literaturgeschichte des Alten Testamentes von

grundlegender Bedeutung sind. Wäre im religiösen Denken und Schaffen Israels alles nur biologisches Wachsen, dann hätte es nie einen souveränen Eingriff Gottes gegeben. Mag sein, daß eine solche göttliche Dazwischenkunft sich an vorliegende Wachstums- und Entwicklungsstufen anpaßte, aber trotzdem bliebe sie »neu«, souverän, aus dem Zwang der innerweltlichen Ursachen nicht restlos ableitbar. Ist nicht doch in die Religionsentwicklung Israels vieles von außen her hineingestellt worden, was aus innermenschlichem und innervölkischem Wachsen nicht völlig zu erklären ist? Letztlich stehen wir damit vor der entscheidenden Frage, ob es eine Offenbarung gegeben hat oder doch wenigstens geben konnte. Wenn das Selbstzeugnis der Bücher des Alten Bundes bestehen soll, dann ist in der vorchristlichen Heilsgeschichte mehr als einmal, sogar oft ein Tag gekommen, wo Jahweh-Elohim die Seele eines Menschen – Patriarchen oder Propheten – mit übernatürlichem Lichte erfüllte. In mystischem Gotterlebnis vernahmen diese Menschen göttliche Verheißungen und Drohungen, Gottes Gedanken, die fortan zum eisernen Bestand des religiösen Ideengutes in Israel gehörten. Diese Dinge mögen in der menschlichen Entwicklung des Religiösen vorbereitet gewesen sein; aber nur aus rein menschlich gewachsener Religiosität heraus sind sie nicht zu verstehen. Es sind machtvolle Eingriffe des Unendlichen in den menschlichen Werdegang der Religionsgeschichte Israels. Damit stehen wir natürlich vor einer grundsätzlichen, wahrhaft weltanschaulichen Erkenntnis allererster Ordnung. Absolut »konsequente« Quellenkritik, die auf der universalen These eines absolut gültigen Evolutionismus aufbaut, muß die Möglichkeit einer solchen Offenbarung von vornherein ablehnen, wie auch jeden andern souveränen Eingriff Gottes in menschliches Leben. Würde einer diese Möglichkeit zugeben, so bedürften sehr viele Behauptungen der heutigen Literarkritik für ihn einer eingehenden Reform. Die allermeisten schließen ja irgend eine Übertreibung des Entwicklungsgedankens mit ein.

Überschauen wir den bisherigen Gang unserer Überlegungen, so führte uns schon der erste Grundgedanke der Kritik, den wir aufweisen konnten, sogleich in eine Fülle ernstester theologischer und praktischer Fragen hinein. Soll der reine Evolutionismus das Werden der Bücher Israels völlig beherrschen? Will man dem souveränen Eingreifen Gottes in seinen Erklärungsversuchen Raum gönnen? Letztlich ist es eine Entscheidung zwischen reinem Naturalismus der Weltanschauung und der Haltung des Menschen, der den Mut hat, übernatürliche Wirklichkeiten im menschlichen Leben anzuerkennen. Damit berühren wir metaphysische Hintergründe moderner literarkritischer Arbeit am Alten Testament, deren Bedeutung im Folgenden nur noch klarer hervortreten wird.

II. Leugnung der Prophetie oder Eintreten für die Rechte der Übernatur?

Bei der zeitlichen Ansetzung der Genesis hat von jeher das 49. Kapitel eine wichtige Rolle gespielt. Im letzten großen Genesiskommentar aus dem Jahre 1934 heißt es einfachhin, die Frage nach dem Alter dieses Kapitels »entscheidet

über die Abfassungszeit der Genesis überhaupt«[3]. Ähnlichen Auffassungen begegnet man auch in der sonstigen Praxis der Genesiserklärung nicht selten. Es wird eben überlegt, welches Bild der Gliederung Israels in zwölf Stämme Gen. 49 schildert, und man schließt dann daraus, dieses Kapitel müsse wohl zu der Zeit geschrieben sein, als eine solch klar umrissene Einteilung in zwölf getrennte Stammesgebiete geschichtliche Wirklichkeit war. Ähnlich bei der Frage eines politischen Primats des Stammes Juda. In Gen. 49 ist Juda als der Fürstenstamm beschrieben, »von dem das Zepter nicht weicht, bis Schilôh kommt« (V. 10). Also schrieb dieses Kapitel einer – so folgert man –, der die davidische Dynastie in voller Blüte sah; d. h. die Schicksalssprüche von Gen. 49 sind frühestens zu Davids Zeiten verfaßt, um von wesentlich späteren Ansetzungen ganz abzusehen.

Ob diese Argumentationsmethode literargeschichtlich völlig einwandfrei und allseitig berechtigt ist, mag vorläufig dahingestellt bleiben. Immerhin wird man ihr zugeben, daß sie auf den ersten Blick einen äußerst vertrauenswürdigen Eindruck macht. Sie gibt ihren chronologischen Thesen ein greifbares zeitgeschichtliches Fundament und muß darum als durchaus vernünftig erscheinen.

Kein Wunder, daß diese exegetische Denkweise weiteste Verbreitung fand. Warum setzt man Deutero- und Trito-Isaias um Jahrhunderte später als Is. 1–35? In erster Linie, weil das zeitgeschichtliche Milieu in Is. II und III völlig verändert erscheint. Is. II spricht zu deportierten Verbannten in Babel. Was scheint selbstverständlicher als die Annahme, diese Kapitel seien zur Zeit und am Orte des Exils geschrieben? – Is. III singt jubelnde Sionslieder voll Freude über die glückliche Heimkehr ins Gelobte Land. Was ist natürlicher, als zu vermuten, diese Gesänge habe einer verfaßt, der mitten in den Ereignissen stand, der selber gerade den Rückweg in die heißgeliebte Heimat antreten wollte oder schon in ihr weilte?!

Wenn es überhaupt noch möglich wäre, für die Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit dieser Rückschlüsse eine weitere Steigerung zu finden, würde man sie bei Daniel antreffen. Das ganze Buch entwickelt die theologische Idee, alle Reiche des Alten Orients, in deren Bannkreis die Offenbarung des Alten Bundes geschah, müßten vernichtet werden. Erst dann könne »der Menschensohn« erscheinen. In der Beschreibung der einzelnen Reiche findet sich nun eine große Fülle von konkreten Anspielungen auf die Verhältnisse der Meder-, Perser- und Diadochenzeit, besonders auf die Regierung, ja die persönlichen Lebensverhältnisse des berüchtigten Seleuzidenfürsten Antiochus IV. Epiphanes. Darum gilt es in weitesten Kreisen der heutigen Exegese als gesichertes Ergebnis der Wissenschaft, dieses Buch sei geschrieben unter der Regierung des eben erwähnten Königs, des letzten großen Religionsverfolgers vor der ersten Parusie des Menschensohns.

Wenn wir diese Argumentationsweise, die sich auf zahlreichen Gebieten des

---

[3] B. Jacob, Das erste Buch der Tora (Berlin 1934) S. 930.

biblischen Arbeitsfeldes ständig wiederholt, überprüfen und versuchen, einen kritischen Zweifel an ihrem Grundgedanken vorzutragen, so soll damit wahrhaftig nicht geleugnet werden, daß an der Methode vieles berechtigt ist. Selbstverständlich gibt es begründete und vernünftige Rückschlüsse aus dem zeitgeschichtlichen Milieu, das ein Buch widerspiegelt, auf die Zeit seiner Abfassung. Noch weniger soll in Frage gestellt werden, daß in den drei typischen Beispielen, an die wir uns unmittelbar anschließen, ernste und schwere Probleme liegen, bei denen es in keinem Fall leicht ist, eine wirklich befriedigende wissenschaftliche Antwort zu geben. Gleichwohl liegt in den vorgeführten Gedankengängen der Kritik eine gefahrvolle Einseitigkeit. Wenn jede Bemerkung über ein bestimmtes historisches Geschehen notwendig später anzusetzen wäre als das Ereignis selbst oder allerfrühestens in die gleiche Zeit, dann gäbe es überhaupt keine Möglichkeit, vor einer geschichtlichen Tatsache irgend etwas von ihr zu wissen. Der Gedanke klingt freilich recht natürlich und vernünftig. Und überall da, wo wir mit keinen andern Kräften zu rechnen haben als mit denen der natürlichen Vernunft, ist er voll und ganz am Platze. Aber gerade hier muß die Prüfung einsetzen, ob es nicht auch »übernatürliche« Mitteilungen über historisches Geschehen gibt. Besteht nicht doch die Möglichkeit einer echten Geschichtsprophetie? Wenn Gen. 49, 10 die Rede ist von dem Zepter, das nicht von Juda weicht bis zur Ankunft dessen, »der da kommen soll«, kann das nur ein nachträglich verfaßter geschichtlicher Bericht sein? Besteht nicht auch die Möglichkeit, daß es eine echte Voraussage gibt, übermenschliches Wissen auf Grund göttlicher Einsprechung und Offenbarung? Hier wird eben eine Prinzipienfrage angerührt, die nicht aus bloß exegetischen Gründen und Gegengründen, sondern nur aus viel höher liegenden Weltanschauungen heraus entschieden wird. Wer natürlich von vornherein jeden Gedanken an eine echte Prophetie grundsätzlich ausschließt, der ist kraft seiner Überzeugung dazu gezwungen, jedes Dokument und jede Einzelnachricht in eine spätere Zeit zu versetzen als die Ereignisse, auf die angespielt wird. Wer aber ernsthaft mit der Möglichkeit einer Prophetie rechnet, wird unter bestimmten Umständen dazu bereit sein, eine Ausnahme zu machen. Eine solche Vermutung liegt z. B. dann sehr nahe, wenn das Dokument selber ausdrücklich als Prophetie, als übernatürliche Voraussage aufgefaßt sein will, und wenn keine wichtigen Gegengründe eine solche Annahme unvernünftig machen. Gerade das letztere trifft aber bei vielen Fällen der am meisten umstrittenen biblischen Beispiele zu. Gen. 49 behauptet ausdrücklich, Schicksalssprüche zu enthalten, die der Patriarch Jakob in seiner Sterbestunde über die Zukunft seiner Söhne gab. Damit bekennt der Text zugleich, um Jahrhunderte älter zu sein als die davidische Dynastie. Wer jetzt die Möglichkeit jeder echten Voraussage abstreitet, muß und wird das Dokument der Unwahrheit bezichtigen. Wer aus philosophischen und theologischen Erwägungen heraus zum wenigsten zugibt, daß wahre Prophetie vorkommen kann, wird mit einem negativen Urteil wesentlich vorsichtiger sein. Er wird sogar genau zum gegenteiligen Ergebnis gelangen, wenn

diese Deutung sich anderweitig aus sprachlichen, zeit- und religionsgeschichtlichen Gründen erhärten läßt.

Bekannt sind die zahllosen Beispiele aus Is. I und II, die ganz ähnlich gelagert sind. Is. II darf erst im Exil verfaßt sein, weil er vom Exil spricht. Andere Teile dürfen erst kurz vor der Heimkehr entstanden sein, weil sie von der Zeit kurz vor der Heimkehr reden. Selbst in Is. I werden manche Teile nur deshalb als unecht gestrichen, weil sie von damals zukünftigen Dingen handeln. Ein ganz typisches Beispiel ist gleich im ersten Kapitel. Is. 1 enthält bekanntlich den ganzen Isaias, genau so gut wie Is. 66 oder Is. 1–66, nämlich die prophetische Theologie von »Jahwehs Zorn und Jahwehs Gnade«. In Is. 1 ist das Thema seinen erschreckenden Seiten nach in düsteren Farben entwickelt. Aber das Licht Gottes fehlt auch hier nicht. V. 18 steht ein wundervolles Wort von Sünden, die rot sind wie Scharlach und Purpur und die doch rein werden sollen wie weiße Wolle und wie der Schnee. V. 26 f. ist die Rede von der Heimkehr Sions zur Gerechtigkeit. Sion soll durch Rechttun gerettet werden und seine »Heimkehrer durch Gerechtigkeit«. Viele werden zugeben, daß hier Exil und Rückkehr nach Sion angedeutet sind[4] und die religiösen Ideen Israels zu formen begonnen haben. Dazu bemerkt B. Duhm: »Das ist die Vorstellung, die in und nach dem Exil herrschend wird, die man mit keiner Stelle aus Jes., aber vielen aus Deuterojes. und Tritojes. belegen kann.«[5] Klarer läßt sich der Gedanke kaum herauskristallisieren. »Auf diese religiösen Ideen haben Exil und Heimkehr eingewirkt; also ist die Stelle nicht echt«, wie Duhm schon durch den Kleindruck darstellen will. Gewiß wird erklärend hinzugefügt, die Sache wäre bei Is. I (Jes.) völlig unerhört. Wer wollte fremde Ideen in das Werk eines Autors hineintragen? Aber der exil- und heimkehrfreie Is. I entsteht nur, wenn man alle Stellen über Exil und Heimkehr herausverbessert, stets mit dem gleichen Argument, was von Exil und Rückkehr rede, stamme notwendig aus nachfolgenden Zeiten. Aber sollte nicht auch eine Droh- und Trostprophetie lange vor den Ereignissen möglich gewesen sein, die zugleich mit der furchtbaren Voraussage, das Volk werde deportiert werden, einen frohen Hoffnungsschimmer verband? – »Es wird sein wie bei der Eiche und Terebinthe. Wenn sie gefällt werden, bleibt ein Wurzelstumpf stehen. Und dieser Wurzelstock ist ein heiliger Samen« (Is. 6, 13).

Selbstverständlich kann nicht geleugnet werden, daß in der Erforschung alttestamentlicher Prophetie schwierigste Fragen bleiben. Aber diese werden ganz gewiß dadurch nicht gefördert, daß man seinen literarkritischen Beweisführungen stillschweigend das Dogma voraussetzt, an die Möglichkeit echter Prophetie auf weite Sicht sei nicht zu denken.

»Wenn es bewiesen wäre, daß es entweder einen persönlichen Gott überhaupt nicht gibt, oder daß doch wenigstens der persönliche Gott, wenn es einen gibt, niemals auf direkte, übernatürliche Weise in den Gang der Weltgeschichte

[4] Zum Beispiel: O. Procksch, Jesaia I (Leipzig 1930 [KAT]) S. 49.
[5] Das Buch Jesaia (Göttingen 1892 [HK]) S. 13.

eingegriffen hat, – dann allerdings könnte Jesaja der Verfasser der Kap. 40–66 nicht sein. Denn dann gäbe es keine Weissagung im übernatürlichen, wunderbaren Sinne.«[6]

III. Literarkritischer Atomismus oder Reichtum und Weite starker Persönlichkeiten auch in alter Zeit?

Literarkritik des Alten Testaments ist ein äußerst vielgestaltiges Gebilde. Die »Quellenscheidung« im rein literarischen Sinne wäre noch das Harmloseste und Selbstverständlichste an ihr. Was ist natürlicher als Untersuchungen über Stil- und Sprachverschiedenheiten und Rückschlüsse auf Eigenart, Zahl, Alter und Lebensverhältnisse der Verfasser? Jeder würde sich wundern, wenn er von seinem Freund, einem jungen, aktiven, gewandten und modernen Menschen eines Tages einen Brief erhielte, abgefaßt im altmodischen, ungeschickten Deutsch einer versunkenen Generation. Warum sollten solche literarischen Überlegungen an den Dokumenten der Heiligen Schrift nicht möglich sein? Warum sollten sie nicht zu brauchbaren Ergebnissen vordringen, wenn sie innerhalb der Grenzen des ihnen methodisch Erreichbaren behutsam voranarbeiten? Solange diese Gedanken in vorsichtiger Allgemeinheit bleiben, ist ganz gewiß weder von einem kirchlichen noch von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus irgend etwas gegen sie einzuwenden. So ist auch schlechterdings nicht einzusehen, warum ein literarkritischer Skeptizismus recht behalten sollte, der behauptet: »Es ist unmöglich, in dem einen Strom die Quellen und Zuflüsse zu scheiden.«[7] Warum soll denn der Fall nicht möglich sein, daß ein Prophet eine so starke und eigenartige Sprache hat, die ganz aus seinem historisch bekannten Leben hervorwächst, daß man an weiteren Stellen, wo er völlig anders geartetes bietet, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen kann, er habe hier aus neuen Quellen geschöpft? – Kurzum, wenn wir von »literarkritischem Atomismus« reden, so meinen wir nicht eine sinngemäße und behutsame Quellenscheidung, die innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit mit Sorgfalt und literarischem Takt gepflegt wird, sondern nur die maßlose Übertreibung. Es hat ja eine doppelte Tragik die Quellenkritik am Alten Testament vom Anfang ihrer Geschichte an begleitet. Man verquickte sie von vornherein mit allen möglichen metaphysischen und antimetaphysischen Vorurteilen. Sodann betrieb man sie auf ihrem ureigensten literarischen Gebiet ohne Maß und Halt.

Denken wir nur an die Argumente, auch soweit sie unmittelbar literarischer Art sind, wie sie immer wieder für die Quellenscheidung im Pentateuch vorgebracht wurden.

Seit den Tagen eines Witter und Astruc gilt als klassische Idee der Pentateuchkritik die Unterscheidung von Quellen nach der Verschiedenheit der Gottesnamen Jahweh und Elohim. Gewiß läßt sich in den letzten Jahrzehnten eine rückläufige Bewegung feststellen. Man fängt langsam an, sich von diesem Ge-

[6] C. W. E. Naegelsbach, Der Prophet Jesaja (Bielefeld u. Leipzig 1877) S. XXII a.
[7] B. Jacob, Das erste Buch der Tora, S. 10. – Vgl. Biblica 17 (1936) S. 115.

dankengang ein wenig loszulösen. Aber aufgegeben ist er von der Kritik keineswegs. Und doch gibt es kein besseres Beispiel, die Übertreibung der Quellenscheidung nachzuweisen als eben die Art, mit der man die Verschiedenheit der Gottesnamen literarkritisch auswertet. Wie »atomistisch« würde es wirken, wenn man in modernen christlichen Gebetbüchern anfinge »Quellen zu scheiden«, je nachdem in einem Abschnitt »Gott« oder »Herr« gesagt wird. Wer hat je in den Paulusbriefen Quellenscheidung getrieben nach dem Vorkommen der Namen Jesus, Christus oder Kyrios?! Mit der Methode kämen wir allein für Paulus auf wenigstens drei durchgehende Quellenschriften.

Natürlich ist die Verschiedenheit der Gottesnamen nie das einzige Argument der literarkritischen Untersuchungen im Pentateuch geblieben. Man glaubte außerdem zahlreiche andere sprachliche und stilistische Unterschiede aufzuweisen. Allerdings war man dabei in der mißlichen Lage, daß die allermeisten von denen, die Quellenkritik am Pentateuch trieben, Hebräisch nur als eine künstlich angelernte Sprache kannten, ohne daß sie ihnen jemals »Muttersprache« gewesen wäre. Kein Wunder, daß die literarkritischen Arbeiten derer, die Hebräisch wirklich »können«, vielfach ganz anders ausfallen. Noch in den letzten Jahren haben die glänzenden Arbeiten von Umberto Cassuto und Benno Jacob schlagende Beweise dafür geliefert[8]. Vieles von dem, was so oft als stilistischer Unterschied hingestellt wurde, der nur in verschiedenen Verfassern seine Erklärung fände, stellte sich da in Wirklichkeit als tiefgehende sachliche Bedeutungsverschiedenheit heraus, die jeder hätte beachten und ausdrücken müssen, wenn er über diese oder jene Sache sprechen wollte.

Das tragfähigste Argument bleibt natürlich für jede literarische Quellenscheidung die inhaltliche, gedankliche Abweichung der Berichte. Und hier ist es zweifellos richtig, daß manch eine Doppelerzählung, manch auffallende Variante der Darstellung vor ernste Fragen stellt. Auf vieles ist die wissenschaftlich voll genügende Antwort nicht leicht. Aber auch hier, besonders wo es sich um den bloßen Wechsel der religiösen Ideen handelt, berühren wir eine Grundsatzfrage von tieferer Bedeutung. Wie weit und wie eng muß ich mir den seelischen Innenraum von Schriftstellerpersönlichkeiten in früheren Tagen denken? Muß ich mir notwendig jeden Schriftsteller alter Zeiten geistig so eng vorstellen, daß keiner, der einen Gesetzesparagraphen verfaßte - oder auch nur abschrieb -, die Fähigkeit gehabt hätte, Urheber einer schlichten Erzählung zu werden? Muß ich jeden, der einen Kriegsbericht niederlegte, unvermeidlich für einen grundverschiedenen Menschen halten von dem andern, der ein Gedicht oder einen Hymnus schrieb? So unsinnig diese Fragen bei ruhiger, vorurteilsloser Schau erscheinen, solche Überlegungen galten in der Pentateuchkritik der letzten zwei Jahrhunderte nicht selten als durchschlagende Argumente für mehrere Quellenschriften verschiedener Verfasser und Zeiten. Daß der Priesterkodex ein stark statistisches Interesse gehabt hat, wird man gerne gelten lassen. Darf man aber

[8] U. Cassuto, La questione della Genesi (Florenz 1934). - B. Jacob, Das erste Buch der Tora, bes. S. 947-1049.

deshalb, wie es noch heute geschieht, jede einzelne Zahl – ob Jahreszahl oder Altersangabe, ist gleich – aus dem lebendigen Verband der literarischen Einheit, in dem sie steht, herauslösen, um sie einem eigenen Verfasser zuzuweisen? Diese Übertreibungen berechtigen wahrhaftig dazu, von »literarkritischem Atomismus« zu reden, ohne dadurch die Position eines Gegners polemisch zu entwerten. Es ist nur Kennzeichnung dessen, was tatsächlich geschieht. Regenbogenbibel und Pentateuchsynopsen sind Kulturdokumente, die beredtes Zeugnis dafür ablegen, wie weit sich die literarkritische Weltanschauung vorgewagt und verirrt hat, bis zu welcher Zersplitterung der Dokumente sie gelangte. Ja die bloßen Bibelausgaben, deren Seitenränder wie übersät sind mit Merkzeichen der verschiedenen Quellen, sind ein klarer Beweis dafür, welch seltsam enge und unfreie Vorstellung man sich von einem Schriftsteller des Alten Orients machte.

Sehen wir ruhig die Tatsache, daß allein schon in der Genesis vielerlei Erzählungen, Berichte, Kataloge und Lieder nebeneinander stehen. Gab es nicht vielleicht auch damals Menschen, die fähig waren, in verschiedenen Stilarten zu schreiben? Denken wir an Goethes »Faust«, wobei wir zunächst nur auf den ersten Teil zu achten brauchen. Welch bunter Wechsel verschiedener Rhythmen, Sprecharten, Stimmungen und Gedanken! Der philosophisch zerquälte Monolog des Eingangs, die tollen Texte der Walpurgisnacht, ein so rührend schönes und frommes Beten wie das »Ach, neige, du Schmerzenreiche!«, die leidenschaftlich dramatische, erschütternde und erschaudern machende letzte Szene des ersten Teiles im Kerker, usw. Konnte das überhaupt ein und derselbe Dichter schreiben? War das psychologisch möglich? Beim Pentateuch ist es vielen das selbstverständlichste Grunddogma, daß man das Werk in aprioristischer Abstraktion von allen Angaben der literargeschichtlichen Tradition zunächst einmal als anonym ansetzt. Dann erst versucht man aus rein innern Kriterien zu erweisen, von wievielen und welchen Autoren es verfaßt sei. Wenn man bei Goethe den gleichen Fehler beginge, zu welchem Ergebnis würde die Fauskritik todsicher gelangen, wenn sie nur mit der gleichen Treue und Folgerichtigkeit dieselben Methoden anwendete, wie sie der Pentateuchkritik der beiden letzten Jahrhunderte geläufig waren!?

Nun darf man freilich auch die Abwehr der Übertreibung nicht übersteigern. Wir blieben bezüglich des »Faust« soeben bei konkreten Einzeltexten des ersten Teiles stehen. Nähme man den zweiten Teil hinzu, würde sich dann nicht doch ein anderes Bild ergeben? Könnte man nicht aus einem Vergleich des Urfaust und des Faust II mit Recht auf verschiedene Autoren Rückschlüsse machen? Freilich! Die Andersartigkeit des Urfaust und gewisser Partien in Faust II zeigt als Verfasser einen Goethe I und einen Goethe II. Goethe war nicht derselbe Mensch, als er den Urfaust schrieb mit seiner gedrängten, straffen Dramatik, und als er die klassische Walpurgisnacht komponierte. Innere und äußere Entwicklungen eines langen Lebens hatten einen andern Menschen aus ihm geformt. Eine grundverschiedene Periode des Lebens und die Arbeit mannigfaltiger

Schicksale an der persönlichen Eigenart lassen die Dichter Werke schaffen, wie sie Jahrzehnte oder auch nur Jahre vorher ihnen psychologisch unmöglich gewesen wären. Wie richtig sagt O. Walzel von Goethes »Faust«, der Dichter habe ihn »nur aus der Erlebnis- und Gedankenfülle seines langen Lebens« heraus schaffen können[9]. Faust I und II wären für Goethe unmöglich geblieben, »wäre nicht die Erfahrung seines ganzen Erdenganges in den Dienst der Dichtung gestellt«[10].

Warum sollte man nun ähnliche Persönlichkeitsentwicklungen, die Spannweiten eines langen Lebens, bei der literarkritischen Analyse von Werken des Alten Orients nicht mit in Rechnung setzen? Mußte nicht ein Moses nach einem Nomadenleben in der Wüste, das rund ein Menschenalter gedauert, anders sprechen und schreiben, als er es in früheren Jahrzehnten, in der Vollkraft seines Lebens als Organisator, Gesetzgeber und Feldherr seines Volkes getan hätte? Kann nicht manches von den frappanten Unterschieden zwischen dem Deuteronomisten und dem älteren Erzähler des Pentateuch in dieser Entwicklung der Persönlichkeit die genügende Ursache finden? Wir würden damit jedenfalls auf eine lebendigere und innerlich wahrscheinlichere Lösung des Deuteronomiumproblems geführt als durch die so überaus seltsame Hypothese des Betruges im »18. Jahr des Josias« (621).

Weite der Persönlichkeit im Querschnitt ihres seelischen Innenraums und im Längsschnitt durch die vielfachen Entwicklungen eines langen Lebens. Warum verwendet man diese Gedanken so wenig bei der Kritik des Buches Isaias? Wie verschiedene Situationen können wir im Leben des Propheten geschichtlich nachweisen oder erschließen! Seinen Mut zu einem heroischen Prophetenleben im Todesjahr des Königs Ozias (6, 8 ff.), sein »Blickt nicht auf mich; denn ich muß bitterlich weinen« (22, 4), das er vier Jahrzehnte später schrieb. Die Zeiten der gewaltigen Erfolge seiner Glaubenspredigt bei der Belagerung durch Sanherib, Tage der Ungnade und des Mißerfolges in den letzten Jahren des Ezechias und während der Verfolgung des Manasse. Mehr Kontakt mit dem wirklichen Leben derjenigen Menschen, denen eine behutsame literargeschichtliche Tradition die Dokumente von jeher zugeschrieben. Und in der Weite und dem Reichtum dieser gewaltigen und vielseitigen Persönlichkeiten wird sich manch ein kritischer Zweifel lösen. Sonst wird es in der radikalen Bibeldeutung stets so bleiben, daß man mit der Leugnung der Souveränität Gottes beginnt und in einer materialistischen, ja atomistischen Auffassung der Schrift endet.

Die Gedanken der Pentateuchkritik, so wie Wellhausen sie geformt, haben auf die Gelehrten der ganzen Welt innerhalb weniger Jahrzehnte einen unbeschreiblichen Einfluß ausgeübt. Es war ein wahrer Triumphzug seines Systems[11]. Und

[9] Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart I (Handb. der Literaturwiss., Wildpark-Potsdam 1927) S. 341. [10] Ebd.

[11] Vgl. darüber A. Bea, Der heutige Stand der Pentateuchfrage, in Biblica 16 (1935) S. 175 ff.

wenn wir uns fragen, wo eigentlich die triebkräftigsten Wurzeln und die tiefsten Quellen des beispiellosen Erfolges lagen, so werden wir schwer eine andere einigermaßen befriedigende Erklärung finden als die, daß sich hier die Macht der Idee in ihrer ureigensten Gewalt offenbarte. Die unwiderstehliche Wucht des Systems lag ja in der Leistung, daß es die Vielheit unzähliger Einzelprobleme der Literarkritik des Alten Testaments in der einen Idee zusammenfaßte, das Werden der heiligen Bücher Israels sei durch den Gedanken des biologischen Wachstums restlos erklärt. Freilich stellt sich bei einer näheren Untersuchung heraus, daß diese Theorie in Wirklichkeit keine Idee war, sondern eine ungeheuere Negation. Geleugnet wurden durch ihre folgerichtige Anwendung Souveränität Gottes und Freiheit des Geistes, die Rechte der Übernatur, Weite und Reichtum der starken Persönlichkeit. Aber so sehr diese Gedanken Verneinung waren, sie wurden ausgesprochen nach Art einer wirklichen, aufbauenden Idee. Und das genügte! Vielleicht kann man ja aus nichts so klar entnehmen, wie groß der Einfluß echter Ideen ist, als daraus, daß selbst die zerstörendsten Negationen, wenn sie nur nach Art einer Idee vorgetragen werden, die Kraft in sich bergen, eine Welt in Flammen zu setzen.

In der Macht der Idee, in dem weltweiten Erfolg der Wellhausenschen Gedanken liegt aber für alle, die sich jene Verneinungen nicht zu eigen machen möchten, eine ernste Mahnung. Es genügt nicht, tausend kritischen Zweifeln zweitausend »Lösungen« gegenüberzustellen. Der einen Negation muß eine Idee entgegentreten, die das Nein überwindet. Erst wenn es der Bibelforschung gelingt, das Gegensystem der Kritik in einer Idee zusammenzufassen und in diesem einen Gedanken alles auszusprechen, was sie positiv über das Werden der heiligen Bücher zu sagen hat, erst dann wird sie die Kritik besiegen, dann allerdings auch restlos, sobald sie eine wirkliche, eine positive, eine aufbauende Idee zur Seele all ihrer Arbeitsprogramme macht. So möge denn zum Schluß dieser Überlegungen ein Ausblick auf die Zukunft kurz verstattet sein. Welche Idee wird die positive Bibelforschung radikaler Kritik so entgegensetzen können, daß sie in ihr grundsätzlich und programmatisch ihre Lösung aller Schwierigkeiten ausspricht, soweit eine solche in diesem Leben überhaupt möglich ist? – Diese eine Idee, die die Kritik letztlich überwinden wird, ist wohl die des Gott-Menschen. Dabei ist nicht unmittelbar an die Person Jesu Christi gedacht, sondern zunächst allgemein an die Idee der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in ein und derselben Wirklichkeit. Man könnte auch sagen, die eine Antwortidee sei der Gedanke der »theandrischen Entwicklung«, des gottmenschlichen Wachstum, einer Entwicklung, die göttlich und menschlich zugleich ist, nach ihren Quellen und Kräften, in ihrer Eigenart und ihrem Ergebnis. Mit dem Gedanken der theandrischen Entwicklung wäre allen Tatsachen, auf die die Kritik ihr System aufzubauen sich bemüht, weitestgehend Rechnung getragen. Ja, es steckt viel biologisches Wachstum im Werden der Offenbarung, der Religion und heiligen Literatur des vorchristlichen Israel, viel echt menschliches Wachstum, das sich nach biologischen Entwicklungsgesetzen vollzog. Es war

aber kein bloß menschliches Wachstum. Es war eine Einheit von Gottheit und Menschheit im Werden der Religion des Offenbarungsvolkes. Göttliche Initiativen und menschliches Wachsen. Aber wirklich menschliches Wachsen, ein Werden, in dem Freiheit des Geistes, Adel, Vielfalt und Weite des Herzens sich einen mit den Beschränktheiten und Bedingtheiten eines zeit- und raumgebundenen Wesens. Erst wenn wir so Geschichte, Religion und Literatur Israels sehen als ganz göttlich und ganz menschlich zugleich, werden wir allen Tatsachen gerecht, ohne daß unsere synthetischen Gedanken zu Negationen würden, die kostbarste Teile der Wirklichkeit übersehen. So mag denn auch in der Wissenschaft vom Alten Testament und in der Überwindung radikaler Kritik in der Bibelforschung die Idee des Gott-Menschen das letzte und entscheidende Wort haben. »Das ist der Sieg, der den Geist der Welt überwindet, unser Glaube« (1 Joh. 5, 4).

Konzertorgel oder Kultorgel?

Von Georg Straßenberger S. J.

Ausschließende Fragen dieser Art sind oft gefährlich; ist doch die Wirklichkeit, im Gegensatz zur gefälligen künstlichen Systematik, meist so unfreundlich, uns nicht mit »ausschließlichen« Lösungen aufzuwarten. Darum soll auch hier diese Frage nicht eine einseitige Antwort heraufbeschwören; sie soll nur einen der vielen »Schlachtrufe« wiedergeben, die im Kampf um die Orgel in den letzten dreißig Jahren hin und wider gingen. Kampf um die Orgel? Ja. Mit einiger Verwunderung werden manche Fernerstehende hören, daß es so etwas gegeben hat. Der Kampf ist aber längst in das Stadium sachlich unterbauter und wissenschaftlich geleiteter Auseinandersetzung und Aufbauarbeit übergegangen, bevor die breitere Öffentlichkeit von ihm Kenntnis genommen hatte. Eigentlich ist es bedauerlich, daß die Öffentlichkeit diese Fragen nicht mit mehr Anteilnahme verfolgt hat: handelt es sich doch nicht um irgend ein Instrument, das nur dem Kenner in kammermusikalischer Abgelegenheit eine Liebhaberliteratur vermittelt, sondern um das bevorzugte Instrument unseres christlichen Gottesdienstes, das, obwohl nur von wenigen Auserwählten gespielt, doch ein Volksinstrument wie kaum ein anderes ist. Liegt auch die Heimat der Orgel – nach den dürftigen Angaben, die uns das Altertum überliefert hat – im weltlichen Bereich, so ist sie doch durch die geschichtliche Entwicklung das kirchliche Instrument schlechthin geworden; und mehr als tausend Jahre, bevor man daran dachte, in Kinos und Kongreßhallen Orgeln einzubauen, war die Orgel das Instrument, das der gläubige Christ in seiner Kirche vernahm, das an kirchlichen Festtagen, in heiligen und ernsten Stunden seines Lebens zu seiner Seele sprach. Und nur von dieser Orgel, soweit sie christliches Kultinstrument ist, soll im folgenden die Rede sein.

Wodurch wurde nun jener »Kampf um die Orgel« ausgelöst? Kurz gesagt: die Orgel hatte sich überentwickelt; die technischen Errungenschaften, die Häu-

fung der Feinheiten, die Erweiterung der Ausmaße hatten zwar die Sinnenfälligkeit des Instrumentes gefördert, seine Sinnhaltigkeit aber gefährdet. Es war eine der vielen Übersteigerungen des Fortschrittzeitalters. Was Instrument, Werkzeug in der Hand des Menschen sein sollte, war daran, eben dieser Hand zu entwachsen. Wie nun in ähnlichen Fällen, setzte auch hier gegen den äußersten Fortschritt eine rückschauende und rückschreitende Bewegung ein: »Anstatt nun mit Eifer und klug zu sichten ..., will Pius nun mit Stiel und Stumpf den ganzen Körper auf einmal vernichten.«[1]

»Pius« war aber in diesem Falle eine Gruppe vorwiegend geschichtlich eingestellter Fachleute: nur noch das historisch Geheiligte wurde anerkannt, die Entwicklung eines ganzen Jahrhunderts wurde, weil planlos übersteigert, als Ganzes verworfen. Der wahre »Pius« dagegen, die kirchliche Führung, war auch in diesem Falle »der Tonkunst Rettung und Reform«.

Es ist eben das der große Vorteil auf katholischer Seite, daß wir ja wohl nicht mühelos, aber doch nicht einzig durch Experimentieren unsern Weg finden müssen. Wir haben eine kirchenmusikalische Gesetzgebung, die bei aller Wahrung des Überkommenen den Weg für wahre kirchliche Zeitkunst freihalten will. So sagt die letzte Konstitution Pius' XI. nach grundsätzlichen Ausführungen über das Verhältnis von Menschenstimme und Instrument[2]: »Nun hat die Kirche aus alter Zeit ein eigenes Instrument überkommen: die Orgel. Sie wurde wegen ihrer geradezu wunderbaren Klangfülle und Erhabenheit für würdig erachtet, bei den liturgischen Handlungen mitzuwirken, sei es zur Begleitung des Gesanges, sei es, um beim Schweigen des Chores nach den gegebenen Vorschriften anmutige Klänge ertönen zu lassen. Aber auch hier ist die Vermischung von Heiligem und Profanem zu vermeiden. Eine solche müßte durch die Schuld sowohl der Orgelbauer als auch gewisser Orgelspieler, die den Überschwenglichkeiten der modernsten Musik zugetan sind, nur das eine bewirken, daß dieses herrliche Instrument seinem Zweck, zu dem es bestimmt ist, entfremdet würde. Auch Wir wünschen zwar, daß die Orgel, soweit es den Normen der Liturgie entspricht, in jeder Hinsicht stets Verbesserungen erfahre. Aber Wir können nicht umhin, Klage zu erheben. Wie einst durch andere Musikformen, welche die Kirche mit Recht verboten hat, so versucht man heute mit den modernsten Formen dem weltlichen Geist in die Kirche Eingang zu verschaffen. Sollte es dazu kommen, daß diese Formen weiter um sich greifen, dann müßte sie die Kirche unbedingt verurteilen. In den Kirchen soll die Orgel nur solche Harmonien erklingen lassen, welche die Majestät des Ortes zum Ausdruck bringen und uns die Weihe der heiligen Handlungen empfinden lassen. Auf diese Weise wird die Kunst sowohl der Orgelbauer als auch der Organisten wieder zu einer wirksamen Stütze der heiligen Liturgie werden.«

Besonders auffallend ist hier die Gleichstellung von Orgelbaukunst und Orgelspielkunst. Beide werden als Kunst bezeichnet. Und sie sind es auch.

---

[1] Pfitzner, »Palestrina«, 1. Aufzug.

Ihr enger Zusammenhang ist in der Literatur merkwürdigerweise nicht überall entsprechend betont. Recht deutlich in dem zwar knappen, aber gut einführenden Buch von K. G. Fellerer: »Orgel und Orgelmusik«[3]. Wer sich ausführlicher über Orgelbau und seine Geschichte unterrichten will, muß zu den beiden Werken greifen: »Die Entwicklungsgeschichte der Orgelbaukunst« von Emile Rupp, und »Handbuch der Orgelkunde« von Winfred Ellerhorst[4]. Kann man das zweite als eine typische Frucht deutschen Gelehrtenfleißes bezeichnen, so spüren wir bei Rupp noch etwas vom Wehen jenes kämpferischen Geistes, der, angeregt durch die Schrift Albert Schweitzers: »Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst«[5], die Literatur der letzten Jahrzehnte vielfach erfüllt hat. Nicht als ob hier gründliches Wissen durch Polemik ersetzt wäre: das Werk ist die Frucht einer Lebensarbeit und bietet nicht nur Einblick in die Geschichte der deutschen, sondern auch der französischen, italienischen, spanischen und amerikanischen Orgelbaukunst. Und nur die Geschichte kann uns den Ausgangspunkt der Krisis in unserer Zeit verstehen lehren.

Das entscheidende Ereignis in der Geschichte der Orgel, geistesgeschichtlich betrachtet, war wohl ihre »Individualisierung« im Zusammenhang mit der großen musikgeschichtlichen Wende, die um 1600 anhob. »Monodie« war das Schlagwort, nicht für die einstimmige Musik, sondern für Musik, die als Ausdruck des Einzelmenschen auftrat. Es war jene Zeit, da die Geige immer mehr zum Ausdrucksinstrument sich wandelte; da konnte es nicht ausbleiben, daß das »tonstarre« Instrument der Orgel vielfach abgelehnt wurde oder sich eine Verwandlung gefallen lassen mußte, die bis an sein Wesen reichte. Bisher war das Ideal der Orgel die Charakterstimme gewesen, die sich klar von einer andern abhebt, nicht aber auf Verschmelzung ausgeht. Nur so konnte der Wunderbau eines polyphonen Gebildes zur Geltung kommen. Er sollte erfaßt, verstanden werden. Dazu war Klarheit der Linie, der Zeichnung, erstes Gebot. Jetzt aber wird der Klang als wichtiger empfunden. Er soll nicht zuerst zum Verstand, sondern zum Gefühl sprechen, und so strebt das neue Orgelideal möglichste Klangverschmelzung der einzelnen Stimmen an. In stufenweiser Umbildung gleicht sich die Orgel immer mehr dem Orchester an: auch der Streicherklang, der ihr früher fehlte, wird jetzt aufgenommen, freilich ohne jemals die Beseeltheit echten Streicherklanges zu erreichen.

Die Romantik vollends sah ihren Stolz darin, die Orgel zu einem dem Orchester möglichst gleichwertigen Instrument auszubauen. Damit war die Eigenständigkeit und der Eigenwert der »Königin der Instrumente« gefährdet, wenn nicht preisgegeben. Der »Verbesserungsdrang« beschränkte sich auch nicht darauf, Neues in vernünftigem Abwägen dem wohlerprobten Alten beizufügen,

---

[2] Die Tonkunst im Heiligtum. Die Erlasse Pius' X. und Pius' XI. über Liturgie und Kirchenmusik. Approbierte deutsche Übersetzung durch Mönche der Abtei Grüssau. Pustet, Regensburg, S. 65. [3] Filser, Augsburg 1929.

[4] Beide in dem um Orgelfragen hochverdienten Verlag Benziger, Einsiedeln, 1929 bzw. 1937. [5] Breitkopf & Haertel 1906.

sondern in unklugem Eifer wurde viel wertvolles altes Gut vernichtet: die barocke Orgel wurde als »Schrei-Orgel« in Acht getan und durch dumpfklingende, grundtönige Werke ersetzt oder doch so umgebaut, daß die Schönheit des alten Klanges verlorenging. Als dann noch amerikanisierende Strömungen die Ausmaße immer weiter steigerten, war das Ergebnis die »Riesenorgel« der Vorkriegszeit, für die man gelegentlich nicht mit Unrecht den Namen »Registerbazar« gebraucht hat. Denn einer äußern Hochführung des technischen Apparates stand ein Tiefstand innern Wertes gegenüber. Nicht Klangfülle und -reichtum des gesamten Werkes, sondern Klangmasse, Klangstärke war jetzt das Ausschlaggebende. Nicht mehr der schöne Klang, wie er sich aus dem wohlausgeglichenen Verhältnis gutintonierter Einzelstimmen ergibt, bestimmte die Bedeutung einer Orgel, sondern vielfach nur die frappierenden Namen der Solostimmen, die Anzahl der Hochdruckregister und die Vielheit der Registernummern. Dabei hatte man vergessen, daß eine bloße Häufung der Einzelstimmen dem Gesamtklang unter Umständen mehr schadet als nützt, während die geringgeschätzte alte Orgel das Geheimnis besaß, schon mit weniger Registern einen strahlenden und doch fülligen Gesamtklang zu erzielen.

Und nun setzte, wie immer in ähnlichen Lagen, eine scharfe Auseinandersetzung zwischen alt und neu ein, die »Orgelbewegung«. Eine Reaktion, die naturnotwendig kommen mußte, gebärdete sich wirklich als »Reaktion«, ließ an der romantischen Orgel nichts Gutes mehr. Die Barockorgel oder die noch weiter zurückliegende Prätoriusorgel wurde in Streitreden und Streitschriften als die allein mögliche erklärt. Dabei vergaß man vielfach, daß wir eigentlich von der »alten« Orgel, der besondern Art ihrer Werkstoffe, ihrer genau berechneten Maße, ihrer Intonation und besonders ihrer Stimmung, kaum eine lebendige Vorstellung mehr haben. Um wenigstens in einem größeren nachgebildeten Werk eine lebendige Vergleichsmöglichkeit zu schaffen, wurde vor einem Jahrzehnt im musikwissenschaftlichen Institut der Universität Freiburg i. Br. eine »Prätoriusorgel« erstellt, d. h. ein Werk genau nach den Angaben, die Michael Prätorius im Anhang seines »Syntagma musicum« (1619) niedergelegt hat. P. Fidelis Böser, der langjährige Beuroner Organist, schildert seine Eindrücke beim Einweihungsspiel durch den Thomaskantor Professor Karl Straube[6]:

»... Zunächst muß ich hervorheben, daß die Orgel mit einem Wort ‚orgelmäßiger' klang als unsere modernen Werke. Unser heutiges Publikum erwartet von der ‚Königin der Instrumente' eine sehr wenig königliche, innerlich unwahre Erfüllung ihres Berufes, nämlich eine klavische Nachahmung des Orchesters, die Vortäuschung eines Klangkörpers, der die sinnlich-reizenden, schillernden, schmeichelnden, dynamisch modulationsfähigen, leidenschaftlich aufregenden Wirkungen unserer Opern- und Symphoniemusik teilt. Demgegenüber wirkt die Prätoriusorgel, und zwar sowohl ihr Piano wie ihr Forte, ihre einzelnen Register und Registergruppen wie ihr volles Werk, ungemein wohltuend, be-

[6] Rupp a. a. O. S. 388 f.

ruhigend, gleich fern dem sentimentalen Säuseln wie dem aufdringlichen Schreien und Dröhnen der modernen Orgel. Sie wollte eben nichts anderes bieten als, der Wahrhaftigkeit gemäß, Orgelklang, und zwar den Orgelklang in seiner ganzen, ruhigen, feierlichen, weihevollen, an die Majestät des Gotteshauses und den religiösen Ernst und die zurückhaltende Objektivität des Gregorianischen Chorals erinnernden Eigenart.

Das zweite Charakteristikum der Prätoriusorgel ist Durchsichtigkeit und Klarheit der Einzelstimmen beim polyphonen Spiel. Da hört man nicht bloß einen dominierenden Sopran und eine harmonische Füllung und Färbung der Primadonna durch die dienstfertigen andern Stimmen. Nein, deutlich und selbständig treten auch die Mittelstimmen heraus und lassen ihre charaktervolle Eigenbewegung verfolgen.

Auch hier läßt sich wieder beobachten, wie die ‚Königin der Instrumente' sich erniedrigen mußte zur Dienerin gegenüber dem wechselnden Geschmack des Publikums. Das Geschlecht der Organisten aus der Zeit des Michael Prätorius bis in die Tage Johann Sebastian Bachs war ein königliches Geschlecht. Sein Herrschaftsgebiet war das Reich der Polyphonie. Das polyphone Spiel war die ureigenste Sprache, die angestammte Muttersprache der Orgel. Da kam die Verarmung durch die Monodie der Oper und die Homophonie des neuaufkommenden Mannheimer Symphoniestils, der rasch die Salons und Konzertsäle eroberte. Bald öffneten sich auch die Pforten der Gotteshäuser der musikalischen Neuheit. Die Königin mußte sich beugen. Ihr reiches, von den Ahnen ererbtes Gewand mußte sie ablegen, sich in den ärmlichen Flitter des Tagesgeschmacks kleiden lassen und in einer von der Mode diktierten, ihrem Wesen fremden Sprache reden. Nach der neuen homophonen Mundart richtete sich auch im Laufe der Zeit die Intonation. Die alte durchsichtige Klarheit in der polyphonen Ausdrucksweise ging verloren, und zwar ebenso dem Können des Organisten wie dem Tönen der Orgel....« Nach einigen kritischen Bemerkungen über die weniger vollkommen scheinende Ausgestaltung des Basses in dem »neuen« Werk schließt P. Böser: »Im ganzen jedoch erfüllt die Orgel vorzüglich ihre Hauptaufgabe, die Kompositionen der vor-Bachschen Zeit in der Weise zu Gehör zu bringen, wie sie von den Komponisten gedacht sind. Neben dieser wissenschaftlichen Aufgabe kann aber die Orgel auch sehr wohl der heutigen Musikpflege den großen praktischen Dienst leisten, daß unsere Orgelbauer und ihre Auftraggeber beim Anhören dieses idealen Orgelklanges sich besinnen auf den wahren Beruf der Königin der Instrumente. Ebenso könnten unsere Organisten und Orgelkomponisten an diesem hervorragenden Werke lernen, orgelmäßig zu spielen und orgelmäßig zu komponieren.«

Trotz aller Freundschaft mit dem »Alten« wahrhaft ein maßvolles Urteil! Wäre immer so gedacht und geredet und geschrieben worden, hätte sich manche Überspannung und Überspitzung des Kampfes vermeiden lassen. So aber wurde vielfach Einseitigkeit gegen Einseitigkeit gesetzt. Und dabei wurde übersehen, daß durch die romantische Orgel uns doch auch viele technische Fortschritte geschenkt

worden waren, die, einen richtigen Gebrauch durch den Spieler vorausgesetzt, der Orgel zum Segen gereichen konnten. Ein sachverständiger Beurteiler[7] nennt die vorhandenen Mängel jener Zeit »das Überschäumen einer aus Freude am Fortschritt zu hoch getriebenen Welle, deren Eindämmen genügt hätte. Es wird aber Umwälzung in das Gegenteil verlangt! Rückkehr zu einer Periode, die wir als barock bezeichnen, Entfernung der neuen Charakterstimmen und Charaktere. Die Geschmeidigkeit und Biegsamkeit des Klangkörpers soll ins Starre umgewandelt, die Schwellwirkung als eine Degenerationserscheinung entfernt werden. Man verlangt Unbestechlichkeit, strenge Objektivität, Sachlichkeit....«

Wo liegt nun der rettende Ausgleich zwischen den Gegensätzen? War es auf protestantischer Seite vor allem die Sorge um die Aufführbarkeit der Bachschen und vor-Bachschen polyphonen Literatur, die dort in höchster Pflege steht, so auf katholischer Seite mehr die Sorge um die Erhaltung eines wahrhaft kirchlichen Orgeltyps; denn wie schon die ganze Kirchenmusik seit dem 17. Jahrhundert, war vielfach auch der Orgelbau in Gefahr, mehr und mehr der »Säkularisierung« zu erliegen. Dem katholischen Orgelbauer bleibt manche Schwierigkeit erspart, wenn er sich immer wieder ausrichtet nach der Aufgabe, die einer katholischen Kirchenorgel gestellt ist. Schon seit 1903 sind diese Aufgaben klar bezeichnet im Motuproprio Pius' X.[8]: »... Die eigentliche Musik der Kirche ist zwar Vokalmusik; doch ist Orgelbegleitung erlaubt.... Der Gesang muß stets die Vorherrschaft haben. Daher sollen die Orgel und die andern Musikinstrumente den Gesang unterstützen, aber nicht unterdrücken.... Das Orgelspiel muß bei der Begleitung des Gesanges, den Präludien, Zwischenspielen usw. nicht nur die Natur dieses Instrumentes berücksichtigen, sondern auch alle die Eigenschaften wahrer Kirchenmusik an sich tragen, die Wir oben erwähnt haben.« Diese Eigenschaften aber sind: es muß heilige Kunst sein, nicht mit weltlichen Anklängen erfüllt; wahre Kunst, nicht irgend ein Dilettantismus; und allgemeine Kunst, die nicht nur einem bestimmten Bildungsgrad, nicht nur ausschließlich einer bestimmten Nationalität verständlich ist, sondern so weltweit, daß sie bei aller Eigenart von Angehörigen eines andern Volkes wenigstens ernstgenommen wird und kein begründetes Ärgernis erregt. Zusammenfassend: »Eine Kirchenkomposition ist um so mehr kirchlich und liturgisch, je mehr sie sich in ihrer Anlage, ihrem Geist und ihrer Stimmung dem gregorianischen Gesang nähert; umgekehrt ist sie um so weniger des Gotteshauses würdig, als sie sich von diesem Vorbild entfernt.«

Diese Forderungen an das Orgelspiel haben ihre Rückwirkung auf den Orgelbau. Gewiß soll der Orgelbauer möglichst auch im Technischen auf der Höhe seiner Zeit sein. Aber all dieses Wissen und Können muß eingebaut sein in das Wissen um die große Aufgabe und Bestimmung der Kirchenorgel. Der kirchliche Orgelbauer wäre auf falscher Fährte, wenn er bei jedem neuen Werk nur zeigen wollte, »was man heute kann«. Gewiß kann man heute viel. Aber

[7] Johannes Biehle, Bericht über die Tagung für Orgelbau 1928 in Berlin, Bärenreiter-Verlag, Kassel, S. 84. [8] Die Tonkunst im Heiligtum, S. 29–31.

auch der wahre Meister der Instrumentation zeigt sich nicht darin, daß er jedesmal das ganze Mahler-Straußsche Riesenorchester auffahren läßt, sondern in einer vernünftigen Sparsamkeit der Mittel, die genau dem angepaßt ist, was er sagen will. Ebenso muß der wahre Meister des Orgelbaus diese Kunst der Beschränkung zeigen können, die aus einem überlegenen Wissen um die Aufgabe des Instrumentes herauswächst. Dieses Wissen lernt er aber nirgends so gründlich und vielseitig als beim lebendigen Spieler.

Wir sagen: beim lebendigen Spieler. Denn die Arbeit eines kirchlichen Organisten ist nur zum allergeringsten Teil »literarisch« niedergelegt und erfaßbar. Das meiste bleibt einmalig, unaufgezeichnet, vergleichbar dem Werk des Predigers, der sich vielleicht lange auf eine Predigt vorbereitet, aber ihre Wirkung muß sie ausüben im Augenblick des Werdens und gleichzeitig des Vergehens, im Hauch des gesprochenen und verklingenden Wortes. Nur in seltenen Fällen wird eine Predigt nachträglich eine literarische Angelegenheit. Ähnlich ist es mit der Orgelimprovisation: »improvisieren« heißt ja nicht vorbereitungslos und planlos herumtasten, sondern es schließt eine wohlüberlegte Arbeit ein; aber im Entstehen schwindet sie wieder und hinterläßt, wie eine gute Predigt, ihre Spuren nur in der Seele des aufnahmebereiten Hörers. (Von Bruckners Orgelspiel besitzen wir heute so gut wie nichts mehr. Nur der überwältigende Eindruck auf die damaligen Hörer ist uns überliefert.) Aufgezeichnet und gedruckt werden ja meist nur Konzertwerke. Aus diesen aber wird sich der Orgelbauer schwerlich ein rechtes Bild machen über die Anforderungen an eine heutige katholische Kirchenorgel[9].

Es muß also der Orgelbauer in möglichst engem persönlichem Verkehr stehen mit dem Organisten, und zwar mit dem künstlerisch hochwertigen und mit dem bescheideneren, aber ernst wollenden. Von ihm erfährt er, was die Orgel für ein wirklich liturgisches Spiel braucht. Vieles weiß er ja schon längst: die katholische Orgel muß sich zur Begleitung des Volksgesanges eignen. Sie muß, soweit die Sänger noch nicht die nötige Freiheit im unbegleiteten Choralsingen haben, eine diskrete, unaufdringliche Choralbegleitung geben können. Sie muß brauchbar sein für Orgelmessen und -motetten, wo die Orgel in gewissem Sinne Orchestererfatz ist. Sie soll wenigstens für bestimmte Fälle mit andern Instrumenten im Klang verschmelzbar sein, da ja deren Mitwirkung, solange sie nur eine liturgisch dienende bleibt, durchaus nicht verboten ist. Und nicht zuletzt muß sie bei vielerlei Vor- und Nachspielen gelegentlich auch zu konzertartigen Leistungen fähig sein. Über all dieses Selbstverständliche hinaus kann aber nur ständige und lebendige Fühlung zwischen ausübendem Künstler und Orgelbauer jenes innige Zusammenwirken schaffen, das wirklich bis in die

[9] Auch nicht aus den meisten »Präludienbüchern« mit ihren teilweise recht ansprechenden, manchmal recht geistlosen, fast immer aber nicht liturgisch ausgerichteten Stücken. Eine Ausnahme unter den neueren machen Schotts »Praeludien«, die seit langem zum erstenmal wieder sämtliche Kirchentonarten behandeln und überhaupt bewußt für den liturgischen Gebrauch geschrieben sind.

kleinsten Kleinigkeiten alle Erfahrungen des praktischen Spielers wieder dem Bau künftiger Orgeln dienstbar macht.

Wie stark der neuerwachte liturgische Geist bereits auf den Orgelbau eingewirkt hat, ersehen wir nicht nur aus zahlreichen mustergültigen Dispositionen der letzten Jahre, sondern am meisten sinnenfällig durch die neue Stellung der Orgel im Kirchenraum. Gewiß hat die Orgel im Rücken des Volkes, an der Westwand der Kirche, auch ihre Vorteile, namentlich zur Führung des Volksgesanges. Hier sucht man durch Anbringung eines Rückpositivs (kleines Orgelwerk an der Brüstung der Orgelempore) diese Führung noch klarer und sicherer zu gestalten. Wo aber der Chor wieder seinen eigentlichen Platz im »Chor« der Kirche, in der Nähe des Altares, gefunden hat, da baut man auch vielfach die Orgel dorthin, wo ihre dienende Stellung gegenüber dem heiligen Opfer so sichtbar zum Ausdruck kommt. Und ist es nicht die ganze Orgel, die in der Nähe des Altares ihren Platz findet, so ist es doch wenigstens eine Chororgel, die bestimmt ist, Chorgebet oder Wechselgesänge der Schola zu begleiten.

Immer mehr also steht der katholische Orgelbau wieder im Dienste des liturgischen Gedankens. Fürchte niemand davon eine Verarmung. Der wahre Künstler wird immer wieder aus dem Reichtum und der Eigenart seines Volkstums schöpfen und zugleich als Künstler der Weltkirche durch Lernen von andern sich vor den ertötenden Wirkungen der Selbstabschließung bewahren.

Das gilt für den Spieler – die letzten Tagungen der Internationalen Gesellschaft für neue geistliche Musik haben das gerade in ihrem organistischen Teil positiv und negativ beleuchtet –, das gilt aber auch für den Orgelbauer. Ernst Flade hat darauf aufmerksam gemacht[10]. Er zeigt, wie jeder große Orgelbauer des Barock zunächst Repräsentant einer Landschaft, eines Volksstils ist, und gleichzeitig Vermittler benachbarter Kunst: Arp Schnitger, der schwerblütige Ostfriesländer, der Gestalter der norddeutschen Orgel, steht unverkennbar unter niederländischem Einfluß; Joachim Wagner und die bedeutenden Orgelbauer Schlesiens, Räder und Engler, weisen deutliche Anzeichen slawischen Einflusses auf; Casparini, Vater und Sohn, haben uns vieles aus dem italienischen Orgelbau nahegebracht. Beide Silbermann hätten ihre starke Eigenart nicht gefunden, wenn nicht aus der Verschmelzung deutschen und französischen Könnens. Und auch die großen Süddeutschen, Gabler und Riepp, scheinen durch das, was sie in Frankreich zugelernt, nicht verarmt, sondern bereichert. Früher oder später aber wird bei allen der fremde Einfluß von dem landschaftlichen aufgesogen. Flade meint: Man wird deshalb bei einer zukünftigen Gestaltung der Orgel einer Heimatkunst wohl das Wort reden dürfen. Das sei bei unserer so verschiedenen stammesgeschichtlichen Entwicklung vielleicht der einzige Gedanke, der für die Zukunft des Orgelbaues Aussicht auf Verwirklichung hat. Jedenfalls handelt es sich hier um einen wichtigen Faktor. Denn schließlich ist die Weltweite der Kirche, gerade in künstlerischen Dingen, nicht ein Auffangen

[10] Vortrag auf der ersten Orgeltagung zu Hamburg.

des Volk- und Eigenständigen unter irgend welche zentralistische Diktate, sondern eine einheitliche Führung all der naturhaften Gegebenheiten zu dem einen übernatürlichen Ziel. Jedes Volk soll und darf um seinen Reichtum wissen, um zu besitzen und zu verschenken; und es darf um seine Mängel wissen, um sich des Besitzes anderer zu freuen und sich beschenken zu lassen. Das gilt von dem »Nebeneinander« des Ortes und der Menschen, das gilt auch von dem »Nacheinander« der Zeit und der Überlieferung. Tradition soll ja nicht ein Weiterschleppen von erstarrten Dingen bedeuten, sondern ein Weitergeben lebendiger Werte in der Zeit an den lebendigen Menschen.

Umschau

Wer ist Christus?

Diese Frage »ist heute wie stets die entscheidende Frage in unserer Religion«. So schreibt vor kurzem in einem anregenden und lehrreichen Aufsatz der Berliner Kirchengeschichtler und Dogmenhistoriker Erich Seeberg[1]. Seitdem die Frage zum Problem geworden ist, ringen viele Menschen um eine sichere Antwort. In unsern Tagen will man außerhalb der überlieferungstreuen christlichen Kreise das von den »Vätern« gelehrte und überlieferte Jesusbild, das die Bibel als göttliche Urkunde zeichnet, nicht mehr gelten lassen. Aber »die historische Kritik hat in den letzten Jahrzehnten überall Zurückwendung zum Konservativen durchgemacht« (4). Man ist in »der Beurteilung des Urchristentums oft so konservativ geworden«, daß man an die »römisch-katholische Auffassung heranreicht«. Man denke an das, was protestantische Forscher über die Entstehung des Kirchenrechtes, über Petrus als den Grund der Kirche, über die Kirche als Anstalt und soziologische Gemeinschaft geschrieben haben. Aber man ist doch von dem überlieferten Christusbild auch heute noch weit entfernt. Allerdings sind es nach Seeberg weniger philosophische Erwägungen wie ehedem, als vielmehr geschichtliche Untersuchungen, die im Wege stehen (6).

Doch können wir auch in der Christusfrage eine entschiedene Annäherung an die überlieferte Auffassung feststellen. Die Christologie des 19. Jahrhunderts, welche dem »undogmatischen Christus« der Synoptiker den »dogmatischen Christus« Pauli gegenüberstellte, ist »ganz und gar aufzugeben« (15). Zwischen Jesus und Paulus liegt die hellenistische Gemeinde Antiochien und die judenchristliche von Jerusalem. Die Briefe des heiligen Paulus enthalten dogmatische Bestandteile, die sicher aus der Zeit vor Paulus stammen, so 1 Kor. 11, 23 ff. über die Eucharistie und 1 Kor. 15, 3 ff. über die Bekenntnisformel und die Lehre von der Auferstehung Christi (16 ff.). Die Auffassung des Urchristentums nach Paulus ist heute »wesentlich anders«, als man früher glaubte: nicht bloß Liebe, sondern auch Recht und Organisation (21 f.). Die Erscheinungen Christi, wie sie von den Synoptikern berichtet werden, sind auch nach Paulus die Legitimation der Apostel und die Begründung des Rechtes (22 f.). Paulus will gewiß das Geistige betonen und das Christentum aus dem Jüdischen befreien, aber er will Ordnung und Gehorsam gegenüber Christi Willen in Christi Liebe (24 f.).

Ist so die Fragestellung unserer »Großväter« – undogmatischer Christus der Synoptiker oder dogmatischer Christus Pauli?, oder die andere Form des gleichen Gedankens, wie ihn etwa A. Harnack vortrug, die Lehre vom »doppelten Evangelium«, dem Evangelium Christi von Gott, unserem Vater, und dem Evangelium über Christus, unsern Erlöser – abzulehnen (25 f.), so ist doch auch die Auffassung unserer »Väter« überwunden, welche das überlieferte Christusbild zwischen

[1] Wer ist Christus? Ein Vortrag von Erich Seeberg. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 183.) Tübingen 1937, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M 1.50.

Ostern und Pfingsten als Auswirkung der Erscheinungen Christi entstehen lassen wollten (26 ff.). Auch in dieser Auffassung beruhte nämlich «das Christentum als Christusreligion auf einer Illusion« (27).

Die Forderung, welche als Ergebnis der historisch-kritischen Untersuchungen erhoben werden muß, heißt: »zurück zu Jesus«, zum »Jesus der Geschichte«, der keinen Gegensatz bildet zum »Jesus des Glaubens« (29). Diesen Christus erkennen wir gleichmäßig in den Evangelien mit Einschluß des vierten und aus den Schriften des heiligen Paulus (29 f.). Da Johannes und Jesus, wie Seeberg meint, wahrscheinlich aus dem Gedankenkreise kommen, den Johannes der Täufer gepredigt hat (30), jedenfalls diesem sich harmonisch anschließen, bietet gerade das vierte Evangelium »die älteste Stimmung«. Die Lehre vom Logos bei Johannes, vom Kyrios bei Paulus, vom Menschensohn bei den Synoptikern stehen ganz auf einer Stufe: Jesus wurde sicher «von Anfang an, bereits durch sich selbst, als ein Wesen aufgefaßt, in dem Gott in einzigartiger Weise wirksam gewesen ist« (31). Ganz evident gehört Jesus in sein Evangelium, was einst Harnack bestritt (33).

An dieser Stelle enttäuscht Seeberg den Leser, wie es schon ein protestantischer Theologe bemerkt hat[2]. Man hätte erwartet, daß Seeberg seinem »Zurück zum historischen Christus« treu geblieben wäre und die Gründe untersuchte, welche einmal den geschichtlich überlieferten Christusglauben, die Überzeugung von der wahren Gottheit des historischen Christus, zum Christusproblem werden ließen. Statt dessen stellt Seeberg eine neue Erklärung auf, die sicher nicht weniger eine »Illusion« ist (39) als die andern, welche er zurückweist. Die »arisch-persische Lehre vom Menschensohn«, welche die Lehre vom himmlischen Menschen, vom Gottmenschen in sich schließt, ist nach Seeberg ein »Dogma«, das bereits Jesus selbst verkündigt hat. Dogma ist ihm »der auf eine geschichtliche Person bezogene Mythus«, wodurch »eine neue Stufe in der Religionsgeschichte« (35) geschaffen wird. Ob diese »dogmatische Form der Religion ... die letzte Stufe in der Religionsgeschichte ist« (36), wissen wir nicht. Man braucht nicht Prophet zu sein, um mit Bestimmtheit vorauszusagen, daß unsere Söhne und Enkel die Erklärung Seebergs ebenso als überwunden bezeichnen werden, wie er selbst die Auffassungen seiner Väter und Großväter als erledigt betrachtet.

Die Antwort auf die moderne Christusfrage sollte doch ausgehen von der Tatsache des Christusglaubens[3]. Es kann tatsächlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Glaube an die Gottheit des geschichtlichen Jesus Christus ein Erbe der christlichen Vorzeit ist[4], in Deutschland wie in allen andern Ländern, das nicht nur von den Katholiken, sondern auch von zahlreichen Protestanten und den Christen der Ostkirche, zusammen von weit mehr als einer halben Milliarde Menschen der Jetztzeit, auch heute noch bewahrt wird, ein Erbe, das in ununterbrochener Reihe sich geschichtlich verfolgen läßt bis zur Mitte des ersten Jahrhunderts.

Seeberg sieht doch wohl nicht ganz mit Recht das philosophische Denken für weniger »gefährlich« an als »die zähe Arbeit der Historie« (6). Die Bekämpfung des Christusglaubens ist nicht etwa die Frucht von historisch-kritischen Studien, sondern ein Postulat des Rationalismus, das, wie stets so auch heute noch, die Versuche einer geschichtlichen Bekämpfung beseelt. Seeberg geht darauf gar nicht ein, nimmt es vielmehr als eine selbstverständliche Gegebenheit hin, daß der übernatürliche Charakter, wie ihn der überlieferte Christusglaube bekannt hat, nicht mehr gelten könne. Und doch müßte man sich gerade hiermit auseinandersetzen. Die rationalistische Christusauffassung ist nämlich erwachsen aus einseitig naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung, von England, Holland und Frankreich in Deutschland eingedrungen. Darum konnte er das tiefere Ahnen und Sehnen der deutschen Seele nicht erfüllen mit seiner kalten, unbewiesenen Annahme, daß Gott aus Ehrfurcht vor

[2] Theologische Blätter 17 (1938) 139 f.

[3] Vgl. Ludwig Kösters S. J., Wer ist Jesus Christus? Das Ergebnis der wissenschaftlichen Erforschung des Christusproblems. (48 S.) Dülmen, Laumann, 3. u. 4. Aufl. 1938, M 0.20: Auszug aus dem größeren Christusbuch des Verfassers: Ludwig Kösters, Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie. 8° (354 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. M 5.–, geb. M 6.50.

[4] Vgl. diese Zeitschrift 132 (1937) 305 ff.

den ehernen Naturgesetzen darauf verzichten müsse, über diese Grenze hinweg persönlich die Menschen anzusprechen und ihnen seine Vaterliebe zu offenbaren. Als ob der allmächtige Gott, der die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, der Diener des Werkes seiner Hände werden könnte; als ob er seine Herrschaft abgeben müßte an Gesetze, die er selbst geschaffen. Von den Fortschritten der Naturwissenschaft und Technik berauscht, hielt der Rationalismus nur das für wirklich und wahr, was der Menschengeist begreift und beweist. Als ob der begrenzte Menschengeist jemals den unermeßlichen, unendlichen Gottesgeist erschöpfen könnte! Die Zeiten sind glücklicherweise vorüber, wo man dem Rationalismus darin zustimmte, daß der kleine Menschengeist das Maß aller Dinge wäre. Wir vermessen uns nicht, die Geheimnisse Gottes zu begreifen. Wir wissen doch, daß schon die geschaffene Natur voller Geheimnisse ist. Was ist Materie, Stoff, Kraft, Licht, Elektrizität, Leben? Das innerste Wesen bleibt uns unbekannt; aber darum leugnen wir diese Dinge und ihr Wirken nicht. Um wieviel mehr müssen die Geheimnisse des unendlichen Gottes, des Schöpfers aller Dinge, unser Begreifen übersteigen? Ein Gott, den wir vollkommen begreifen würden, wäre kein Gott; er wäre geringer als wir.

Ein Überblick über die verschiedenen liberal-theologischen Erklärungen des Christusproblems[5], die auch Seeberg zum großen Teile ablehnt, zeigt, wie diese nur eine Reihe vergeblicher Versuche sind, den überlieferten Christusglauben mit den Forderungen des Rationalismus in Einklang zu bringen. Einig sind diese Erklärungsversuche nur in der Leugnung des übernatürlichen Charakters Christi; im übrigen widersprechen sie sich, lösen sich gegenseitig ab und heben sich nicht selten auf. Sind einmal die philosophischen Bedenken behoben, wird man auf diese Notlösungen verzichten können und leichter vorurteilsfrei die urkundliche Selbstbezeugung Jesu in den Evangelien würdigen, zumal »die Zurückwendung zum Konservativen« (4) sich auch zeigt in der Wertung der urchristlichen Quellen (29 ff.). Die einzigartige Vollkommenheit des biblischen Jesusbildes allein schon bestätigt die Unmöglichkeit einer religionsgeschichtlichen Ableitung: es gibt in keiner Religionsform ein solches Heilandsbild. Die Gesamtheit aller Momente aber schafft die sichere Gewähr, daß kein Grund vorliegt, das Glaubenserbe unserer Väter in Zweifel zu ziehen.

Dann kann viel leichter, als es Seeberg möglich ist, die letzte Frage beantwortet werden, die er sich stellt: »Was ist unser Christus? Warum brauchen wir Christus in unserer Religion?« (40). Ist Christus wahrer Gott, dann ist das Christentum die einzig wahre, von Gott geoffenbarte Religion. Dann ist der Christen Hoffnung für Zeit und Ewigkeit auf Felsengrund gebaut. Wäre Christus nicht wahrer Gott, dann mag man im übrigen eine Hypothese aufstellen, welche man will: in jeder von ihnen wäre er nur ein Mensch, wie jeder andere, ein großer und überragender vielleicht, aber doch ein bloßer Mensch, wie wir alle, mit aller Begrenztheit, Einseitigkeit, Schwäche und Irrtumsfähigkeit, ein Mensch, auf den wir nicht unsere ganze Hoffnung für Zeit und Ewigkeit setzen könnten. Darum ist die Frage nach Christus die große »Entscheidungs«frage (51); darum findet im Bekenntnis zu Christus jede Toleranz ihre Grenze: ohne Christus kein Christentum (56 f.). Darum ist Christus »Wirklichkeit und Urbild«, das einzige unübertreffliche Vorbild für alle Christen. Christus mußte siegen über Mithras, über die Kaiser, denen man göttliche Ehren darbrachte, nicht weil »die Träume des Mythus in der einen geschichtlichen Person erfüllt« (38) wurden, sondern weil er der wesensgleiche Gottessohn ist.

Ludwig Köfters S. J.

[5] Vgl. etwa: Unser Christusglaube, S. 34 bis 46.

Pieter Bruegel

Es sind Jahrhunderte dahingegangen, bis man den »Bauernbruegel« – so genannt, weil er mit Vorliebe Szenen aus dem Bauernleben malte – in seinem innersten Wesen begriffen hatte. Dann freilich mußte man staunend gewahr werden, daß in diesem derben Bauernkittel einer der ganz großen Künstler stechte, die erste Plätze in der Kunstgeschichte beanspruchen. Einseitige Liebhaber der klassischen Kunst und der italienischen Renaissance mit ihrem Schönheitsideal konnten einer so sonderbaren Erscheinung, wie es die Bruegels ist, unmöglich gerecht werden; sie mußten sie,

von ihrem Standpunkt aus mit Recht, ablehnen, ja als widerwärtig empfinden. Aber es gibt eben auch andere Standpunkte.

Als Musterbeispiel, wie Bruegel selbst noch im vorigen Jahrhundert mißkannt wurde, mag uns die Äußerung Jakob Burckhardts in seinen kunstgeschichtlichen Vorträgen gelten: »Brueghel ist kein achtbarer Maler, weil er viel Besseres leisten konnte, als er in den weit meisten Fällen tat... Es sind Kirchweihen, rohe, wüste Tänze, Wirtshausszenen, Prügeleien, z. B. zwischen Pilgern und Bettlern. In malerischer Beziehung ist er meist gering, in den Kompositionen gleichgültig und zerfahren, in den Formen oft unerträglich roh, in den Farben zwar oft saftig und leuchtend, aber bunt und hart. In diesem allem steht er einer Anzahl besserer niederländischer Zeitgenossen weit nach.«

Hier setzt der äußerlich und innerlich gewichtige Bruegel-Band des Züricher Kunsthistorikers Gotthard Jedlicka ein[1]. Er ist nicht der erste, der Burckhardts Urteil siegreich schlägt, aber er ist der erste, der den Versuch unternimmt, »hinter dem unerschöpflichen Erzähler Bruegel den genialen Künstler zu zeigen«, ihn als »einen der ersten Problematiker der europäischen Kunst« zu erweisen. Das Buch fesselt von der ersten bis zur letzten Seite, erfordert freilich in manchen Teilen eine anstrengende Mitarbeit. Es ist geradezu ein Lehrbuch der Bildbetrachtung, denn mag es auch nur einen einzelnen Künstler durchröntgen, so gilt von ihm doch das Wort: ex uno disce omnes. Darum glaubten wir auch, ihm einen Raum widmen zu müssen, der den einer gewöhnlichen Besprechung weit überschreitet.

Der Verfasser prägt einmal den aphoristischen Satz über die Werke des Meisters: »Die Vielen haben sich immer daran vergnügt, die Wenigen sind immer darüber nachdenklich geworden.« Er selbst gehört zu den Nachdenklichen und Tiefbohrenden; sein Held hat ihn zu einem Bildanatomen und zu einem Meister der Analyse von bisher kaum bekannter Eindringlichkeit erzogen, aber auch zu einem Synthetiker, der die zahllosen kleinen und großen Gewinne zu einer Gesamtsumme addiert. Das bleibt bestehen, auch wenn man gegen manche seiner Beobachtungen und Erklärungen seine Vorbehalte anmelden möchte. Hat man früher das Wesentliche an diesem Maler nicht erkannt, daß nämlich seine Bilder nicht nur Bilder sind wie die Genrebilder der späteren Brouwer, Teniers, Ostade und vieler anderer, sondern Sinn-Bilder, so sucht der Verfasser gerade das Sinnbildhafte zu zeigen. Denn die Kunst Bruegels ist hintergründig, metaphysisch, nicht nur vita activa, sondern auch contemplativa, im Formalen darum ins Lapidare, Monumentale gesteigert, auch dort, wo er die Einzelheiten mit der Liebe des Miniaturisten malt. Makrokosmos und Mikrokosmos in einem. Darum muß auch der Vergleich mit Rubens schließlich doch auf eine Gegensätzlichkeit hinauslaufen.

Daß Bruegel in Italien gewesen ist, möchte man kaum glauben, wenn man es nicht sicher wüßte. Das Italienische ist für ihn keine Gefahr für seine germanische Seele geworden. Außer einigen landschaftlichen Motiven hat er nichts aus dem Süden als dauerndes Erbe bezogen. Ganz anders hatte Dürer italienisches Gut in sich aufgenommen, wenngleich auch er der Gefahr nicht unterlegen ist. Aber gerade die niederländische Kunst bietet uns eine Menge von Beispielen einer Akkordanz zwischen Süden und Norden und dementsprechend einer Erweichung des eigentlich Bodenständigen.

Welches ist nun das Hintergründige in den Bildern Bruegels, der Sinn der Erzählung hinter dem Erzählten? Es mag vorab bemerkt werden, daß das Erzählte selbst, das Gegenständliche, zumal in den früheren Bildern des Malers mit ihrer Häufung von Einzeldingen, noch mancherlei Rätsel aufgibt, die uns die bisherigen kulturgeschichtlichen Forschungen noch nicht lösen lassen. Aber darauf kommt es nicht an, wenn man das Ganze als Sinnbild im Auge behält.

Hier obliegt uns nun zu allererst, das Selbstbildnis des Meisters, eine Zeichnung, die als Titelbild in dem Buche erscheint, auf uns wirken zu lassen. Aus zeitgenössischen Quellen wissen wir sonst nichts über die innere Struktur dieser Maler-Psyche. Das Bildnis schafft aber einen vollgültigen Ersatz. Das ist nicht ein sanguinischer Opti-

[1] Pieter Bruegel. Der Mann in seiner Zeit. Von Gottfried Jedlicka. 4° (550 S.) mit 124 Abbildungen. Erlenbach, Zürich und Leipzig 1938, Eugen Rentsch. M 19.50; geb. M 22.-.

mist, der die Welt nur an ihrer Oberfläche betrachtet und sich daran vergnügt, diese scharfen Augen durchdringen den Schein, haften in der Tiefe und entdecken da Widersprüche, tragische Konflikte, Jammer und Elend, und so formt sich der Mund mit den umliegenden Zügen zu einem fast mürrisch, ja unheimlich anmutenden Ausdruck. Und dieses Unheimliche schleicht durch sein ganzes Werk; auch wo äußere Lustbarkeit zu herrschen scheint[2]. Im Grunde sind eigentlich alle Schöpfungen Bruegels großartige Totentanzbilder. Hinter seinem Selbstbildnis könnte statt des Kenners ebensogut, wie bei Böcklin, der fiedelnde Tod stehen. Es hätte für uns auch nicht das geringste Überraschende, wenn auf jedem seiner Bilder von irgend einer Ecke her der Sensenmann hereingrinste und seine Beute belauschte.

Vom Selbstbildnis aus erschließt sich uns ohne weiteres der tiefere Sinn des Affenbildes, das man wohl kaum mit dem Verfasser als »Scherzo« anzusehen hat. In diesen beiden gefesselten Affen, die tieftraurig vor einem sich ins Unendliche dehnenden Hintergrund kauern, erkennen wir vielmehr ein Stimmungsbild, durch das der Künstler sich von einem innern Druck zu befreien suchte. Auch bei Hieronymus Bosch, seinem Vorgänger und Anreger, spielt das Unheimliche eine wichtige Rolle. Während aber die verzwickten und verzwackten Teufelsfratzen des Bosch wohl seinen abergläubischen Zeitgenossen Schrecken einjagen mochten, uns aber nur noch als Ausgeburten einer tollen Phantasie anzusprechen vermögen, empfinden wir bei Bruegel doch immer noch das Hintergründige. So besonders bei Bildern wie »Der Sturz der gefallenen Engel«, »Die tolle Grete« und »Triumph des Todes«. Auffallend sind hier die dünngliedrigen und langgestreckten Figuren, für die der Verfasser das bezeichnende Wort »Insektenhaftigkeit« erfand. Die Verwandtschaft mit Bosch ist besonders deutlich. Aber Bosch wäre nie imstande gewesen, eine so konzentrierte Hexenfigur zu schaffen, wie es die tolle Grete ist. Er hätte sie mit mehr äußern, viel weniger wirksamen Mitteln gestaltet. Geistesgeschichtlich muß allerdings bedauert werden, daß solche damals beliebten Teufel- und Hexenmotive dem herrschenden Hexenwahn nicht nur nicht entgegentraten, sondern ihm neue Nahrung boten.

Im übrigen gehören diese Dinge Bruegels früherer Zeit an. Später bedurfte er keiner so handgreiflichen Mittel mehr, um die verkehrte Welt zu schildern und uns ins Bewußtsein zu hämmern.

Betrachten oder vielmehr durchleuchten wir mit unsern Augen Bruegels Bauernszenen. Hinter all dem scheinbar Vergnüglichen steht das Gespenst eines tragischen Schicksals und überschattet alles Geschehen. Es erscheint – bildlich gesprochen – im magischen luftleeren Raum. Damit ist diesen gedrungenen, marionettenhaften Figuren ein Element der Wirklichkeit entzogen und dafür der Schleier des Unheimlichen über sie gebreitet. Diese Kinder in den »Kinderspielen« sind gar keine Kinder, sondern altenlose verkleinerte Erwachsene, und ihren Spielen fehlt jedes frohe Lachen. Und in der »Bauernhochzeit« sitzt die Braut steif, verlegen und verlassen da. Eine richtige Lustigkeit kommt nicht auf, und die Unterhaltung zwischen Mönch und Edelmann in der Ecke geht über ein sehr ernstes Thema. Der Beschauer empfängt den Eindruck, daß sich über dieser Hochzeit schwere Gewitterwolken zusammenziehen, ein Eindruck, den die Physiognomien des Elternpaares zur Linken der Braut[3] noch verstärken.

Nach allem dem wird niemand erwarten, daß Bruegel der Mann war, um aus innerem Antrieb Kultbilder zu schaffen. Dafür war er viel zu subjektiv. Auch wo er an religiöse Stoffe herangeht, bleibt er seiner Grundauffassung von der verkehrten Welt treu. Die »Kreuztragung« ist hierfür wohl das bezeichnendste Beispiel. In diesem Menschengewimmel, das zum Hauptvorgang vielfach beziehungslos erscheint, in dem der kreuztragende Herr vom Beschauer erst gesucht werden muß,

[2] Es ist mir nicht recht erfindlich, wie man das ausdruckgesättigte Gesicht des »Kenners« auf dem Selbstbildnis mit dem nichtssagenden Scharlatan bei Bosch vergleichen kann, wie es Tolnai tut und der Verfasser zustimmend vermerkt, oder, daß von ihm ein geradezu quälender Eindruck ausgehen soll (S. 280). Ich glaube vielmehr, daß dem Meister selten ein solcher psychologischer »Treffer« geglückt ist.

[3] Der alte Mann auf dem Lehnsessel ist sicher nicht der Bräutigam, wie der Verfasser meint, sondern der Brautvater.

erkennen wir die neue anthropozentrische Zeit im Gegensatz zur theozentrischen des Mittelalters. Nur die Gruppe der Mutter Gottes mit dem hl. Johannes weist zeitlich nach rückwärts und wirkt wie eine Kopie eines mittelalterlichen Bildes, ganz unbruegelisch.

Die Entwicklung geht bei Bruegel von der Vielheit zur Einheit, von der Masse zum einzelnen, von einer gewissen Zerteiltheit von Landschaft und Mensch zur psychischen Einheit, die der Verfasser einmal mißverständlich pantheistisch nennt, vom Typus zur Besonderung. Die »Bußpredigt des heiligen Johannes« enthält noch viele Figuren, die aber bereits enger aneinander gebunden sind als früher. An physiognomischem und psychischem Gehalt ist dieses Bild schier unausschöpflich und weist in gerader Linie auf Rembrandts Hundertguldenblatt.

Die Krone seiner Schöpfungen ist »Das Gleichnis von den Blinden«. Auch Bosch hatte das Thema bereits behandelt. Aber man braucht die beiden Bilder nur zu vergleichen, um den wesenhaften Unterschied sofort gewahr zu werden. Bei Bosch ist die Darstellung anekdotenhaft, unvertieft, die Landschaft steht für sich und geht in keiner Weise in die Stimmung des Ganzen ein, bei Bruegel ist auch die Landschaft Trägerin einer unheimlichen Tragik, die sich in den Gesichtern erschütternd malt. Keine Wirklichkeit hätte an die grandiose Vision dieses gewaltigen Künstlers heranreichen können. Keines seiner Bilder ist für die Überzeugung, daß die Menschheit für Bruegel vor allem in den Erniedrigten und Beleidigten in Erscheinung tritt, wie der Verfasser einmal treffend bemerkt, schlußkräftiger.

Noch wäre Vieles zu sagen über die Landschaftsgestaltung des Meisters – die fast modern anmutende »Meerlandschaft« ist mit einem geradezu wild gewordenen Pinsel hingefegt –, über seine konzertierenden Lokalfarben, über seine groß empfundene Form, kurz gerade über die Dinge, die das Hauptverdienst des Buches ausmachen[4]. Aber mit wenigen knappen Sätzen läßt sich das nicht hinreichend deutlich machen – und die Schriftleitung winkt bereits ungeduldig und drängt zum Schluß. So seien nur noch zur religiösen Frage, die der Verfasser mit anerkennenswertem Takt behandelt, in der er sich aber offenbar etwas unsicher fühlt, einige Anmerkungen gemacht.

Bruegel war in das Jahrhundert der Reformation hineingeboren. Etwa vierzigjährig ist er 1569 gestorben. Wie stand er zur Reformation, die sich in den Niederlanden vor allem nach der Lehre Calvins ausrichtete? Es steht fest, daß er wenigstens äußerlich katholisch geblieben ist und katholisch begraben wurde. Sein schöpferisches Werk bietet keine Handhabe zur Annahme, daß er je seinen ursprünglichen Glauben verlassen habe. Eine Abwendung von der mittelalterlichen Welt, eine Art von Säkularisierung ist freilich unverkennbar, ein Entwicklungsprozeß übrigens, der sich auch im katholischen Raum abspielte. Deshalb geht es nicht an, ihn als »protestantischen Künstler« (S. 152) oder als »letzten Katholiken und ersten Protestanten unter den niederländischen Malern« (S. 449) zu bezeichnen.

Widersprechen muß ich dem Verfasser auch in seinen Ausführungen über Dürers Weltanschauung. Dürer, der die Schäden in der konkreten alten Kirche sehr wohl kannte und verabscheute, erwartete von Luther eine Re=Formation, nicht aber eine Neu=Formation. Er begrüßte darum dessen Auftreten. Später aber, als er enttäuscht die Wirkungen und die auch vom Verfasser betonte Bilderfeindlichkeit der neuen Lehre erkennen mußte, zog er sich mit seinem engsten Freund Pirkheimer zurück und ist dem alten Glauben treu geblieben, was übrigens auch protestantische Dürerbiographen wie Eye und später, entgegen seiner früheren Auffassung, auch Thausing[5] zugeben mußten.

Der Verfasser ist nun der sonderbaren Auffassung, daß die Katholiken Leugner der Willensfreiheit seien, und stellt sie als solche neben die Calvinisten (S. 140). Es ist ihm entgangen, daß gerade für den Katholiken die Willensfreiheit eine Grundbedingung seiner Weltanschauung ist, und daß erst Luther dem liberum arbitrium das servum arbitrium entgegenstellte und

[4] Es sei hier nachdrücklich auf das von Gustav Glück bei Schott in Wien herausgegebene Tafelwerk mit 43 farbigen Bruegelbildern verwiesen (M 35.–) oder auf das kleinere «Bruegelbuch» mit 39 farbigen und 16 einfarbigen Bildern. (Ebd. M 6.50).

[5] Wiener Kunstbriefe. Leipzig 1884, S. 102.

die Alleinursächlichkeit Gottes lehrte. Wenn er darum die Apostelteltafeln Dürers ein »unmittelbares Ergebnis der deutschen Reformation« nennt (S. 395) und zwei Seiten später schreibt: »Werke wie die Apostelteltafeln sind nur dort möglich, wo die Freiheit des Willens bejaht wird, wo der Mensch die Verantwortung für dieses Leben selbst zu tragen hat, und wo er, aus dem Gefühl seiner Kraft heraus, freudig gewillt ist, sie auch zu übernehmen«, und damit einen durch und durch katholischen, aber keineswegs lutherischen Gedanken ausspricht, so verstrickt er sich in sein eigenes Netz. Das wollen wir dem Nichtkatholiken und Nichttheologen zwar gerne verzeihen, aber der Katholik und Theologe darf es nicht unvermerkt lassen[6].

Josef Kreitmaier S. J.

[6] Die Bezeichnung Manierismus für die Übergangskunst von der Renaissance zum Barock, die der Verfasser von andern übernommen hat, scheint mir wenig glücklich. Manierismus heißt doch eigentlich Handfertigkeit, während die »Zwiespältigkeit und Entfremdung«, die den Manierismus kennzeichnen soll, etwas Geistiges ist, die Suche nach neuer Form. Zu S. 404: Die Kopfbedeckung ist eine Mitra, nicht eine Tiara. Zu S. 406 ff.: Im Galgenbild steht ein Kreuz, nicht ein Kruzifix, das, dem Wortsinn entsprechend, den angenagelten Heiland zur Voraussetzung hat. Zu S. 136: Daß Bruegel »nicht mehr Gotiker, sondern Humanist« war, ist nur richtig, wenn man das Wort Humanist nicht im sonst üblichen Sinne nimmt. S. 56 würde man wohl besser von einem schwerblütigen als von einem schwerfälligen Temperament sprechen. – Bei den Abbildungen wären die wichtigsten »bibliographischen« Angaben (Entstehungsjahr, Fundort, Format und Technik) sehr erwünscht gewesen.

Erdachte Briefe – oder Dichter und Historiker[1]

Es gehört wohl zum Los des Historikers – sofern er nicht ganz in die Facharbeit versunken ist –, daß ihn zuweilen der Wunsch oder die Versuchung ankommt, Dichter zu sein. Beileibe nicht, nur da, wo ihm die Tatsachen ausgehen, mit Dichtung zu beginnen, sondern um den mühsam wieder hergestellten Ablauf hingedehnten Geschehens in den lebendigen Augenblick eines dramatischen Vorgangs zusammenzupressen, gewissermaßen seinen Sinngehalt als funkelnden Wein in schöner Schale darzubieten. Der echte Historiker lebt immer in Nachbarschaft zum Dramatiker, und oft meint der Geschichtsmann, er auf seinem Felde könne den Nachbarn packen und Vorwürfe ohne Zahl aufweisen. Wobei er nur ein wenig den Argwohn hat, der Dichter möchte ihm am Ende die Stoffe verpfuschen, indem er nicht die Ehrfurcht aufbringe, auf die der Historiker nie verzichten kann, die Ehrfurcht vor der Wahrheit.

Warum aber sollte der Dichter nicht anstatt des dramatischen Bildes den erdachten Brief wählen? Das könnte ja ein noch reizvolleres Spiel werden: Von selbstgewählter Stelle aus (wohlgemerkt: gewählt auch unter Aufsicht historischer Erkenntnis!) ließe der Dichter uns durch die Briefe irgendwelcher Zeitgenossen überraschend einen Blick auf die Ereignisse tun. Der erdachte Brief wäre wie ein Fenster, das der Dichter öffnet, und unten zieht der Zug der Gestalten, und der Hintergrund wogt von Bedeutsamkeiten. Und das ganze bliebe Andeutung, ein stummer Wink, vielsagend und unverbindlich, wie man es liebt. – Und nichts würde dem echten Dichter verbieten, gleich durch eine Reihe »erdachter« Briefe auch die großen Ideen der Menschheitsgeschichte auf ihrem Schicksalsgang zu beleuchten, sozusagen durch plötzliche »Blitzlichter« zu »stellen«. Nur brauchte dann dieser Briefschreiber neben wahrer Dichtergabe und enger Fühlung mit dem Geist der Geschichte auch noch die Fähigkeit tiefer Weltanschauung. Ohne Zweifel nicht geringe Anforderungen für einen Einzelnen.

Ernst Wilhelm Eschmann hat sich in seinen »Erdachten Briefen« unausgesprochen ein hohes Ziel gesteckt. Unauffällig, wie eben solche Briefe sich geben, inmitten von viel Ironie und feiner Laune, wie sie einem geistreichen Mann beim Anblick der Menschengeschichte kommen, will er uns einen Eindruck von dem Gang und Wandel der Menschheit in ihrem ewigen Streben, näherhin vom Christentum vermitteln. Aber natürlich ist alles doch von einer Absicht gelenkt, von einer Auffassung des Christentums und dem Sinn der Geistesgeschichte überhaupt, der sich um so deutlicher ausspricht, je mehr die Briefe sich der Gegenwart nähern. Es ist etwa die Endstation

[1] Ernst Wilh. Eschmann, Erdachte Briefe. (153 S.) Jena 1938, Eugen Diederichs Verlag.

eines gewissen liberalen Protestantismus, der durch die Enttäuschungen, die die letzten Jahrhunderte geistigen Lebens brachten, so ungefähr bei der edlen Menschlichkeit Goethes angekommen ist (Goethes Gestalt taucht auf im Briefe Eduard Koeppens an Rebekka Claudius in Wandsbek), wobei nur das Menschsein etwas mehr aus dem idealistischen Bereich in den dumpfen, aber fruchtbaren Boden des Volkstums versenkt, das Ganze aber den pantheistischen Gründen und Abgründen überantwortet wird.

Von den Briefen gehen drei dem Christentum voraus: Tiglet, Bankangestellter in Babylon, an Asarhaddon, Gutsbesitzer in Schurupak; Heraklit an Parmenides; Anytus an Lykon. Auf Christus weist der Brief des Landpflegers von Judäa an seinen Bruder Quintus Pilatus in Rom. Vom frühen Christentum sprechen zwei Briefe: die hinreißende mystische Kraft des neuen Glaubens wird sichtbar im Martyrer Genesius, neben aber steht das verschwommene Mischchristentum des Synesios von Kyrene (ohne daß von der Entwicklung des Bischofs zum treuen Christentum hin ein Wort gesagt wird). Vom ganzen christlichen Mittelalter weiß nur der Brief des Bernhard Gui, Inquisitor in Carcassonne, an seinen Amtsgenossen in Toulouse zu berichten. Das ist wenig, und das Wenige ist höchst einseitig und ungerecht. Sehr fein wirkt Filippo Neri, wenn er an den weltmüden Dichter Torquato Tasso schreibt. Grotesk und erschütternd groß ist das Schreiben des Marquis von S. an seinen Zellengenossen in der Französischen Revolution. Des weiteren und unter andern schreiben noch ein Student an Sören Kierkegaard, der General der Artillerie von Plessow an Professor Friedrich Nietzsche, Sils-Maria, Graubünden, ein Professor der Theologie im Ruhestand an seinen früheren Schüler. Die 26 Briefe bieten ein buntes Bild und doch eine Idee.

Eschmann hat ohne Zweifel hohe dichterische Gaben. In der Geistesgeschichte hat er sich umgetan, wenn er da auch in Vorurteilen stecken blieb. Als Deuter der religiösen Geistesgeschichte ist er nicht ohne Geist, aber voll letzter Unzulänglichkeit.

Wir wollen hier nicht über den Wahrheitsgehalt des Christentums und der katholischen Kirche mit ihm rechten. Es nähme sich gegenüber dem leichten Spiel sogar pedantisch aus. Aber im Namen der Geschichte, aus der Ehrfurcht, die sie auferlegt, muß doch ein Einspruch gegen das Buch erhoben werden. Wie schade, daß die innere Haltung es dem Dichter verwehrte, ganz andere und ungleich bedeutsamere Szenen in erdachten fünf Briefen sichtbar zu machen. (Vielleicht hätte er auch gut daran getan, zuerst die wirklich historisch überlieferten Briefe christlicher Zeiten ernstlich durchzugehen; da hätte er wohl von dem heiligen Geist der christlichen Geschichte einen Hauch verspürt!) Aber bedenklicher scheint uns, daß überhaupt eine lebendige Beziehung zur Geschichte fehlt. Und da steht das Buch nicht für sich, sondern ist ein Zeichen der Zeit. Es ist wohl wahr, daß die stärksten Kräfte unserer Stunde nach einer neuen und tieferen Begegnung mit der Geschichte rufen. Da könnte sich Höchstes ereignen. Aber es gibt da auch Irrwege, und man weiß, daß sie nicht nur in der Ferne drohen. Unser Schreiber – und manche mit ihm – müßte sich erinnern, daß ein geistvolles Spiel noch kein fruchtbares Verhältnis zur Geschichte ist, weder zur Volks- noch zur Geistesgeschichte. Und sich dem lebenschaffenden Volkstum von heute verbinden wollen, nachdem man das Erbe der Vergangenheit leichten Herzens vertan hat, ist wenig glückverheißend. Man hat in letzten Zeiten scharfe Worte gefunden gegen einen Historizismus, der – empfindungsreich und gedankenarm – auf dem Strom des Gewordenen ziellos umhertreibt, der alles zu verstehen meint und nichts ernst nimmt. Denn mit ihm baut man weder Gegenwart noch Zukunft. Aber kommt man nicht notwendig zu solch unmächtigem Skeptizismus, wenn man sich den Weg zur eigenen Geschichte verlegt hat? Wie kann ich an den Sinn des Heute und Morgen glauben, wenn ich dem Sinn aller Wege von gestern und einst und von Anbeginn mit Unglauben gegenüberstehe? Dann bleibt der dunkle Drang, sich den Kräften der Gegenwart schicksalhaft hingeben zu müssen, nur ein dürftiger Ersatz.

Ernst Böminghaus S.J.

Besprechungen

Philosophie

Möglichkeit und Wirklichkeit. Von Nikolai Hartmann (XVIII u. 481 S.) Berlin 1938, W. de Gruyter & Co., M 12.–

In diesem Werk kommt die Linie der Philosophie Hartmanns zu einem gewissen Abschluß. Die »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921) erfüllen sich, da hier systematisch die Erkenntnis als Seinsvorgang begriffen wird (359 ff.). Die implizite Metaphysik der »Ethik« (1925) erscheint ausgeführt, da die dort umrissene »Freiheit der Notwendigkeit« auf Grund einer »geschichteten Welt« jetzt als geschlossene Form entwickelt wird: im Ganzen der Einheit von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit (193 ff.) und des Zueinander der vier Sphären des realen Seins, idealen Seins, des Logischen und der Erkenntnis (422 ff.). Das »Problem des geistigen Seins« (1932) formuliert sich in sein Schärfstes: da die nunmehr entwickelte Philosophie der Transzendentalien Wahr-Gut-Schön (259 ff.) den Menschen inmitten eines in sich geschlossenen (151), aber nicht durchschaubaren und auch nicht rational einheitlichen (420 ff.) »seienden Werden« zeigt unter dem Gesetz des »ontischen Radikalismus« (151) einer »absoluten Entschiedenheit« (132). Die »Grundlegung der Ontologie« (1935) endlich rundet sich in das Entscheidende: da auf dem Weg des geschlossenen Eins von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit aller Dualismus von Werden und Sein aufhört, in die Einheit eines absolut Endlichen: »Unerschütterlichkeit des Flüchtigen ..., Erhaltung des Unaufhaltbaren, ... Unverrückbarkeit des unablässig Abrückenden ..., Überzeitlichkeit des Zeitlichen« (133). Auf der einen Seite ist damit methodisch die Linie der klassischen Ontologie seit Platon vollständig wiederaufgenommen. Auf der andern Seite ist aber inhaltlich eben diese Linie so grundsätzlich verlassen und bekämpft wie selten (133 420 usw.). Hat Heidegger das neue Pathos einer in sich absoluten Endlichkeit von der Anthropologie her grundgelegt, so gibt ihm Hartmann die zugeordnete Ontologie. An Stelle Gottes als des ens necessarium tritt das notwendig Reale, und ihm gegenüber ist Gott eher »das absolut zufällige Wesen« (94). An Stelle jenes »Radikalismus«, der von der Majestät des Göttlichen Willens sich herleitet, entspringt der »Radikalismus absoluter Entschiedenheit« (132) der »Seinsweise dieser im ewigen Fluß befindlichen Welt« (111). Aber ebenso wird das verdeckte Theologumenon dieser Philosophie offenbar: der Kalvinismus der Bewährung des Schicksals im irdischen Auftrag, nur mit der eigentümlichen Verdunkelung der Konturen, wie sie russischer Atmosphäre eigen ist.

E. Przywara S. J.

Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. Von Carl Feckes. 8° (192 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 3.30; geb. M 4.50

In einer Zeit, wo ein systematisch durchgebautes System der Philosophie kaum mehr zustande kommt, und doch zugleich das Bedürfnis nach philosophischer Vertiefung sehr rege ist, wird man ein Buch begrüßen, das einen auch dem Nichtfachmann verständlichen Durchblick durch das harmonisch geschlossene Weltbild des Aquinaten vermittelt. Im Universum sind eine ganze Reihe von wesenhaft verschiedenen Stufen übereinandergestaffelt; besonders tiefe Abgründe liegen zwischen Gott und allem Geschöpflichen, zwischen dem Geist und allem bloß Stofflichen. Trotzdem macht eine im Letzten einheitliche Struktur alles von innen heraus licht; denn alle Dinge sind Abbilder Gottes, weshalb sie nicht nur ihm, sondern auch untereinander ähnlich sind. Das durchgehende Baugesetz enthüllt sich in erster Linie von dem allumfassenden Sein, seiner Analogie und der Akt-Potenz-Spannung her. – Die Darstellung selbst will möglichst Thomas allein das Wort geben, so daß das Ganze zu einem reichen Gewebe gut ausgewählter und treffend angeordneter Texte wird, während die eigene Zutat von Feckes sich auf die notwendigsten verbindenden und verdeutlichenden Bemerkungen beschränkt. So wird das Buch zu dem, was es sein soll, zu einer Vorarbeit für das Neudenken unseres philosophischen Weltbildes aus Thomas heraus. Hier liegt freilich auch das Problematische eines solchen Versuches. Denn erst im Zuge eines wirklichen Neu-denkens wird sich der tiefe Sinn der vorgelegten Texte erschließen; sonst bleiben sie immer bis zu einem ge-

wissen Grad erstarrte Formeln, deren Gehalt leicht verharmlost wird.

J. B. Lotz S. J.

Ästhetik. Kritische Philosophie des Stils. Von Albert Görland. 8° (601 S.) Hamburg 1937, Friedr. Prieß. M 7.50.

Görland gehört mit Nikolai Hartmann und Eugen Herrigel zu den letzten Erben der Marburger Schule. Aber während in Nikolai Hartmann die Cohensche Philosophie des unendlichen Progreß der idealen Methode sich metaphysiziert hat in eine Ontologie der letzten Aporien, und in Eugen Herrigel der Weg von Cohen zu Lask weiter beschritten ward in eine Metaphysik der letzten idealen Formen, ist Görland der echte Erbe des ursprünglich kritischen Pathos: die Strenge der Cohenschen »reinen Methode« und das fast Schillersche Pathos des Natorpschen unendlichen Progreß. So verstehen sich die ersten 259 Seiten des Werkes: scharfe Abrechnung mit allen Bekämpfern und Umgestaltern der Marburger Schule, vor allem mit Scheler, Nikolai Hartmann, Litt. Erst dann beginnt das eigentliche Thema, aber nicht als Ästhetik im üblichen Sinn, sondern als philosophische »Disziplin des Stils« (11). Doch auch so ist es vielmehr in der Grundrichtung der weitere Ausbau der »Religionsphilosophie« Görlands (Berlin 1922). War deren Grundbegriff »Die Nähe Gottes ist der Ferne Gottes immanent« (ebd. 141) und entsprechend das Prinzip einer »polaren Transzendenz«, in der Gott und Ich sich binden (»Gott-Ich, Ich-Gott«: 165), so anthropologisiert sich dies noch stärker hier in die Polarität zwischen den »ästhetischen Grundbegriffen des homo humanus und des homo daimonios« (283), der erste, dem Typus Parmenides entsprechend, als »zyklische Vollkommenheit seiner Lebens- und Welt-Form«, der zweite, Heraklit entsprechend, als »Vollendung einer unendlichen Reihe von Offenbarungen eines unaussagbar Geistigen« (285 288). Schöpfer und Geschöpf sind nur »korrelative Momente ... in der Stileinheit des homo daimonios« (580). Schleiermacher und Solger binden sich in dieser Polarität zwischen homo humanus und homo daimonios, aber mit dem letzten Primat der »Solgerschen Welt des dämonischen Stils« (583). Ihnen gegenüber aber bleibt die Cohensche Grundidee: der »strenge, bilderlose Monotheismus« als »Dienst an den ewigen Ideen der Gerechtigkeit und an dem messianischen Weltgeschehen eines ewigen Friedens«, wie er die Einheit der »jüdischen Propheten« und Meister Eckharts ist (421), – im Gegensatz gegen Mythus und Kultus, auch und gerade in Christus und dem Corpus Christi mysticum (420 ff.). So resultiert »das Ewige und das Jetzige« als »Eins und Dasselbe«: das »leere Nichts als das Augenblickerlebnis der Ironie« (597), aber »die Vergänglichkeit jedes Ideals« als »Kunstgriff des Dämonischen, der ewigen Idee die immer endliche, aber ins Unendliche sich vollendende Offenbarung zu gewähren« (599 Schluß). Görland öffnet damit in der Tat das Letzte der Marburger Schule, auch und wie es in seinem Gegner Nikolai Hartmann lebt: indem der unendliche Gott zum reinen Grenzbegriff des unendlichen Progreß ward, erhält das »leere Nichts« (im »homo daimonios« Görlands oder in der radikalen Aporetik Hartmanns) zuletzt das Attribut der Göttlichkeit, weil dieser unendliche Progreß eben nichts ist als eine Abfolge von »Augenblickserlebnissen«, von denen das eine kommt, indem das andere geht. Es entsteht so, in unheimlicher Folgerichtigkeit, das Gegenbild zum eigentlichen Geheimnis des Christentums: das »leere Nichts als Gott« gegen »Gott, der Sich zu Nichts machte« (Phil. 2, 7).

E. Przywara S. J.

Metaphysik der Biologie von heute. Von Aloys Wenzl. In Litts Sammlung »Wissenschaft und Zeitgeist«. (58 S.) Leipzig 1938, F. Meiner. Kart. M 1.80

Ein anspruchsvoller Titel, mag man angesichts des kleinen Heftes denken; aber man kann ihn auch bescheiden finden, da es sich ja um die Biologie »von heute« handelt. Tatsächlich liegt über der Arbeit die behutsame Bescheidenheit des rechten Metaphysikers. Es handelt sich wirklich um die Biologie von heute, d. h. um den Stand der Diskussion über die alten Fragen nach den letzten Veröffentlichungen von Dürken, Bertalanffy, Bleuler usw. Er beschränkt sich auf die wesentlichen Punkte: Lebensprinzip und Entwicklung, aber daran hängt ja auch alles. In der Darbietung und Beweisführung wird ein sehr reiches Material verarbeitet, zum Zusammenklingen gebracht. Gegensätzliche Ansichten erscheinen als leicht versöhnbar. So wird Dürkens Kampf gegen die Entelechielehre von Driesch als gegenstandslos hingestellt, aber

der vorsichtige Driesch muß sich auch eine Umbildung seiner Entelechie gefallen lassen. Sie erhält durchaus den Charakter einer eigentlichen Seele, einer aristotelischen Form, während für das Kleinplasma der Begriff des Stoffes als Potenz verwandt wird. Allerdings kann dieser Stoff keineswegs indifferent genannt werden, und seine Gefügigkeit nimmt dauernd ab. Man erkennt leicht, daß Dürkensche Gedankengänge mit Driesch und schließlich auch mit den Begriffen der Scholastik in Einklang gebracht werden. Was einen etwas beunruhigen kann, ist die Feststellung, daß die Anknüpfung an den Biologen Dürken dort geschieht, wo dessen Ausführungen sich in den unkontrollierbaren Spekulationen über das Artplasma verlieren (vgl. diese Zeitschrift Bd. 133 S. 56). Der Vorteil ist unverkennbar: Dort, wo es konkret hergeht, bei Vererbungstatsachen, Rassenbildung, Mutation, Degenerationen, bleibt man im Rahmen mechanischer Bewirkung, das ficht die Entelechie nicht an. Diese ist eine Angelegenheit der Art, wobei man Art nicht zu eng fassen darf. Von hier aus wird auch das Entwicklungsproblem behandelt, wobei auch die auf Plato und Augustinus hinweisende Auffassung als verhandlungsfähig auftritt, daß die in einer Artentelechie niedergelegten Ideen zur gegebenen Zeit durch mechanische Beeinflussung ausgelöst zur Verwirklichung kommen. Dem auf theologisches Denken eingestellten Leser wird weder dieser Gedanke noch der weitere von einer übergeordneten Entelechie der Entelechien, wie sie die Harmonie der Welt, die Tatsachen der Symbiose und fremddienlichen Zweckmäßigkeit zu fordern scheinen, eine sonderliche Überraschung bedeuten.

Wohl aber mag mancher Leser stutzen, wenn die Schwierigkeit der Frage, wie Leib und Seele, die doch Gegensätze darstellen, trotzdem so innig verbunden mit- und aufeinander wirken können, zu der Lösung führt: Aller Stoff ist irgendwie beseelt, und im Anschluß daran die Urzeugung als nicht ohne weiteres abzulehnen erscheint. Dabei sind die Beobachtungen an den unsichtbaren Viruskörperchen, die bis zur Molekülgröße hinabgehen und doch als vermehrungsfähige Elementarkörperchen der lebenden Substanz angesprochen werden, nicht einmal erwähnt. Natürlich wird auf die Möglichkeit hingewiesen, wie von der Hirsenbergschen Unsicherheitsrelation aus eine Verbindung zwischen Physik und Biologie sich anbahne, und auch der Panbiologismus kurz gewertet. Ich halte es für richtig, daß der Metaphysiker des Lebens sich mit einem neutralen Hinweis auf dieses mikrophysikalische Gebiet begnügt. Wir wissen ja recht wenig von unserer Seele, aber gewiß gar nichts von einer Beeinflussung atomarer oder gar subatomarer Vorgänge. Und es gibt doch zu denken, daß die Billionen Lichtschwingungen in unserem Sehapparat, die Konzentration der Wasserstoffionen in unserem Geschmacksapparat in »einfache« Sinnesempfindungen transponiert werden, um seelenmäßig zu werden. Damit scheint mir die Beseeltheit der Atome ziemlich erledigt. Es bleibt doch wohl ein gesunder Grundsatz, daß man höhere Fähigkeiten nicht voraussetzt, wo niedere ausreichen.

Der Verfasser hat die Frage nach der Natur und Stellung des Menschen und die weitere nach dem Wirken Gottes in der Natur nicht besprochen. Abstrahentium non est mendacium. Der aufmerksame Leser bemerkt, daß diese Abstractio durchaus in einem positiven Sinne sich auswirkt. F. Hefelhaus S. J.

Zu einigen Problemen der Eucharistielehre. Von Franz Unterkircher. gr. 8° (100 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia Verlag. Kart. M 2.-

Die Hauptbedeutung des Werkchens liegt darin, daß der Versuch unternommen wird, einige aus der kirchlichen Lehre vom Altarssakrament sich ergebende Fragen auf Grund der modernsten Physik zu behandeln. Daß manche Spekulationen der mittelalterlichen Scholastik, die sich auf eine noch sehr unvollkommene Naturerkenntnis stützten, nicht mehr befriedigen können, steht außer Zweifel. Daß weiterhin die dogmatische Festlegung der Glaubenslehre keine Verpflichtung bedeutet, an den physikalischen Theorien des 13. Jahrhunderts festzuhalten, steht gleichfalls außer Frage (vgl. diese Ztschr. 132 [1937] S. 220 ff.). Auf jeden Fall ist es ein Nebenerfolg der Arbeit, eine eventuelle derartige Auffassung widerlegt zu haben.

Das bedeutendste der behandelten Probleme ist das Substanzproblem und die aus der neuen Anschauung sich ergebenden Folgerungen für die Auffassung der Transsubstantiation. Der Verfasser legt versuchs-

weise Lösungen vor, die sich vor allem auf die naturphilosophischen Arbeiten A. Mitterers stützen. Befreiend wirkt, daß die Schwierigkeiten, die der Ansicht des Verfassers entgegenstehen, gesehen und eingehend behandelt werden. Wenn trotzdem gegen diese Lösungen noch mancherlei Bedenken bleiben, auf die einzugehen hier nicht der Ort ist, so sind viele recht beachtlich und scheinen wenigstens auf den Weg hinzudeuten, auf dem eine Antwort zu erwarten ist. Heute bereits eine befriedigende Lösung geben zu wollen, scheint kaum möglich; dafür fehlen noch zu sehr die notwendigen Vorarbeiten von seiten einer gesunden Philosophie.

Die Schrift bedeutet einen Appell an die christlichen Philosophen, ihre Aufmerksamkeit den naturphilosophischen Fragen zuzuwenden, um so auch die Theologie instand zu setzen, ihre Spekulation auf der Höhe der Zeit zu halten.

N. Junk S. J.

Um germanische Frömmigkeit

Abendländische Entscheidung, Arischer Mythus und christliche Wirklichkeit. Von Hermann Sauer. gr. 8° (XII u. 778 S.) Leipzig 1938, J. C. Hinrich. M 12.–

Dem ausdrücklichen Thema nach will das Buch das innere Zueinander einer neuen Männlichkeit, einer erneuerten Antike und eines aktiven Christentums aufweisen: »es trifft sich das Beste und Größte der vorchristlichen Antike mit dem Manneserlebnis der Christenheit im Michaelswunder« (7). Dann aber macht die Anmerkung auf Seite 588 deutlich, wie es dem Verfasser um eine bestimmte inner-protestantische Frage geht: dem Protestantismus »ist das urkirchliche Bewußtsein des Anpralls des Reiches Gottes auf die Weltgeschichte verloren gegangen«, und darum braucht er »eine neue Auslegung der Glaubensartikel als Theologie des Weltzugriffes Gottes . . ., die erstmalig . . . wirklich den Gedanken einer ökumenischen Trinitätslehre ernst nimmt«. So betont der Verfasser zwar in immer erneuter Schärfe eine protestantische »Gewissensgeistigkeit« (746) mit aller alten Feindschaft gegen alles Katholische (34 ff. 41 682 ff. usw.), – aber um als Gebot der Stunde nicht nur eine »charismatische Wirklichkeit« zu betonen (154) und die entsprechende Methodik einer »Charismagnostik, Charismagogik, Charismatokratie« (733), sondern »Kultus als Kulturprinzip« (750): »das Charismatische, – das Kultische als eigentliche Geburts- und Erziehungsstätte des (christlichen) Charakters, der Menschen schlechthin, – das Ökumenisch-Christliche, das von dem letzten Wissen um das Schicksalsgeheimnis des abendländischen Kontinents her getragen ist« (765). Der Protestantismus dieses Buches ist also zugleich von Friedrich Heiler bestimmt und von Rittelmeyer, am meisten wohl von diesem letzten: das spezifisch Katholische auf einer (eben darum sehr betonten) protestantischen Grundlage zurückzugewinnen.

E. Przywara S. J.

Die Götter der Germanen. Von Friedrich von der Leyen. (XII u. 322 S.). Mit 27 Abbildungen auf 12 Tafeln. München 1938, C. H. Beck. Geheftet M 5.–; in Leinen M 6.80

Stetes Zurückgreifen auf die alten Denkmäler und die oft in mustergültiger Übersetzung gebotenen Dichtungen geben der Darstellung des Verfassers eine sichere Grundlage und einen festen Ausgangspunkt und gleichzeitig dem Leser die Möglichkeit zum kritischen Nachprüfen der Deutungen. Der Verfasser ist gründlich mit der an Verheißungen und Enttäuschungen so reichen Geschichte der germanischen Religionswissenschaft, mit ihren Irrwegen und Umwegen vertraut. Über aller Deutungsfreudigkeit steht bei ihm die verantwortungsbewußte Zurückhaltung, die überall dort, wo Zuverlässigkeit und Geltungskraft der Quellen noch nicht sicher feststeht, mit Fragezeichen nicht spart und jede selbständige Mutmaßung – und es ist (gerade bei der Schilderung der nordischen Götterwelt) manche recht glückliche dabei – stets als solche kennzeichnet. Sehr glücklich und klar ist vor allem die Gesamtanlage des Werkes: ähnlich wie Jan de Vries in seiner zweibändigen Altgermanischen Religionsgeschichte führt uns der Verfasser von einem germanischen Volksstamm zum andern; so wird verhindert, daß die überreiche Gestaltenfülle der germanischen Religionsformen den Leser verwirrt, und zugleich wird ein Eindruck von der religiösen Eigenart der Einzelstämme vermittelt, während die zeitliche Gliederung (Stein- und Bronzezeit, Römerzeit, Völkerwanderung, Wikingerzeit) daneben erlaubt, den Gemeinsamkeiten, dem geschichtlichen Gestaltwandel der

germanischen Götter, aber auch den fremden Einflüssen nachzuspüren. – Der übersichtliche Aufbau, die anschauliche, von begeistertem Schwung getragene Darstellung, vor allem das ruhige Urteil machen das Buch von der Leyens zu einer im besten Sinne volkstümlichen, zuverlässig orientierenden Einführung in die heidnische Glaubenswelt unserer Vorfahren.

E. Neumann S.J.

Irdische Unsterblichkeit. Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe. Von Karl August Eckhardt. (130 S.) Weimar 1937, H. Böhlaus Nachf. M 7.50

»Irdische Unsterblichkeit« – das ist nach dem Verfasser der Glaube, daß »unsere Hölle und unser Paradies nicht über den Sternen, sondern hier auf der Heimatscholle liegen« (Werner Jansen), der Glaube an die Wiederverkörperung auf dieser Erde; also eine Art von Seelenwanderung, bei der die Seelen der Verstorbenen in den Verwandtenkindern, die ihren Namen tragen, wiedergeboren werden. Haben die Germanen wirklich daran geglaubt? Die Ungunst der Überlieferung macht die Beantwortung der Frage sehr schwierig. Direkte und ausdrückliche Zeugnisse sind sehr selten; selbst in den Sagas, »den reinsten Quellen germanischen Wesens, die wir besitzen«, findet sich nur ein klarer Hinweis. So ist der Verfasser hauptsächlich auf indirekte Beweisführung (aus Namensgebung) angewiesen. Aber ganz überzeugend wirkt es nicht. Denn: auch wenn das Nachbenennungssystem viel größere Verbreitung gehabt hätte, auch wenn dabei wirklich niemals der Name eines Ahnen oder Nahverwandten zu Lebzeiten des bisherigen Namensträgers neu gegeben wäre und niemals ein Ahnenname bei mehreren gleichzeitig lebenden Nachkommen wieder vorkäme, so wäre damit ein germanischer Glaube an Wiederverkörperung noch nicht zwingend erwiesen. Auch die Juden benennen ja, wie der Verfasser selbst der Vollständigkeit halber anmerkt, ihre Kinder nach verstorbenen Vorfahren, und trotzdem spricht der Verfasser ihnen jede Form von Seelenwanderungsglauben ab. Außerdem läßt die Nachbenennungssitte, so gut sie auch mit einem etwaigen Wiederverkörperungsglauben vereinbar wäre, auch andere Erklärungsmöglichkeiten zu (z. B. Ehrung der Verstorbenen, Glaube an magische Wirkung der Namensgebung).

E. Neumann S.J.

Dämonen, Götter und Gewissen. Von Schmid Noerr. 8° (241 S.) Berlin 1938, Friedrich Vorwerk. Kart. M 4.80

Am meisten ist dieses seltsame, eindringliche Buch dem späten Schelling verpflichtet: in drei großen geschichtlichen, objektiv-subjektiven Stufen (Schelling würde sie Potenzen genannt haben) baut es das »religiöse« Bewußtsein der Menschheit auf: Dämonen und Dämonenglaube (mit der Form des Zaubers), Götter und Götterglaube (mit der Form des Schicksals), menschgewordenes Wort und innerer göttlicher Funke im Menschengewissen (mit der Form der über-mythischen, über-religiösen Sprache). Das Eigentümliche Schmid Noerrs ist die noch über Schelling hinausgehende Realsetzung des objektiven Pols der zwei ersten Stufen: Dämonen und Götter sind Wirklichkeiten, wirkliche Mächte, die sich aber dem gereiften Bewußtsein immer klarer als Geschöpfe Gottes enthüllen, und zwar als die gefallenen Engel der christlichen Weltsicht. Die Götter der Hellenen etwa und ihre Priester stehen beide in realer Wechselbeziehung; aber beide sind dem einen Schicksal unterworfen, das die christliche Offenbarung als den höheren Richterspruch Gottes enthüllt. Rückschauend aber, von Christus her, erscheinen die niederen Stufen doch schon als verhüllte, erste Offenbarungen des Gotteswortes, und weil der Mensch immer auf allen drei Stufen lebt, weil er nie zur vollen Geistigkeit gelangt, darum bleibt auch das Christentum noch an Mythos und Legende als an eine bleibende Form gebunden. Und nur darum ist es »Religion«. Hier eben liegt aber auch der Punkt, der Schmid Noerr von wirklicher christlicher Auffassung der Geschichte und der Menschwerdung trennt. Was für ihn nur ein trübender Schleier ist, das eben ist für den Christen die endgültige und positive Wahrheit. Mit Schelling will Schmid Noerr die Form des Mythischen zuletzt überwinden in das reine Wort, das hüllenlose »Seelenfünklein«. Aber das Mythische hat, weil Christus in Ewigkeit Mensch bleibt und es als ein Positives, wenn auch Endliches bleibt, im Christlichen eine absolute, ewige Geltung. Das Christentum ist mythisch in letzter Instanz.

H. U. v. Balthasar S. J.

Nordisches Christentum nach Snorris Königsbuch. Von Adolf Hechelmann S.J. 8° (158 S.) Kevelaer 1938, J. Bercker. Geb. M 3.80

Die vorliegende Schrift schildert die Anfänge des norwegischen Christentums: den Bekehrungsversuch unter König Hakon dem Guten, die Christianisierung unter König Olaf Tryggvissohn und den schließlichen Sieg des Christentums unter König Olaf dem Heiligen. Treffend wird diese Art der Christianisierung, bei der die Herrscher nach der neuen Religion greifen, um ihre eigene weltliche Macht zu stärken, als »Königsmission« gekennzeichnet. Kein Wunder, daß den freien Norwegern der geforderte Anschluß ans Christentum nur zu oft mehr ein Anschluß ans Königtum war, die Annahme der Taufe ein Zeichen der Unterwerfung unter die überlegene Königsmacht, daß anderseits ihr Widerstand gegen das Christentum von den Königen als politischer Widerstand oft grausam bestraft wurde. Von einer echten inneren Bekehrung ist fast nirgendwo die Rede; diese wurde erst möglich, wenn die Gewalt und der Zwang zurücktraten und die großartige Offenbarung des Christengottes, des allwaltenden Vaters, zu den Herzen der Nordmänner sprechen konnte. – Ebensowenig wie der sachliche Snorri, der Licht und Schatten mit gelassener Ehrlichkeit verteilt, versucht der Verfasser, die großen Schwächen und die düstern Seiten dieser »Bekehrung«, die Zwangsmaßnahmen und Gewalttaten der Könige zu beschönigen oder zu vertuschen. Um so glaubhafter wirkt die eindrucksvolle, fesselnde Darstellung des Gesamtverlaufs der Christianisierung und ihrer politischen Hintergründe, die zu einem ruhigen und objektiven Urteil gegenüber den oft aus dem Zusammenhang herausgerissenen und erregt kommentierten Zitaten aus Snorris Königsbuch verhilft, wie sie uns aus modernen Streitschriften gegen das Christentum bekannt sind. E. Neumann S.J.

Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen. Von J. van Acken. 8° (132 S.) Freiburg i. Br. 1937, Caritasverlag. M 2.20, geb. M 3.–

Aus der großen Sammlung der »Analecta hymnica medii aevi« sind diese Hymnen ausgewählt unter Beachtung ihrer Verwendbarkeit für die Gestaltung des Gottesdienstes in unsern Tagen. Demnach hat bei aller Ehrfurcht vor der Überlieferung nicht der Latinist oder Germanist, sondern der praktische Liturgiker die Übertragung besorgt. Die Änderungen bestehen aber zumeist nur im Fortlassen von Strophen, deren Anspielungen dem Christen unserer Tage, der diese Hymnen beten soll, nicht leicht zugänglich sind. Die sehr gute Übertragung macht die ganze starke gläubige Kraft dieser ersten vier Jahrhunderte unseres Volkes lebendig und läßt spüren, aus welcher tiefen gesunden Innerlichkeit deutsche Menschen diese Lieder sangen, die deshalb so geeignet sind, heute in unsern Herzen und Kirchen Widerhall und Wiederaufnahme zu finden. Kurze, gute Charakteristiken und die Lebensdaten der einzelnen Dichter geben deutlich den geschichtlichen Rahmen. H. Kreutz S.J.

Nordischer Lebensstil bei den Griechen. Von Dr. phil. Ingeborg Altkamp. 8° (78 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Kart. M 1.60

Die Verfasserin sammelt Texte von Darré, Günther, Kynast, Schemann u. a., sowie Belege aus der griechischen Geschichte, Kunst, Dichtung und Philosophie, um die nordische Herkunft und Art der Hellenen darzutun. Im besonderen ist die Rede vom Bauernkriegertum in Sparta, von nordischen Zügen im Kult, von Heroismus und Opfersinn, von Sozialpolitik und von Führertum und Gefolgschaft.

H. Becher S. J.

Kirchengeschichtliche Fragen

Bonifaz Wimmer O. S. B. und König Ludwig I. von Bayern. Ihre Briefe als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche und des Deutschtums in den Vereinigten Staaten Nordamerikas. Herausgegeben von P. Willibald Mathäser O. S. B. 8° (200 S.) München 1938, Kommissionsverlag J. Pfeiffer. Kart. M 3.–

Abt Bonifaz gehört zu jenen Plänemachern – so wurde er selbst von seinen Mettener Mitbrüdern bespöttelt –, von denen es 99 Prozent zu nichts bringen, während das letzte Prozent, dem unser Held beizuzählen ist, willensstark und das scheinbar Phantastische logisch und klar durchdenkend Großes schafft. Er hatte sich in den Kopf gesetzt, in den Vereinigten Staaten Nordamerikas Benediktinerklöster als kulturelle Mittelpunkte für die deutsche Be-

völkerung zur Wahrung ihrer Nationalität und ihres katholischen Glaubens zu gründen. Aus den Schulen dieser Klöster sollte ein einheimischer Klerus hervorgehen, durch den europäische Missionare allmählich entbehrlich werden könnten. Auch finanziell sollte die Kirche in Amerika selbständig gemacht werden. Es war nicht leicht, all die Kleingläubigen zu besiegen, zu denen auch sein Abt Gregor Scherr, der spätere Erzbischof von München, gehörte, der ihn erst nach mehreren Jahren und auch dann noch ungern ziehen ließ. Aber P. Bonifaz hatte schon damals einen mächtigen Gönner, den König Ludwig I. von Bayern, der auch später eine seiner wichtigsten Finanzquellen bildete. Der seeleneifrige Benediktiner stattete dem König seinen Dank durch eingehende Berichte über seine Klostergründungen und über seine Schwierigkeiten mit dem Hl. Stuhl, den Bischöfen und Klosterfrauen usw. ab, die ein Stück amerikanischer Kirchengeschichte vor uns entrollen. Sehr lustig ist es, zu lesen, mit welcher Hartnäckigkeit der Altbayer seinen Plan, auch ein Bräuhaus zu errichten, gegen alle Widerstände durchfocht. Aber erst 14 Jahre nach seiner Ankunft konnte er dem König melden: »Das Allerneueste ist, daß wir endlich ein Bräuhaus haben und am heiligen Christtage zum ersten Mal von unserm eigenen Bier trinken.« Es wird wohl kein allzu edler Saft gewesen sein! Der gelehrte Herausgeber des Briefwechsels, der schon eine Reihe gediegener Aufsätze über das Wirken seiner Ordensgenossen in Amerika veröffentlicht hat, begleitet die Briefe mit wertvollen Anmerkungen und zeigt zum Schluß, welch ästereicher Baum sich aus dem kleinen Samenkorn entwickelt hat, das Bonifaz Wimmer in die fremde Erde gelegt hatte.

J. Kreitmaier S. J.

P. Markus von Aviano O. M. Cap. Sein Briefwechsel nach dem Hauptinhalt und den geschichtlichen Zusammenhängen bearbeitet von M. Heyret. Bd. II: Der römisch-deutsche Kaiser Leopold I. u. P. Markus (1680–1699). Nach den Originalhandschriften, München 1938, Kösel-Pustet, gr. 8° (471 S.), geb. M 13.50

Dieser zweite Band des großen Marco d'Aviano-Briefwerkes ist ein hochbedeutsames Dokument zur deutschen Geschichte. Er zeigt uns den einfachen Kapuziner in seiner einzigartigen Tätigkeit während der weltgeschichtlichen Ereignisse der Jahre 1680 bis 1699, einer Tätigkeit, die er nicht gesucht und die er nicht mit den gewohnten Mitteln der Staatsmänner ausübte, sondern kraft seiner religiösen Unmittelbarkeit, die ihn die Anliegen des Reiches Gottes in den öffentlichen Ereignissen ergreifen ließ. Es ist die Zeit Kaiser Leopolds, dem Markus in herzlicher Freundschaft zugetan war, die Zeit des letzten schicksalsschweren Ansturms der Türken gegen das Abendland, der furchtbaren Belagerung Wiens, des glorreichen Entsatzes dieser Vormauer der Christenheit (1683), der schweren, wechselvollen und dennoch endlich erfolgreichen Kämpfe, die den Erbfeind aus Ungarn und darüber hinaus zurückwarfen, dank der unermüdlichen moralischen und auch geldlichen Hilfe des großen Papstes Innozenz XI., trotz der unbegreiflich eigensüchtigen Quertreibereien der französischen Politik eines Ludwig XIV., trotz auch der leidigen Schwäche des gutmütigen Kaisers, der den Unordnungen in der eigenen Regierung nicht zu wehren verstand. In all den Ereignissen sehen wir Markus als den treuen Berater und Ermahner des Kaisers, als den hinreißenden Gottesmann im Feldheer vor Wien in den entscheidenden Tagen, und dann immer wieder in den folgenden Jahren. Es ist ein großartiges Bild seiner priesterlichen Einflußnahme, freilich in der Form gebunden an diese einzigartige Gestalt und auch an diese Zeit des »katholischen Baroch«, die solche Einheit von religiösem Bereich und Reich der Welt noch ertrug. Die Herausgeberin hat das menschenmögliche getan, um den geschichtlichen Zusammenhang und Hintergrund der Briefstücke deutlich zu machen.

E. Böminghaus S. J.

Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum. Von Dr. Eduard Stakemeier. 8° (280 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. Kart. M 6.60

Rühmlich bekannt geworden ist der Verfasser schon durch sein früheres Werk: »Glaube und Rechtfertigung«, in dem er das Mysterium der christlichen »Rechtfertigung aus dem Glauben« nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Trienter Konzils zur Darstellung brachte. Es bedeutete über Hefners »Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes« (1909) und Rückerts »Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil« (1925) hinaus, ob seiner erweiterten Quellen-

benützung und seiner durchdringenderen Ideenerfassung, einen erheblichen Zuwachs gesicherter Erkenntnis vom Werden der letztlich festgelegten Dekrete. Nicht ohne Ertrag war Stakemeier den zeitgenössischen »Schultheologien« nachgegangen, die bei den Vorberatungen ihren gestaltenden Einfluß geltend machten. Gewann Stakemeier schon anläßlich dieser seiner ersten Arbeit die neue Sicht eines neben Thomisten und Skotisten eigenständigen innerkirchlichen »Augustinismus« (S. 16–40, 77–84 usw.), so geht es ihm in vorliegender Studie darum, die von den Theologen des Augustinereremitenordens unter Führung ihres Generals Seripando kraftvoll verteidigte Rechtfertigungsauffassung in ihrem Erbgefüge aufzuweisen. Ehedenn Stakemeier die Konkupiszenzlehre und die Theorie von der doppelten Gerechtigkeit der Trienter Augustinerschule herausarbeitet (Kap. 5 und 6), zeichnet er die Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts (Gregor von Rimini, Simon Fidati a Cassia, Hugolinus Malabranca von Orvieto) schon als deren Wegbereiter (Kap. 1), die Lehre des Augustinergenerals Agostino Favoroni als deren Vorstufe (Kap. 2) und die Auffassungen eines Jacob Perez von Valencia und eines Aegidius von Viterbo als Traditionsvermittler für Seripando (Kap. 3). Der Theologiehistoriker wird dem Verfasser für diesen wertvollen Aufriß dankbar sein, wie insonderheit für seinen damit vollzogenen Nachweis des Unterschiedes der durchaus selbständigen Trienter Augustinertheologie von der Lehre Luthers (gegen Rückert), von der Vermittlungstheologie eines Contarini, Pole, San Felice in Italien, eines Pigge und Gropper in Deutschland (gegen Ehses und Henninger), sowie von dem späteren Augustinismus eines Bajus und Jansenius (Kap. 10). –

Offensichtlich nahm die Augustinerschule ihre wuchtige Stoßkraft aus dem Bewußtsein, sie vertrete nur die genuine Lehre ihres »Ordensvaters«, des Doctor gratiae. Es läßt sich nicht leugnen, daß die »augustinische« Problemstellung Seripandos den Beratungen über Erbsünde und Rechtfertigung erst ihre innere Spannung gab: Seripandos Entwurf vom 19. August 1546 bildete den Ausgangspunkt für weitere Vorschläge und Verbesserungen der konziliaren Gnadenlehre. Wenn das Tridentinum bei seinen Formulierungen des Rechtfertigungsdekrets trotzdem nicht Seripandos Auffassung übernahm, so zeigt diese Tatsache, daß es dem Konzil nur darauf ankam, die Grundfragen des christlichen Dogmas an Hand der Glaubensquellen zu durchprüfen und dasselbe aus der allgemeinen katholischen Erblehre zu fassen. Wer um katholische Gnadenlehre weiß, dem dürfte auch die Umgrenzung der Autorität des Kirchenlehrers von Hippo nicht entgangen sein (vgl. Lange, De Gratia n. 111–116) – daß die »Augustinienses« von damals (wie auch die Reformatoren) Augustinus ein so pessimistisches »Bild vom erbsündlichen Menschen« entnehmen konnten, erklärt sich wohl aus dessen vitaler Eigenart und seiner nicht systematischen Behandlungsweise der Fragen, sowie aus dem oft wiederholten methodischen Interpretationsfehler, seine Einzelsätze über die Gebrochenheit und ethische Unzulänglichkeit der menschlichen Natur übertont zu isolieren.

Auch der gebildete Akademiker sei auf Stakemeiers Untersuchungen hingewiesen; prägt ihn doch eine Zeit, die erneut leidenschaftlich um das Spannungsverhältnis von »Natur und Gnade« ringt, notwendig in irgend einem Sinne zum »Laientheologen«. Mit neuer Zuversicht wird er erfüllt, wenn er sieht, mit welcher Sorgfalt und Genauigkeit seine Kirche jenem »Problem« nachgegangen ist, wie sie mit der nämlichen Energie, mit der sie des Menschen gottgewollte Ganzheit der gnadenhaften Aneignung der Heilstat Christi entnimmt, auch die Würde und Weihe der rein natürlichen Kräfte verteidigt, ohne freilich deren ethische Leistungsbreite fälschlich zu erweitern. Erkennen wird er, daß der Anwurf, nach katholischer Gnadenlehre habe die menschliche Natur durch die Erbschuld ihre seinshafte Güte verloren, keineswegs am tridentinischen Bild vom Menschen orientiert sein kann; andernorts schon (Stimmen der Zeit 129 [1935], Juniheft 9, S. 184) machten wir für die Tragik eines solchen Anwurfs haftbar des Gegners Erstorientierung an der reformatorisch-jansenistischen Deutung bzw. Verdüsterung des Menschenbildes, die sich auf nichtverstandene Sätze Augustins berief, gegen die sich die katholische Kirche in ihren Lehrentscheidungen stets gewehrt hat. J. Gummersbach S. J.

Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Von Dr. Adolf Ziegler. (Heft 4/5 der

Sammlung »Das östliche Christentum«.) 8° (159 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Kart. M 6.–

Auf Grund eingehender Studien der russischen Literatur bekommen wir hier zum ersten Mal Einblick in die Schicksale der Florentiner Union auf russischem Boden. Während in Konstantinopel mit dem Sieg der Türken 1453 auch die Union unterging, waren es in Moskau andere, wenn auch gleichfalls politische Ursachen, welche die Vereinigung der russischen Kirche mit Rom wieder lösten. Vor allem sind die nationalkirchlichen Bestrebungen des Moskauer Großfürsten zu nennen, der die Unionsbotschaft des unerwünschten Metropoliten Isidor zum Anlaß nahm, um die russische Kirche auch aus ihrer Abhängigkeit von Konstantinopel zu lösen. Bedeutete doch die Union in den Augen des Großfürsten von Moskau, des ganz weltlich gesinnten Analphabeten Wassilij, praktisch nichts anderes als die Vereinigung mit seinen lateinischen Feinden, den Polen, Litauern und Deutschordensrittern! Ein großer Teil der Schuld am Untergang der Union lag auch in der konziliaristischen Einstellung der polnisch-litauischen Geistlichkeit, die obendrein noch die vom Konzil beschlossene rituelle Gleichberechtigung der östlichen mit der westlichen Kirche nicht anerkennen wollte und so die unierten Orientalen wieder in die Arme Moskaus trieb. – Besonders interessant ist der Nachweis des Verfassers, daß ein großer Teil der Reden und Vorgänge, die zwischen dem Moskauer Großfürsten und dem Metropoliten und päpstlichen Gesandten Isidor stattgefunden haben sollen, nachträglich zu polemischen Zwecken erfunden worden sind. Dadurch steht der Charakter Isidors in ganz neuem Lichte da, er war als Mensch, Priester, Gelehrter und Patriot eine der edelsten Gestalten der Geschichte, wollte in reiner Absicht die Union durchführen. Doch Unkenntnis und Mangel an Achtung zwischen Ost und West, kleinlicher Egoismus und Lokalpatriotismus, die gar keine Ahnung hatten von der großen Wirklichkeit der einen Kirche Christi, das waren die Ursachen, die das Unionswerk zuschanden gemacht haben. Auch heute müssen alle noch so ehrlich gemeinten Bemühungen um die Ostkirche notwendig fruchtlos bleiben, wenn es nicht gelingt, diese Ursachen der Trennung zu überwinden. H. Falk S. J.

Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135. Ihre äußere Geschichte und ihr innerer Zusammenhang. Ein Beitrag zur Erkenntnis des Urchristentums. Von Karl Pieper. gr. 8° (66 S.) Köln 1938, Bachem. M 2.50

Was die Hl. Schrift und die Geschichte in ihren christlichen, jüdischen und heidnischen Zeugnissen über die Anfänge der Kirche in Palästina zu berichten wissen, wird hier in knapper Zusammenfassung geboten. Man darf aber nicht eine plastische Schilderung erwarten, man sieht den vorsichtig abwägenden Geschichtsforscher am Werk. Trotzdem ist das Büchlein gemeinverständlich, und es wird den Leser besonders interessieren, etwas aus der Zeit zu hören, die über die in der Apostelgeschichte gezeichneten Episoden hinausgeht. So wird sich die Schrift nicht nur bei den Mitgliedern des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, sondern auch bei den an der Entstehungsgeschichte des Christentums interessierten gebildeten Katholiken sicherlich Freunde erwerben. J. Beumer S. J.

Lebensbilder

Erinnerungen an Otto Bardenhewer. Von Jos. Sickenberger. (147 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.80, geb. M 3.80

Dieses Lebensbild eines der bedeutendsten Gelehrten katholischer Theologie des letzten Menschenalters, von der treuen Hand des Freundes und Amtsnachfolgers entworfen, wird von vielen dankbar aufgenommen werden. Zunächst von allen, die dem Altmeister altkirchlicher Literaturgeschichte so oft in seiner großen fünfbändigen »Geschichte der altkirchlichen Literatur« begegnet waren und nun einen Blick tun möchten in die innere Werkstatt solch erstaunlichen Schaffens. Sodann aber von den vielen Schülern, die seit dem Jahre 1884 in Münster und dann seit 1886 in München im Laufe von vier Jahrzehnten bei ihm neutestamentliche Exegese hörten (Bardenhewer war merkwürdigerweise nie Professor seines eigentlichen Forschungsgebietes, der Patrologie) und eine Einführung erhielten, die katholische Grundsatztreue mit wissenschaftlichem Ernste und maßvollem Urteil verband. Aber auch über diesen Kreis der Schüler und Freunde hinaus wird es anziehend wirken. Es hat einen feinen Reiz, ein Priesterleben im

Dienste der Wissenschaft sich entfalten und reifen zu sehen. Für manche Menschen, die man heute durch Angriffe am Ideal des Priesterlebens selbst irre zu machen sucht, wäre solch eine Lesung mit ihrer ganzen Unabsichtlichkeit ein stärkender Trost. – Endlich bringt der so friedliche Lebensgang unseres Gelehrten auch einigen Beitrag zur neuesten deutschen Kirchengeschichte. Bardenhewers erste Bemühungen um den Lehrstuhl fielen noch in die Zeit des Kulturkampfes. Mit welchen Schwierigkeiten es die katholische Kirche in Deutschland zu tun hatte, wird hier in einzelnen Zügen deutlich. In späten Jahren wurde Bardenhewer mit dem Universitätsstreit um den Anti-Modernismuseid befaßt, wobei er unerschrocken seine menschliche und katholische Überzeugung gegenüber den liberalen Behörden geltend machte. In dem Geisteskampf um die richtigen Wege der Schriftauslegung, wo der Kirche die innerlich schwere Aufgabe obliegt, zwischen unaufgeblicher Glaubensüberlieferung und berechtigten Ansprüchen der Wissenschaft den Ausgleich zu finden, wurde Bardenhewer mehrfach von Rom als Gutachter herangezogen. Das Vertrauen hat sich gerechtfertigt. Im ganzen ein wohltuendes Buch, weil der Mensch so liebenswert war.

E. Böminghaus S. J.

Nathan Söderblom. Von Tor Andrae. Aus dem Schwedischen von E. Groening und Dr. A. Völklein. 8° (VII u. 232 S.) Berlin 1938, Töpelmann. Geb. M 4.80

Der Nachfolger Söderbloms auf dem Lehrstuhle für Religionsgeschichte an der Universität Uppsala bietet hier ein überaus ansprechendes Lebensbild seines Lehrers und Freundes, der als einer der Hauptführer der Ökumenischen Bewegung einen weltweiten Einfluß ausgeübt hat. Es ist dem Verfasser sehr gut gelungen, die frische, urwüchsige Natur, den aufgeschlossenen, beweglichen Geist, die warme Menschenliebe sowie die unermüdliche Schaffenskraft und Einsatzbereitschaft Söderbloms zu schildern und durch treffende Einzelzüge zu belegen. Der Leser wird Zeuge, wie dieser hochbegabte Mann allmählich in der Schule des Lebens für seine große Aufgabe heranreift, und wie der Einblick in die soziale Not ihm die treibende Kraft zu dem Plane wird, die ganze Christenheit in einheitlicher Liebestätigkeit zusammenzuschließen. Begreiflich, daß die Schrift bei diesem Fragengebiet, auf dem Söderbloms hervorragendste und bleibende Verdienste liegen, besonders liebevoll verweilt. Dagegen ist seine Theologie mit auffallender Kürze behandelt, ebenso wie sein umstrittenes Verhältnis zur Lausanner Bewegung. Söderblom war kein systematischer Denker und hatte daher eine ausgesprochene Abneigung gegen theologische Systeme (78). Er hat vielleicht das Geheimnis seiner Theologie ganz deutlich in den Worten verraten: »Die Hilfe und der Trost der Religion gehen viel weiter als die Klarheit der Auffassung« (85). Es darf aber doch erwähnt werden, daß er in theologischer Hinsicht der Nachfahr einer Richtung war, die im Protestantismus schon längst im Abklingen begriffen ist. Deshalb werden heute wohl viele auch in Schweden dem Verfasser nicht zustimmen, wenn er über Söderblom schreibt: »Er ist der wirkliche Reformator und Neuschöpfer der schwedischen Theologie und damit der schwedischen Christenheit« (64). Es will mir vielmehr scheinen, daß Söderblom trotz aller Bemühung nie zu einem klaren theologischen System gelangt ist und in seiner bedeutenden Persönlichkeit selbst ein anschauliches Beispiel für den »widerspruchsvollen Reichtum des Menschlichen« (108) darstellt. Vgl. auch diese Zeitschrift 122 (1931/32) 295 bis 310.

M. Pribilla S. J.

Hieronymus Jaegen. Ein Bankdirektor. Von Karl Wild. 8° (212 S.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. M 3.50; Leinw. M 4.20

Ein Mann mitten in der Welt, Ingenieur, Bankdirektor, Landtagsabgeordneter in mystischer Einheit mit Gott. Ein heiliger Parlamentarier? Man horcht auf, wird vielleicht gar mißtrauisch, entweder gegenüber dem Mann und seinem Leben oder dem Buch und seiner Darstellung. Jaegen ist Weltmann, erfahren, tüchtig, gewandt, beliebt, oft auf Reisen, im Hotel, überlastet mit Geschäften, und dabei ein heiliger Mann mit einem ganz außerordentlichen Gebetsleben. In solchem Pflichtenkreis mit dem Herzen bei Gott sein, in Geschäft, Büro und Parlament tief innerlich ein geheimnisvolles Doppelleben führen, das erfordert hohe Gnade und ständige, anstrengende Arbeit an sich selbst, ein kleines Wunder für sich; und ein solches Leben darzustellen, erfordert hohe Kunst, Erfah-

rung, Ehrfurcht und Wissen. Es ist gelungen. Das Leben Jaegens wird uns hier mit tiefstem, reinstem Verständnis erschlossen. Der außerordentliche Mann steht einfach und lebendig vor uns, wie er lebte, arbeitete, litt und Gott fand. Wie im Leben Jaegens alles klar und durchsichtig war, so ist auch die Darstellung seines Lebens einfach und klar. Besonders schwierig war die Aufgabe, das außerordentliche Gebetsleben durchsichtig und richtig zu beschreiben. Um so wohltuender ist die klare Darstellung, die sich eng an Jaegens eigene Aufzeichnung anschließt, sich ganz in den Bahnen der großen Führer und Lehrer auf dem Gebiete der Mystik hält.

O. Pies S. J.

Johann Nepomuk von Ringseis. Von Dr. Heinrich Fels. (»Katholische Männergestalten« Bd. I.) 8° (292 S.) Dülmen 1937, Laumann. Kart. M 3.50, geb. M 4.20

Als kernhafte, ganz im Glauben verwurzelte Persönlichkeit lernen wir in diesem Buche den akademischen Lehrer und Arzt Joh. Nepomuk v. Ringseis kennen. Er ist ehrlich und tapfer im Ringen um die Reinheit seines Glaubens, unermüdlich im Kampf für die Rechte Gottes, furchtlos im Bekennen der Wahrheit, die nach seiner Überzeugung allein imstande ist, Ordnung und Frieden zu verbürgen. Schlicht und sachlich ist die Schilderung des Buches, so wie es dem »Ritter ohne Furcht und Tadel« entspricht. Aber gerade diese Sachlichkeit und die reiche Kenntnis der geistigen Strömungen des vergangenen Jahrhunderts lassen uns erkennen, welch große Bedeutung Ringseis zukommt. Sein Leben führt uns zu vielen katholischen Frauen und Männern, die das geistige Bild ihrer Zeit beeinflußt haben. So erleben wir von neuem, daß der stete Kampf um die Anerkennung der Gottesherrschaft auf Erden und die notwendige Durchdringung der Welt mit der Botschaft der Erlösung starke, vom Glauben beseelte Persönlichkeiten fordern, aber auch – dank der Gnade Gottes – hervorbringen.

P. Kopp S. J.

Besinnliche Reisen

1. Besinnliche Reise. Von Paul Simon. kl. 8° (195 S.) Salzburg 1938, Ant. Pustet. M 3.50, geb. M 4.20
2. Durch das Tor des Südens. Oberitalienische Wandertage. Von Joachim Bannes. 8° (243 S. u. 64 Tafeln). Berlin 1938, D. Reimer. Geb. M 6.50
3. Portugal, Gestern – Heute. Von Gonzague de Reynold. 8° (356 S. u. 16 Tafeln). Salzburg 1938, O. Müller. Geb. M 7.20
4. Salzburger Gloria. Von Erik Graf Wickenburg. 12° (178 S. u. 1 Karte). Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. M 5.40
5. Tagebuch einer Frankreichfahrt. Von Theodor Bogler O. S. B. 12° (118 S.) Köln 1938, J. P. Bachem. Kart. M 2.–, geb. M 3.–

Fünf Reisebücher, von denen jedes seinen ganz individuellen Reiz hat. Jeder der Verfasser bringt sich ein ganz besonderes Andenken mit nach den schönen Worten, die Bannes irgendwo in seinem Buch niederschreibt: »Wer von einer Reise nichts Schönes in den Händen nach Hause trägt, um es dort aufzustellen und damit umzugehen und zu ruhiger Stunde freundliche Erinnerung an das gegenwärtige Zeichen anzuknüpfen, der deucht mir einem kalten Liebhaber ähnlich zu sein, der seiner Braut nicht heimlich ein Tüchlein oder eine Locke entwendet.« Und eben dadurch bringen sie auch dem Leser etwas mit, wobei weniger das »Was«, als das »Wie« der Erzählung beschenkt.

1. Freilich muß man »besinnlich« reisen. Wie viele Volksgenossen sind heuer wie Paul Simon unterwegs in großer Gesellschaft mit Madeira als Reiseziel! Wer die Kunst gelernt hat, nicht nur mit dem äußern Auge zu schauen – und über die Gefahren des »Augenmenschen«, der immer mehr in und um uns wächst, hat Propst Simon manches zu sagen, was nachdenklich macht –, der kehrt mit reicher Fracht an Weisheit auch von solcher Reise heim, dem ist Reisen keine Flucht vor dem tiefechten Erleben in die Zerstreuung, sondern dem verschafft es Distanz und eben dadurch – so paradox es klingen mag – Vertiefung des Eigenlebens, Einkehr.

2. Dazu braucht's keine langen Vorstudien, keine große Geldbörse, keine Führung, sondern nur frisches, aufgeschlossenes Menschentum. Etwas von der Sorglosigkeit, wie sie uns Eichendorff in seinen Wanderburschen gibt – und Dr. Bannes kommt aus jener schlesischen Ecke unseres Vaterlandes, wo die noch heute blüht –, muß man schon einpacken. Und wenn

dann noch ein Philosoph in dem Wanderer steckt (Dr. Bannes hat uns ein gutes Platonbuch [vgl. diese Ztschr. Bd. 131 (1937) S. 277] geschenkt), ein Lebensphilosoph, der in vielen dem Kinde verwandt ist, dann gilt nicht nur vom Anfang, sondern von der ganzen Dauer der Reise, daß sie »mit der Kindheit zu vergleichen ist. In diesen glücklichen Zeiten genießt man nicht nur die Gegenwart, sondern man genießt sie mit der ursprünglichen reinen Spannkraft innerer und äußerer Leistungsfähigkeit, und darum in dem Gegenwärtigen die vor einem liegende unendliche Zukunft des Lebens, von der man keine Veranlassung hat, schlecht zu denken und von der das Vorhandene nur eine kleine Vorgabe zu sein scheint« (14).

3. Gründlicher durch Spezialstudium vorbereitet und in ständiger »Erarbeitung« geht Reynold auf die Reise nach Portugal. Aber er reist als politischer Mensch, der die Gestalt eines neu werdenden Volkes erschauen möchte. Da es nicht um Einzelheiten, sondern um die großen kennzeichnenden Linien geht, wird auch das hierzu dienlichste Gefährt, das Auto, gewählt, mit welchem Portugal von der Schweiz, durch Südfrankreich und Spanien richtig »angefahren« wird. So formt sich das Bild des Portugal von heute immer klarer. Seine guten Ursprünge: »Jetzt ist deutlich, welches die geschichtlichen und natürlichen Zellen des portugiesischen Staates sind: Es sind die Stadtrechte und die Zunftorganisation, die beide auf einer sehr starken Gemeintradition und einer sehr starken Beständigkeit der Familien und in ihrer Blütezeit auf dem katholischen Glauben beruhen« (162). Seine Schwächen: »Denn ich wiederhole es, der Portugiese ist in hohem Grade erziehbar und lenkbar. Und zwar deshalb, weil er sensibel und klug ist, weil er sehr stark äußern Einflüssen nachgibt, weil er empfindsam und lässig zugleich ist. Er begreift schnell, er eignet sich rasch etwas an. Er braucht Liebe und Abwechslung. So ist er äußerst empfänglich für Dinge, die glänzend und neu, modern und modisch sind. Er neigt zum Snobismus. Er ist im Grunde offenherzig. Die Gefahr besteht in dem Nachmachen, in dem Nachmachen ohne Originalität. Denn das portugiesische Wesen ist im allgemeinen oberflächlich. Der portugiesische Geist ist sentimental, aber nicht logisch. Es ist der Geist eines Dichters, aber keines Philosophen. Ein neugieriger, aber kein kritischer Geist, mit einem orientalischen Hang zum Fatalismus: Das berühmte »fado« stammt vom lateinischen Wort »fatum«. Und dieser Fatalismus verbindet Lässigkeit und die Sinnlichkeit« (137). – Und vor allem, der neue schöpferische Geist: »Salazars Geist ist ein neuer Geist in Portugal: der Geist eines Mannes, der nichts vom Politisierer hat. Wie alle großen Staatserneuerer kam Salazar nicht von der Politik, sondern von irgendwo anders her, aus entgegengesetzten Bezirken. Er kam wie ein Hauch vom Hochland, von der alten Erde, wie ein rauher und frischer Hauch, der eine mit Staub und Krankheitskeimen erfüllte Luft vertreibt. Salazar besitzt alle Vorzüge, die dem portugiesischen Volk fehlen, angefangen bei der Genauigkeit bis zur sittlichen Rechtschaffenheit und der Grundsatzfestigkeit. Dieser Mann ergänzt sein Volk. Nach dem Wort von Alfred de Vigny hat er sich stark gemacht in dem, was der Nation fehlt: darum versteht das Volk nicht immer seinen Führer, der es ergänzt. Denn das, um das das Volk ergänzt wird, das heißt, was nicht übereinstimmt mit den üblichen Gedanken und den angenommenen Gewohnheiten, das setzt in Erstaunen wie eine Neuheit, verwundet wie ein Vorwurf und weckt den Widerstand« (265).

4. Leichter, einfühlender, fast mit lyrischer Hingabefähigkeit und gepflegter, geformter Sprache singt Erik Graf Wickenburg Salzburgs Gloria. Bis in die feinsten Nuancen schwingt das Lied aus. »Es ist bekannt, daß die Farbe der Erde den Ton des Himmels bestimmt, daß jubilierendem Wiesengrün ein leuchtendes Himmelblau, golden wogenden Feldern ein blaßrötlicher Hauch der Wolken zugehörig ist, daß die Bewegtheit des Waldes, die seine Ruhe ausmacht, einen geistreichen Horizont erzeugt und gleißende Flächen sich im hohen Lila wiederfinden. Über der ganzen Erde schwebt derselbe Himmel, und der gleiche Geist thront über ihnen; die Nuance ist nach dem Landstrich verschieden« (110). Und bei aller Kultiviertheit – oder besser wegen der echten Kultur des Verfassers – bleibt der Reisende nicht im ästhetischen Schein hängen, sondern stößt durch bis in die Tiefen der urchristlichen Seele, die Salzburgs eigentliches Gloria ist. So etwa bei der Mitfeier bäuerlichen Gottesdienstes: »Eine einzige ungeschulte Singstimme tönte von der Empore herab, sie tremolierte und

geriet in listige Abenteuer. Die Plätze vor mir aber nahmen brave Menschen ein, die sicherlich niemals von Zweifeln geplagt worden waren, ob der Kirchgang notwendig oder am Ende nichts anderes als eine billige Steuer an die Ewigkeit sei; Menschen, denen die Glaubenswahrheiten keine ‚Dogmen', sondern Leben bedeuteten; Menschen, denen das Wunder des Heilands jeweils ganz begreiflich schien, weil ihnen die Einfalt zu Hilfe kam, die wir andern längst verloren haben« (134).

5. Im Glauben an die auch heute noch ungeschwächte Wirksamkeit dieser urchristlichen Kräfte macht Bogler seine Frankreichfahrt. Den Weg nehmend vorbei an den Denkmälern vierjährigen Weltkrieges, wandelnd auf den Feldern, denen die Materialschlachten der Westfront Wunden gerissen, die sich noch nicht ganz geschlossen haben, als Kriegsteilnehmer und Frontoffizier real genug sehend, um sich keinen wirklichkeitsfremden Utopien hinzugeben, aber dennoch mit dem Glauben an die »Pax« im Herzen, und mit doppeltem Glauben daran aus der Hauptstadt da drüben heimkehrend. Und wie in ein verheißendes Omen und Symbol münden am Ende die Gedanken aus in den Introitus des ersten Tages nach Abschluß der Reise, des 23. Sonntags nach Pfingsten: »So spricht der Herr: Ich sinne Gedanken des Friedens und nicht des Leides! Ruft Mich an! Und Ich will euch erhören! Ich will euch heimführen aus der Gefangenschaft von allen Stätten! So klingen die Worte vom Frieden durch die hohen Hallen der Münsterkirche am Eifelsee. Aber nicht nur hier, in diesem Gotteshaus der ‚Pax Benedictina'. In der königlichen Halle Karls des Großen singt man sie heute, in der Kathedrale von Paris an den Ufern der Seine, auf der Ile de Cité, auf der Stadtinsel im Herzen Frankreichs, auf der Höhe von Laon, in dem Glaswunder von Chartres, in der kriegerischen Kirche von Amiens, in Lille, in den neuen Betonkirchen auf den Schlachtfeldern Frankreichs, im Pavillon Pontifical auf der Weltausstellung. Überall auf der ganzen Welt ruft die Kirche ihren Gläubigen die Worte zu, nicht nur in Deutschland und Frankreich, auch in Italien, auch in dem vom Haß des Antichristen zerrissenen Spanien, dort, wo immer das Opfer Christi gefeiert werden kann, auch jenseits der Meere, in Japan, in Amerika, auch in China. Trotz der Kriege, die heute wiederum den Erdkreis erzittern machen, tönen sie auf« (117). Noch ist die große »Pax« erst in bloßer Hoffnung da, der wir reisend zustreben. Aber der Christ weiß sich – nicht nur in Reisetagen, sondern allzeit als Pilger, den alle Begegnungen und Stationen zur Besinnung und von der Besinnung des Gegenwärtigen hin in eine Vorwegnahme noch größerer künftiger Herrlichkeiten führen.

Th. Hoffmann S. J.

Deutscher Mensch in deutscher Landschaft

Deutschland (Mensch, Landschaft, Kultur und Wirtschaft). Von Ewald Banse. Mit 9 Kartenskizzen und 53 Abbildungen auf Tafeln. 8° (340 S.) Leipzig 1938, Brandstetter. Geb. M 5.75

Als zweiter Band der »Bücher der Scholle« bringt hier Banse in seiner eigentümlichen Betrachtungs- und Arbeitsweise ein Werk, das uns den deutschen Menschen auf deutschem Boden und mit diesem verwachsen und verwurzelt zeigen soll. Beherzigenswertes sagt er im Vorwort, da er schreibt: »Das deutsche Volk steht für jeden Deutschen über allen andern Völkern – wer dessen nicht im tiefsten Herzen überzeugt ist, der ist kein guter Deutscher. Gut ist aber auch nicht, wer unbedingt alles, nur weil es von Deutschen getan worden ist, für schlechthin untadelhaft und hervorragend und vorbildlich ansieht. Das Wesen eines Volkes ergründen zu wollen, kann nur dann einen tieferen Sinn haben, wenn einer Schwarz von Weiß zu sondern bereit ist mit dem Ziele, zum Besserwerden beizutragen. Besser werden kann lediglich, wer seine Schwächen ins Auge faßt und wer seine Augen vor ihnen nicht verschließt. Der Starke erschrickt nicht, vor dem Feinde da draußen und vor dem Feinde in seiner eigenen Brust....« Bezüglich seiner Einstellung zur Rassenfrage bemerkt er ebenfalls gleich im Vorwort:

»Zu der Darstellung des deutschen Menschen sei im besonderen vermerkt, daß sowohl im Worte wie im Bilde nicht das Trennende und nicht das Verschiedene, sondern das Einende und das Gemeinsame unterstrichen wurden. Es ist unnütz und schädlich zu sagen, das deutsche Volk »zerfalle« in sechs Rassen, notwendig und förderlich ist vielmehr zu erkennen, daß durch das ganze deutsche Volk das Blut

und die Art, die Kraft und die Vorbildlichkeit einer bestimmenden Oberrasse geht, welcher die Nebenrassen sich angepaßt haben und von welcher sie ihr Gesetz empfangen. Aus dieser Erkenntnis heraus, die leider nicht allgemein ist, haben wir die Erörterungen ganz vornehmlich auf die nordisch-fälische Oberrasse oder, mit andern Worten, auf das Germanentum abgestellt und berücksichtigen auch im Bilde dieses.«

Seine Einstellung zum Christentum und zum Katholizismus, der uns hier vor allem beschäftigt, tritt andeutungsweise hervor in seinen Ausführungen über die Entwicklung der deutschen Kultur. Allerdings sind diese Bemerkungen teils einem früheren Werke, der »Landeskunde« des Autors, entnommen, wie er im Quellennachweis, der unterschiedslos mit dem Verzeichnis der Mitarbeiter gegen sonstigen Brauch verbunden ist, angibt.

Überall betont Banse als Ursache des jeweiligen Niederganges des deutschen Volkes vor allem die innere Zwietracht und den Partikularismus und nicht so sehr die Rompolitik und den Streit zwischen Kaiser und Papst oder später die »Machtgelüste« der Kirche. Er sucht eben, getreu seinem Grundsatze, alles Einende hervorzuheben, und läßt daher die religiösen und konfessionellen Meinungsverschiedenheiten in den Hintergrund treten oder streift sie nur bei Luther und dem Dreißigjährigen Kriege. Von Friedrich II., dem staufischen Kaiser, schreibt er (S. 59): »... 1232 räumte Friedrich II., ganz in italienischem Banne befangen, den Herzögen ein für allemal die volle Landeshoheit ein, womit die Reichsidee als solche keinerlei wirkliche Macht mehr besaß.... So ist das Grab der Großmachtstellung des ersten Reiches ausschließlich durch die innerdeutsche Zwietracht geschaufelt worden. Sie hatte nur tückisch darauf gelauert, ihre kleinen Sonderbelange gegenüber dem großen Ganzen durchzusetzen, sie hatte nicht den Blick für das Reich als solches aufzubringen vermocht.... Friedrich II. vermochte die Lage nicht zu retten, zumal er zuerst an die Sicherung seines unteritalienischen Besitzes dachte und die deutschen Kerngebiete darüber vernachlässigte.«

Von der germanisch-christlichen Kultur, von Kaiser Karl und Bonifatius schreibt er (S. 154–155): «Das Seßhaftwerden der rein germanischen Stämme der Franken, Alemannen und Bajuwaren im neuen Lande an Rhein und Donau, ihre Vermischung mit nordisch-ostisch-dinarisch-mittelländischen Vorbewohnern und deren Niederschlag in der hochdeutschen Lautverschiebung Süd- und Mitteldeutschlands um 500, die von jenen herbeigeführte Berührung der altgermanischen Kultur mit römisch-christlicher und fränkisch-karolingischer Herrschaft – das hat die ältere deutsche Kultur unterbaut. Kaiser Karl und Apostel Winfried sind Vollender dieses Vorganges, der die Stämme der Sachsen und Franken, Hessen und Thüringer, Alemannen und Bajuwaren ostwärts bis zur Slawengrenze zum ersten Male staatlich zusammenschloß und dadurch die Herausbildung eines deutschen Reiches vorbereitete und ermöglichte. So sehr man Karl den Franken wegen seiner Härte gegen Sachsen, Bayern und den germanischen Gottkult verurteilen mag, er ist doch die Ausgangsstelle der im eigentlichen Sinne deutschen Geschichte, der deutschen Volkheit und des deutschen Zusammengehörigkeitsgefühls von vorher selbständigen Stammeinheiten....«

Banse hat eine konstruktive, künstlerische Gabe der Synthese, der Zusammenschau, die den nüchternen Wissenschaftler und den scharfen Analytiker nicht immer befriedigen wird, da sie oft willkürlich zu sein scheint. Doch wird fast jeder größeren Synthese dieser Vorwurf gemacht. Banse hat aber die Intuition, eine Gabe, wie sie Friedrich Ratzel besaß; dabei wirkt er auf seinem Gebiet als Bahnbrecher und Werber, voll Anschaulichkeit, Begeisterung und Selbstsicherheit im Urteilen, die manchen Forscher gewiß in Unruhe versetzt. Diese Selbstsicherheit und dieser Wagemut zur Synthese tritt besonders in dem Abschnitt über den deutschen Menschen hervor. Aber gerade die etwas apodiktische Art der Urteile wirkt anregend, so daß mancher dadurch gedrängt wird, sich mit der Art und dem Schicksal seines Volkes näher zu beschäftigen; damit hätte aber das Buch sein Ziel erreicht.

Georg Hahn S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Ayrout, H. H., S. J., Mœurs et coutumes des Fellahs. 8° (200 S. u. 16 Tafeln.) Paris 1938, Payot. 25 Fr.

Bachmann, L. G., Bruckner. Der Roman der Sinfonie. kl. 8° (480 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 5.80 M.

Beeking, J., Die Grundlagen von Ehe und Familie. kl. 8° (130 S.) Salzburg 1937, Pustet. Geb. 2.90 M.

Bellini, L., La Propietà. [Biblioteca dell' unione cattolica per le Scienze sociali, Bd. VI.] gr. 8° (430 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. 30 L.

Der Neue Brockhaus, Allbuch in 4 Bänden und einem Atlas. Mit 11000 Abb. und Karten. Lex. 8° III. Bd. (794 S.), IV. Bd. (846 S.) Leipzig 1938, Brockhaus. Geb. je 11.50 M.

Cordier, L., Die Jugenderziehung vor der Christusfrage. [Evangelische Pädagogik, II. Bd., 1. Teil.] gr. 8° (388 S.) Schwerin 1938, Bahn. 12 M.; geb. 15 M.

Ein Leben der Liebe. (Von einer Karmelitin aus Köln-Lindenthal.) kl. 8° (222 S. u. 8 Tafeln.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. 3 M.

„Fe". Doctrina del Estado Nacionalsindicalista. (Enero-Febrero 1938.) gr. 8° (200 S.) San Sebastian, Librería Internacional. Jährlich 18 Pes.

Gezelle, G., Ausgewählte Gedichte. (Übertragen von J. Decroos.) kl. 8° (125 S.) Paderborn 1938, Bonifaciusdruckerei. Geb. 3.60 M.

Hadlich, H., Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft. [Schriften der Albertus-Universität, Bd. XI.] gr. 8° (94 S.) Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag. Kart. 4 M.

Hartmann, O., Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente. 8° (415 S.) Frankfurt a. M. 1938, Klostermann. 9.50 M.

Haugg, D., Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1, 34. 8° (80 S.) Stuttgart 1938. Kath. Bibelwerk. Kart. 1.50 M.

Junker, H., Die zwölf Kleinen Propheten. [Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, VIII. Bd., 3. Abt., 2. Hälfte.] gr. 8° (242 S.) Bonn 1938, Hanstein. 7 M.

Katholische missionsärztliche Fürsorge, 15. Jahresbericht 1938. (Hrsg. von Direktor K. Boßlet O. P.) gr. 8° (224 S. u. viele Abb.) Würzburg, Selbstverlag des Missionsärztlichen Instituts.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lieferung 144—149. 4° (je 32 S. mit Abb. u. je 2 Tafeln.) Potsdam 1938, Athenaion. Je 2.40 M.

Koch, K., Kleine deutsche Kirchengeschichte. kl. 8° (162 S.) Köln 1938, Bachem. Kart. 1.50 M.

Kuckhoff, J., Vater. 2. Aufl. kl. 8° (144 S.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. 1.30 M.

Manoil, A., La Psychologie expérimentale en Italie, École de Milan. 8° (496 S. u. 16 Tafeln.) Paris 1938, Alcan. 80 Fr.

Moehler, J. A., L'unité dans l'Eglise. [Unam sanctam II.] 8° (342 S.) Paris 1938, Edition du Cerf.

Müller, J., Die biologische Lage des deutschen Bauerntums. Ein Beitrag zur Ergründung des Geburtenrückganges. gr. 8° (88 S.) Leipzig 1938, Hirzel. Kart. 4.20 M.

Paton, W., Das Christentum im Ringen des Ostens. [Kirche und Welt, Studien und Dokumente, XI. Bd.] 8° (210 S.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Kart. 4.80 s. Fr. (2.90 M.).

Radermacher, H., Psalmen und Liturgie. Eine biblisch-liturgische Erklärung der Sonn- und Festtagsmessen. 8° (288 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 4.80 M.

Rengier, P., Wirkende Kräfte in der Familie. kl. 8° (86 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. Kart. 1.40 M.

San Lazzaro, Cl. di, Ina Seidel. Eine Studie. 8° (210 S.) Stuttgart 1938, Metzler. Kart. 5.80 M.

Schmidt, Ph., S. J., Dämon Aberglaube. kl. 8° (78 S.) Saarbrücken 1938, Druckerei u. Verlag A.G. 1 M.

Schopenhauer, Sämtliche Werke. III. Bd.: Die Welt als Wille u. Vorstellung. 2. Teil. (Hrsg. von A. Hübscher.) 8° (780 S.) Leipzig 1938, Brockhaus. 8.35 M.; geb. 9.50 M.

Schott, A., O. S. B., Das vollständige Römische Meßbuch, lateinisch und deutsch. (Hrsg. von der Erzabtei Beuron.) 6. Aufl. 12° (1540 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Kaliko-Leinen 8.60 M.

Schreiber, G., Stephan I. der Heilige, König von Ungarn (997—1038). Eine hagiographische Studie. gr. 8° (55 S. u. 9 Tafeln.) Paderborn 1938, Bonifaciusdruckerei. Kart. 1.50 M.

Sievers, M., Die biblischen Motive in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. [Germanische Studien Heft 202.] 8° (132 S.) Berlin 1938, Ebering. 5.40 M.

Spindeler, A., Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. und 5. christlichen Jahrhunderts. 8° (162 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 8.60 M.

Stephan, H., Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus. gr. 8° (358 S. u. 8 Tafeln.) Berlin 1938, Töpelmann. 6.80 M.

Strieder, J., Das reiche Augsburg. Ausgewählte Aufsätze zur süddeutschen Wirtschaftsgeschichte des 15. u. 16. Jahrhunderts. (Hrsg. von H. Deininger.) gr. 8° (230 S. u. 12 Tafeln.) München 1938, Duncker & Humblot. Geb. 8 M.

Weber, H., Das Wesen der Caritas. [Caritaswissenschaft Bd. I.] 8° (378 S.) Freiburg i. Br. 1938, Caritas-Verlag. Geb. 4.80 M.

Wickenburg, E., Graf, Salzburger Gloria. Der Tag einer Landschaft. kl. 8° (178 S. u. 1 Karte.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. 5.40 M.

Br. Willram, Letzte Lese. Gedichte. 8° (186 S.) Innsbruck, Wagnersche Buchhandlung. Geb. 4.70 M.

Winter, E., Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. 2. Aufl. 8° (442 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 8.40 M.

Wunderle, G., Zur Psychologie der Stigmatisation. 8° (95 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Kart. 2.20 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. 3. Vj. 1938: 6346 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.

Verstehen oder gehorchen?

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Der Stein, der Baum, das Tier stehen als Ganze im Gesetz der Natur. Wie von einer unwiderstehlichen Strömung werden sie vom Schicksal dahingetragen, sie tun nur, was die innere Stimme ihrer Schwerkraft, ihrer Entelechie, ihres Instinkts ihnen einflüstert. Die innere Helle, die Lust, die Befriedigung ihres Daseins ist unvermittelt eins mit ihrer Natur: Sie wissen von keiner Spaltung zwischen »Verstehen« und »Gehorchen«. Der Mensch aber ist das freie und vernunftbegabte Lebendige. Wenn auch in seinem tierhaften Wesen seine Verwirklichung übereinfällt mit seinem Schicksal, seine natürliche Richtigkeit mit seinem Gehorsam, so hat er doch in seinem geisthaften Wesen Abstand von diesem Schicksal, Freiheit von diesem Gehorsam. Seine Größe und seine Fragwürdigkeit, sein Adel und sein Fluch liegen in dieser Möglichkeit, sich zurückzuwenden gegen sein eigenes Wesen, in der Re=flexion. In der hinreißendsten Umarmung kann er sich urplötzlich gegen den Strom der Lust umwenden, der ihn dahinträgt, kann er sich eiskalt über die Schulter schauen, wie der Tod in Böcklins Selbstbildnis. In dieser Distanz muß er aufweinen über das fremde Gesetz, das die Lust und die Zeugung ihm auferlegen, über sein Mittel=Sein dort, wo er Ziel zu sein glaubte, und indem er »versteht«, daß er »gehorchen« muß, versteht er zugleich, daß sein »Verstehen« und sein »Gehorchen« nicht übereinfallen, versteht er den tragischen Riß in seiner ursprünglichsten Anlage. Die »romantische Ironie« ist nur der zerrissene Ausdruck dieser urmenschlichen Situation.

So erhebt sich für den Menschen die Frage, auf welchem der beiden Pfade, auf dem des Verstehens oder auf dem des Gehorchens, zuletzt für ihn das Heil und der Ausweg liegen. Soll er als homo sapiens die tierhaften Bindungen seiner blinden Natur überfliegen und vom Geist aus sein Verstehen wie einen Sauerteig in das naturhafte Schicksal einsenken, um es aus einem zwangshaften in ein freies, vernünftiges umzuwandeln und es so sich erst wirklich anzueignen, oder soll er als homo faber seine überlegende Distanz nicht dazu verwenden, um mit um so größerer sittlicher Kraft sein Schicksal auf sich zu nehmen, den Strom, auf dem er hintreibt, in seiner Richtung zu bejahen, die über=weltliche Kraft seiner Reflexion benützen, um die Weltlichkeit der Welt voll zu verwirklichen?

Der Gegensatz dieser beiden Möglichkeiten tritt vielleicht, in dieser noch abstrakten Form, nur matt und schattenhaft zu Tage. Er scheint der auflösenden Versöhnung nahe zu sein. Aber diese erste Empfindung täuscht. Wir müssen im Folgenden erst die ganze Tiefe der Kluft aufreißen, um die Situation ganz

in den Blick zu bekommen. Und weil doch das geisthaft-freie Verstehen des Menschen eigentümliches Angebinde ist, so gilt es zuerst, den Umfang dieses Verstehens abzuschreiten.

Die »tragische« Rolle des Verstehens erschöpft sich in keiner Weise darin, in Gegensatz zu treten zum naturhaft beschränkten Einzelwesen, und seine schicksalshafte Vereinzelung, Un-vermittelung durch die »Allgemeinheit« und »Notwendigkeit« des Denkens bloßzustellen. Das Denken ist an sich, wie Hegel es so tief erfaßt hat, gerade die Vermittelung, Mediation, Verbindung und Versöhnung des Einzelhaft-Zufälligen im »höheren Medium« des Allgemein-Notwendigen. Gerade als Aufhebung der tragischen Vereinzelung vollstreckt das versöhnliche Denken den Urteilsspruch über das tragisch Vereinzelte, läßt es diese Vereinzelung, die dem Tiere unbewußt bleibt, hervortreten und fügt es der Natur, die es zu »erlösen« gedachte, den Todesstreich zu. Der Geist ist schon wirklich, wie Nietzsche es begriff, das Leben, das sich selbst ins Leben schneidet. Das Medium des Allgemeinen, in dem der verstehende Geist sich zu entfalten und zu atmen beginnt, ist eine zu dünne Luft für das Leben, es welkt darin und stirbt ab. Es ist ein Leichtes, diesen wunderlichen Widerspruch in verschiedenen Bezirken des Daseins aufzuweisen.

Die zarteste, dem Leben scheinbar am nächsten stehende Form des Verstehens ist die ästhetische Einfühlung. Denn von der vitalen Eins-fühlung, die auch die Tiere unter sich verbindet und verständigt, ohne sie aus dem mütterlichen Zusammenhang des Allebens zu reißen, scheint es bis zur geisthaften, verstehenden Einfühlung nur ein unmerklicher Schritt zu sein. Der künstlerische Mensch scheint mit den Kindern, die sich vom Alleben noch nicht losgelöst haben, jene Hellsichtigkeit und Feinfühligkeit gemeinsam zu haben, welche ihm erlaubt, in die Dinge einzutreten, als besäßen sie keinen stofflichen Widerstand, ihr Leben geheimnisvoll mitzuleben und andeutungsweise, in Bildern und Vergleichen, auszusagen. Der Dichter »versteht«, anscheinend ohne das Mysterium des Schicksals zu profanieren. Und doch sagt uns schon das unabänderliche, gutmütig-verächtliche Lächeln, das den Dichter auch in den Zeiten begleitet hat, da er noch als der Seher der inwendigen Natur und des Göttlichen galt, daß gerade er weit entfernt ist, durch seine »Einfühlung« auch seinen »Gehorsam« zu leisten. In aller Kunst liegt ein Gran Flucht, in aller Ästhetik ein überdeckter Widerspruch zur Existenz, so ungerecht und verzeichnet auch die Schilderung sein mag, die Kierkegaard von diesem Widerspruch gegeben hat.

Was aber im Ästhetischen verhüllt da ist, das bricht offener aus im Politischen. Das Politische sieht, weil es wesenhaft Verwirklichung eines partikulären Programms in Tat und Gehorsam ist, mit Recht seinen ärgsten Feind in jener einfühlend-verstehenden Ästhetik, die das »relative Recht«, das »Körnchen Wahrheit« in allen entgegengesetzten Teilprogrammen verteidigen möchte. Das Politische, als die entschiedenste Form schicksalswilligen Gehorsams, hat das Recht und die Pflicht, »ungerecht« zu sein gegen unvereinbare Entwürfe und damit gegen die Absolutsetzung des »Verstehens« selber. »Alles verstehen heißt

alles verzeihen« oder doch alles bejahen und gutheißen: diese Maxime des ästhetischen Menschen ist der Tod der politischen Existenz. Die praktische Unvereinbarkeit alles Guten und Wünschenswerten sanktioniert die »Verständnislosigkeit« und darum die Grausamkeit des Politischen. Aber dieser abstrakt eindeutige Satz schließt nicht aus, schließt vielmehr ein, daß der große politische Mensch, um eben die nötige Blickschärfe für die Wahl des relativ Besten und für den Gehorsam der schicksalshaften Konstellation des Augenblicks zu haben, »verstehend« über der Parteien Streit und Hader zu stehen hat. Das Verstehen breitet vor ihm ein (im Grenzfall) indifferentes Material von Möglichkeiten aus, aus dem er eine herausgreift, sich ihr auf Gedeih und Verderb verschreibend, Ziel, Sinn und Glück liegen im verwirklichenden Gehorsam. Aber eben von diesem Grenzfall aus kann dem politisch Handelnden, wie dem das Politische unbeteiligt Betrachtenden, die Fragwürdigkeit solchen Tuns aufgehn: das Material der Möglichkeiten überblickend und »verstehend« kann in ihm der eisige Verdacht aufsteigen, daß es »im Grunde gleichgültig sei«, auf welcher Seite man stehe, daß der eigentliche Wert im »gehorchenden Einsatz seiner selbst« liege, daß das naturhafte Schauspiel aufeinanderprallender Heroismen, wie es der Nibelungen Not darstellt, ein letztes Erreichbares und auch Wünschbares sei. Und dann ist es nur noch Sache der Veranlagung, ob der also Verstehende sich blindlings ins Handgemenge stürzen will oder, abermals ästhetisch, das Ganze aus der Ferne als Schauspiel zu genießen vorzieht, kampflos und unpolitisch. Radikales »Verstehen«, das sich über den »Gehorsam« erhebt, endet demnach hier entweder in der Verachtung des Schicksals oder in der seiner selbst.

Die reinste, untragischste Entfaltung des Verstehens scheint sich im Gebiet des theoretischen Denkens vollziehen zu müssen. Denn wenn hier die existentielle Enge der politischen Gegensätze sich als festgefahrene, partikuläre Gegensätze der »Schulen« spiegelt, so scheint es doch, in geradem Gegensatz zum Politischen, die Aufgabe jedes wahrhaft großen Denkers zu sein, diese verholzten Antithesen zu lockern, das »Quentchen Wahrheit« jedes Standpunkts nicht nur synkretistisch zu amalgamieren, sondern schöpferisch zu versöhnen und fruchtbar füreinander werden zu lassen. So haben Plato und Aristoteles die naive Naturphilosophie und die kritische Sophistik ineinander aufgehoben, so haben Patristik und Scholastik an der Überwindung des Partikular-Platonischen und Partikular-Aristotelischen gearbeitet, so hat Leibniz Scholastik und Naturwissenschaft, so hat Kant Leibniz und Hume zu versöhnen versucht, bis endlich Hegel die allversöhnende Bewegung des Denkens und Verstehens zum Inhalt und zur Form des Denkens selber erhob. Indem das Denken hier alle im Partikulären entgegengesetzten Gedanken und Systeme durchglüht und in die große Gesamtwahrheit einschmelzt, »versteht« es alles und »gehorcht« es nur sich selber; der Widerspruch von Freiheit und Schicksal, Schaffen und Erleiden ist überwunden und unter uns zurückgelassen. Und doch ist auch diese Lösung ein Schein. So wahr es sein mag, daß ein wahrer Denker sich niemals in die Enge eines

»Systems« einpferchen lassen wird, das einem andern ebenbürtig gegenüber=steht (wie Platonismus gegen Aristotelismus, Thomismus gegen Skotismus, Suarezianismus gegen Bañezianismus, Rationalismus gegen Empirismus usw.), sondern in diesem Gegensatz stets nur den Anreiz und Anfang des wahren Philosophierens entdecken wird, so wenig wird er sich aber auch mit der hegel=schen Encyclopädie, die jedem Teil des Gesamtwissens sein Plätzchen und seine Schublade anweist, beruhigen. Er versteht, daß das umfassende All=Verstehen nichts Statisches sein kann. Ist es aber (wie Hegel selbst es wollte) Dynamik und Bewegung, dann gilt von zwei Dingen eines. Entweder strebt dieses Ver=stehen einem allgemeinen, absoluten Wissen entgegen und »verlangsamt« damit seine Bewegung, je näher es diesem Wissen kommt. Dann aber gerät es zu sich selbst in Widerspruch (da es doch wesenhaft Bewegung, ewige Selbstüberwindung sein soll) und verfällt dem gerechten Spott Kierkegaards, der höhnisch fragt, warum Hegel, nach dem Abschluß der Phänomenologie und gar nach dem der Logik, sich doch wieder ins Werden und Bewegen stürzte, um die Encyclopädie zu schaffen. Oder das Verstehen versteht sich als die reine, unabschließbare Bewegung, als die reine, immer neue Verflüssigung aller partikularen Ergebnisse, den reinen Eros, den reinen Aufschwung, die reine Lust der offenen Unvollend=barkeit der Welt. Dann entstehen die genialen Fragment=Schutthaufen eines Novalis, Friedrich Schlegel, Nietzsche, die der Widersprüche zu zeihen die größte Torheit wäre, da sie doch eben vom Widerspruch leben. Aber Verstehen löst sich damit in reine »Lebensweisheit« auf, in der das größere Wahrheitsmoment nur noch die größere Spannkraft, der glühendere Elan ist, nicht mehr aber das objektiv Verstandene. Das gilt zuletzt doch auch von einer gemäßigteren Form des dynamischen Denkens, die im Verstandenen weder ein absolutes Wissen noch auch einen indifferenten Anlaß zum formalen Schwung des Verstehens, sondern ein Gleichnis, ein Symbol, einen »Mythos« sieht, durch dessen bedeut=same Erscheinung hindurch ein Endgültiges sich verhüllt offenbart. Denn auch dieses mythische Denken führt uns, wie das rein dynamische, unversehens wieder in die nächste Nähe der ästhetischen Grundhaltung. Der »allverstehende« Mensch ist als solcher gerade nicht das, was er sein möchte: der Mensch, der jede konkrete Situation von innen her bewältigt und durchlebt. Die verstehende Einfühlung in die innere Weisheit des Lebens ist als solche nicht identisch mit dem – gehorsamen Fühlunghalten mit derselben (gewiß jeden Augenblick neuen, dynamischen, systemlosen) Weisheit des Lebens. Wenn das Verstehen im Theo=retischen sich die Lebendigkeit des Daseins nicht restlos entgleiten lassen will, so ist es jeden Augenblick an einen restlosen Gehorsam dem Gesetz des Lebens angewiesen. Das Ewig=Empirische im Denken setzt dieses nicht nur provisorisch, nicht nur zufällig, nicht nur äußerlich, sondern wesensnotwendig und endgültig auf die Schulbank zurück. Nicht nur in den sogenannten empirischen Wissen=schaften muß sich die selbstherrliche Freizügigkeit des Verstehens beugen und brechen unter den Gehorsam der Tatsachen, auch in den scheinbar aprioristischsten Sätzen der Philosophie (wenn anders diese nicht zu einem toten, abstrakten

System verdorren, sondern die je und je sich vollziehende lebendige Auslegung des Daseins sein soll) ist Verstehen jeden Augenblick nur das nachträgliche Sich-Erhellen der radikalen Unbegreiflichkeit jeder neuen Daseinssituation, die *als* Situation nur in einem gehorchenden Fühlunghalten mit dem Lebenssinn richtig gelebt werden konnte. Theoretisches Verstehen ohne Gehorsam wird unfruchtbar und geradezu unsittlich; so notwendig auch sein Überschuß über die konkrete Situation (wie im Politischen) diese erhellen kann und muß, so sehr widerspricht doch immer auch das »eine Notwendige« in der Situation (die also für den Augenblick das »eine Wahre« ist) dem »vielen Wahren« des Verstehens und straft es Lügen.

Indem wir so bereits von der »Ethik« des Denkens gesprochen haben, ist es ein Leichtes, das Problem von der Ebene des Theoretischen auf die des Ethischen als solchen hinüberzuführen. Gerade das über Situationen Gesagte ist geeignet, dem Ethiker Mißtrauen einzuflößen gegen eine abstrakte, auf alle Situationen a priori zugeschnittene Ethik, und Péguys brillanten Aphorismen über eine »morale souple« gegen eine »morale rigide« Beifall zu spenden. In der Tat, wenn sich auch die abstrakten Grundspielregeln sittlichen Verhaltens an der abstrakten Struktur der menschlichen Natur und ihren Forderungen ablesen lassen, so gilt es doch einerseits nicht außeracht zu lassen, daß diese »Natur« eben nicht nur »Natur«, sondern auch »Geist« ist, und der Geist (auch der geschaffene) in der freien Selbstbestimmung seinen Kern hat. In die Sphäre dieser unberechenbaren Freiheit fallen die tiefsten Begegnungen zwischen Mensch und Mensch, wie die Berührungen zwischen Geschöpf und Gott. Keine Ethik vermag die schöpferische Vielfalt und Buntheit der möglichen Situationen auszuschöpfen, ja sie verschließt sich, in ihrem Eifer das Konkrete einzuholen und zu bändigen, nur in die Irrgänge eines (als Haltung gerade hoffnungslos abstrakten) Kasuismus[1]. Hier aber, im Bereich der »Situationen«, scheint sich das weiteste Feld dem »Verstehen« zu öffnen. Dieses begreift in der Tat die Berechtigung der Rede von der Relativität des Ethischen, und dies gerade nicht aus »Laxismus«, sondern im Gegenteil, weil das Ethische jeder einzelnen Situation einmaliger, unerbittlicher, anschmiegender auf den Leib rückt. Der tief verstehende Arzt, Priester, Seelenführer ist immer zugleich »sehr weit« und »sehr unerbittlich«. Er sprengt ohne Scheu die engen Rahmen der »Moralität«, aber nur um dem aufatmenden Patienten oder Beichtkind die härteren Forderungen der menschlichen oder der göttlichen Liebe zu zeigen. Aber es ist zugleich deutlich, daß all dies sich nur im Rahmen des oben aufgezeigten, hier noch strengeren Gehorsams abzuspielen vermag. Das Verstehen schweift hier noch weit weniger als im Theoretischen in einer widerstandlosen Luftleere herum, es bewährt sich vielmehr gerade nur in der demütigsten Beugung unter das jeweilige Schicksal

[1] Kasuistik ist ein notwendiges und berechtigtes Hilfsmittel der Ethik, so wie formale Logik für eine inhaltliche Metaphysik notwendig ist. Aber einen »casus conscientiae« mit einer »Situation« verwechseln, hieße in den gleichen Fehler verfallen, in den sich einst die logizistische Metaphysik verirrte.

des sittlichen Augenblicks. Trotz alledem ist anderseits auch für den verstehenden Ethiker die Gefahr des »Ungehorsams« eine besonders bedrohliche. Denn sobald er nur ein wenig aus dem Handgemenge des Augenblicks emportaucht und Abstand gewinnt, muß sich ihm das Weltbild des Predigers entrollen mit seinem unheimlichen, stumpfen Relativismus der Situationen selbst: »Alles hat seine Zeit..., Zeit der Geburt und Zeit des Sterbens, Zeit des Pflanzens und Zeit des Jätens, Zeit des Tötens und Zeit des Heilens, Zeit des Zerstörens und Zeit des Aufbaus, Zeit des Weinens und Zeit des Lachens..., Zeit der Umarmung und Zeit der Enthaltung..., Zeit der Liebe und Zeit des Hasses.« Aber wenn der Prediger dieses Schauspiel zugleich als »sehr gut« und als »das ewig Alte unter der Sonne« bezeichnet (Iwan Karamasows Teufel würde drastischer sagen: »Das ist ja die allerunanständigste Langeweile«), dann ist das der Ausdruck einer abgründigen Müdigkeit vor dem Schaustück der Welt, es ist zugleich das Heraustreten aus der Spielebene und die unabweisbare Ahnung, daß Gott immer hinter beidem steht, hinter Leben und Tod, Heilen und Töten, Lieben und Hassen.... Die Situation verblaßt, und eine unerhörte Vision des »Ganzen« schimmert durch. Zu Beginn seiner Beschauung über die Menschwerdung fordert uns Ignatius von Loyola auf, uns in diese Vision aufzuschwingen: »Der erste Punkt ist, daß ich die Personen betrachte, die einen und die andern, und zunächst die auf der Fläche der Erde in so großer Verschiedenheit, so in Kleidung wie in Handlungen; die einen weiß, die andern schwarz, die einen im Frieden, die andern im Krieg, die einen weinend, die andern lachend; die einen gesund, die andern krank; die einen bei der Geburt, die andern vor dem Tode.« Diese Vision, in der der absolute Gegensatz des irdischen Schauspiels in einen relativen lockert, diese Vision, welche die tiefste irdische Religion, den Buddhismus, in seiner Tiefe bedingt hat, diese Vision, in der Augustinus das Wort ausruft: »Gott, durch den das All auch mit der linken Seite vollkommen ist, Gott, zu dem kein Widerklang bis ins Äußerste ist, da je Böseres und je Besseres zusammenklingen« – diese Vision führt mit unerbittlicher Folgerichtigkeit doch wieder zu jener Entnervung der ethischen Situation, von der wir uns eben noch so weit entfernt glaubten. Denn jetzt handeln wir zwar, als ob es einen absoluten Ernst und eine absolute Wahl und Entscheidung gäbe, wir schmiegen uns so gehorsam, so verstehend wie nur möglich in die Forderung der Stunde ein, aber wir können doch nicht mehr anders, als uns gleichzeitig über die Schulter hin zuzuschauen, wie wir nur Rädchen sind im großen schwingenden Ganzen, in dem alle Widersprüche versöhnt sind; und wir geben Hölderlin recht: »Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder.«

Der Widerspruch von Verstehen und Gehorchen und die Problematik des ersten erreicht den Höhepunkt im Religiösen, dieses in seiner konkreten Form als Offenbarung und Kirche verstanden. Freilich sind wir bei »Offenbarung« von vornherein geneigt, den Anteil des gläubigen Gehorsams größer anzusetzen als den des Verstehens. Aber dennoch ist Offenbarung eben die Kundwerdung der

ewigen Liebe und der über alles Erwarten hinaus wunderbaren Versöhnungen dieser Liebe. Werden also nicht hier alle Versöhnungsversuche und -ahnungen des theoretischen und des ethischen Weltbildes neue Befeuerung sich holen und, gleichsam sanktioniert durch Gottes gnädige Erhebung des Menschen an Kindes Statt, dem innersten Liebesgeheimnis Gottes kindlich-hemmungslos ans Herz fliegen? Ermutigen uns nicht da und dort aufblitzende Worte der Schrift, die Theologen umsonst zu verdunkeln sich bemühten (Röm. 5; 1 Kor. 15, 24 ff.), und das Bedürfnis unserer Liebe, daß keiner unserer Brüder, der Menschenantlitz trägt, uns auf ewig entrissen werden möchte? Freilich, wir wissen dabei, daß wir aus solcher Ahnung oder Liebesgewißheit kein trockenes System, nicht einmal eine Geheimlehre machen dürfen, wie einst Origenes. Aber auch so, wenn wir die Ahnung vor uns selbst als das selige Geheimnis verhüllt halten, bringen wir dann noch den Schwung der Spannung auf, die uns in allem Ernst vor die Möglichkeit ewiger Verlorenheit stellt? Origenes weiß von diesem Widerspruch, und dieser Widerspruch reißt sein ganzes Denken wie ein Blatt Papier entzwei. Wüßten wir unser (seliges) Ende, sagt er einmal, so »würde der Widerspruch eintreten, daß einer zugleich zur sittlichen Güte gelangt und voraus weiß, daß er durchaus gut sein wird. Denn zu dem, was wir von Natur besitzen, ist uns ein unbändiger Schwung und eine gewaltige Spannung vonnöten ..., das vorausgenommene Wissen aber ... lähmt die Anstrengung.« Das Problem wird noch schärfer und schmerzlicher, wo es um die konkrete Form religiöser Gemeinschaft, um die Kirche, geht. Denn wenn wir wissen, daß »außer der Kirche kein Heil ist«, daß also hier der unterwürfige Gehorsam unter *diese* kontingente Kirche alleinseligmachend ist, so läßt doch das Evangelium weite Ausblicke offen in die Dimensionen der »unsichtbaren« Kirche, deren Grenzen sich ganz und gar nicht mit denen der »sichtbaren« decken. Viele, sagt Augustinus, sind drinnen, die draußen scheinen, und viele sind draußen, die drinnen scheinen. Hier, wo wir also zu einem fast »blinden« Gehorsam aufgerufen sind, weil wir sogar *wissen*, daß die Grenzlinien anders verlaufen, als wie wir sie verteidigen müssen, wo wir oft genug mit Feinden gegen Brüder kämpfen und im Nahkampf auf Leben und Tod plötzlich das Antlitz eines Freundes vor uns zu erkennen glauben, hier ist die Unversöhnlichkeit von Verstehen und Gehorchen auf ihrem Höhepunkt. Der Riß geht uns mitten durchs Herz, und wir sehen keinen Ausweg.

Wir haben bisher vom Verstehen gesprochen, aber im Grunde ist überall das *Gehorchen* schon mitgezeigt worden. Beides, so unversöhnbar es erschien, hat sich immer gefordert wie Gewicht und Gegengewicht. Am Ende alles Verstehens lag entweder die Selbstauflösung und der Tod des lebendigen Lebens, oder die dringliche Forderung, den Weg sogleich abzubrechen und unter das Gesetz des Gehorsams zu treten. Das nichtverstehende Tun erschien als die erlösende Rückkehr in die naturhafte Gesetzlichkeit des Lebens nach tötender Aus- und Abschweifung. Aber das Entscheidende für uns liegt nicht in der banalen Fest-

stellung, daß die »Theorie« aus sich zur »Praxis« drängt, daß das bloße Denken leer bleibt ohne Tat, es liegt vielmehr darin, daß das Verstehen, an einen bestimmten Punkt gelangt, die Tat als Rettung fordert und gleichzeitig die volle Ernsthaftigkeit dieser Tat auf ewig in Frage stellt. Das Schwere im Leben liegt nicht darin, überhaupt zu gehorchen, denn Gehorsam ist das Element des Menschen, ja die erlösende Befreiung aus der Tantalusqual des reinen »Verstehens«. Das Schwere liegt vielmehr entschieden darin, daß das Verstehen dem Menschen die naive und natürliche Rundung und Lebendigkeit der Tat verunmöglicht. Denn es treibt entweder zum stumpfen Fanatismus dessen, der sich mit Gewalt die Ohren verstopft für die »Gegengründe«, oder aber in die Zerstreutheit desjenigen Täters, der auf seinem Posten nicht anders kann, als die durchkreuzenden Konzerte anderer benachbarter Sendestationen mitanzuhören. Wird von uns also nicht das Unmögliche verlangt? Wir sollen uns ganz einem Teil verschreiben, während wir wissen, daß dieser Teil nicht das Ganze ist. Wir sollen Gott auf die eine Seite setzen, während wir wissen, daß Gott keinen Parteien sich verschreibt. Wir sollen das Ganze übersehen, in dem unvereinbaren Doppelsinn, daß wir es zugleich »beherrschen« und »nicht beachten«. Ist dieses Paradox lebbar, und gibt es einen Weg, es lebend zu verwirklichen, ohne es als Paradox zu zerstören?

Solcher Wege bieten sich in der Tat drei an. Sie alle ehren das Tragische des Daseins, sie alle wissen, daß weder der blinde Gehorsam noch das leere Verstehen, sondern nur die unendlich mühevolle Verständigung beider der menschlichen Lage zuletzt gerecht werden kann. Die beiden ersten Wege versuchen, beide Linien sich, wenn auch im Unendlichen, schneiden zu lassen, eine prunkhafte Identität zu setzen. Der dritte verzichtet darauf und sucht ein geheimnisvolleres Gleichgewicht.

Der erste Weg führt Verstehen auf Gehorchen, Freiheit auf Schicksal zurück. Alle Freizügigkeit des Verstehens bleibt eine unreife Vorläufigkeit oder ein dienendes Mittel für den Gehorsam. Letztes, ganz enthülltes Verstehen ist Gehorsam. Es ist dies die überwiegend soldatische, politische, »heroische« Lösung. Sie setzt die Einsicht absolut, daß der Mensch eben letztlich zum Gehorchen gemacht ist und daß er sich voll verwirklicht nicht durch seine kritisch-auflösende, sondern durch seine schöpferisch-aufbauende Seite. Der »blinde Gehorsam« ist wertvoller und wertschaffender als alles Reflektieren; dieses bildet nur einen gleichsam unwirklichen Hintergrund, von dem sich jenes als die scharf- und hartgemeißelte Wirklichkeit plastisch abhebt. Gewiß ist der Dualismus zwischen Verstehen und Gehorchen ein tragischer, – solange man eben tatenlos in dem Dualismus stehen bleibt. Aber diese düstere Tragik verwandelt sich in eine helle, blitzende, wenn die Tat den Knoten durchhaut und, statt zu reflektieren, handelt. Ist es nicht bezeichnend, daß die Richtung nicht umkehrbar ist? Am Ende alles Verstehens bleibt nur der Sprung in die Tat, während die Tat in sich rund und abgeschlossen ruht und keineswegs über sich hinaus das Verstehen fordert. Es

ist, als müßte der Mensch im letzten nicht sehend, sondern blind sein. Der Täter ist mehr Mensch als der Grübler. So argumentiert der erste Lösungsversuch, Verstehen in Gehorchen zurückführend. Er hat nicht nur natürlich heroische Werte für sich, er kann sich ebenso auf das Religiöse berufen. Das höchste Beispiel religiöser Haltung: das »ecce ancilla Domini« Mariens, ja ihr ganzes Leben erscheint wie eine einzige Apologie dieser Haltung. Sie sucht nicht zu begreifen, sie gehorcht.

Aber ist dieses letzte Beispiel wirklich auf eine Ebene zu setzen mit dem natürlich-heroischen Ethos des Soldaten? Gilt nicht vielmehr, daß Maria, welche alle Worte ihres Sohnes »in ihrem Herzen bewahrt« und betrachtend zu verstehen versucht, mehr und mehr in eine abgründige Weisheit hineinwächst, die sie schon hienieden zur »sedes sapientiae« macht? So sehr, daß dieses Beispiel uns vielmehr für den zweiten Lösungsweg, der Gehorchen in Verstehen auflösen möchte, als Erläuterung zu dienen scheint? Und dann: Kann das »Ethos des durchgehauenen Knotens« wirklich die Lösung all der ästhetischen, politischen, theoretischen, ethischen und religiösen Probleme enthalten, die wir oben entrollten? Es ist zu evident, daß dies nicht der Fall ist. Und doch fühlen wir, daß etwas menschlich Endgültiges im »blinden Gehorsam« liegt. Gibt es eine Lösung, die das scheinbar Unvereinbare vereint?

Der zweite Weg versucht sie, indem er Gehorchen in Verstehen auflöst. Es ist der Weg aller Intellektualismen, vom naiven rationalistischen bis zum sublimsten mystischen. Ihr Gemeinsames ist, daß sie Gehorsam und Tat zum Mittel der innern Lichtwerdung der Seele machen. Lassen wir hier die roheren Formen außeracht; entscheidend sind die feineren. Das Verstehen, heißt es jetzt, drängt nur darum so unwiderstehlich zur Tat, weil die Tat selbst das Lebenselement des Verstehens, gleichsam sein ewiger Trag- und Nährboden ist. Man »versteht« nur, wenn man tut und lebt, was man theoretisch weiß. Dies heißt dann »existentiell denken«, »realize«, und aus diesem Grunde läßt Fichte sein Denken in »Erfahrung« sich aufheben, bauen Hegel und Maurice Blondel ihre Stufen der Einsicht auf ebenso viele Tatverwirklichungen. Durch die Tat sprengt der Geist die Schranke des zu engen Verstehens, diese Sprengung ist als solche »irrational«, unverstehbar, sie ist Gehorsam, aber alsobald kommt der Geist in dem größeren eroberten Raum neuerdings zu sich; die Tat verwandelt sich in helleres Licht, der Mensch ist tiefer, reifer, weiser geworden. Durch Selbstverleugnung und Selbsthingabe hat er sich selbst auf geheimnisvolle Weise gefunden und reicher zurückbekommen. Wahre Philosophie wäre so die progressive Verwandlung des theoretisch Gewußten in existential Verstandenes durch Gehorsam. Oft genug wurde der Sinn und Wert des Gehorsams so dargestellt. Er ist die große Aszese des Geistes, entscheidender als Armut und Keuschheit, um ihm die Ruhe und Ordnung der wahren innern Weisheit zu verschaffen. Durch Gehorsam verwirklicht sich der Geist, durch die Selbsthingabe heilt er von allen (zumeist neurotischen) Krankheiten des Reflektierens, wird er ein »sozialer« Mensch, ein »Charakter«, wächst er in der »Tugend«. Kurz, der Gehorsam wird

restlos als das große Mittel in Beschlag genommen, aber über dieser Mittelfunktion ist der Endgültigkeitscharakter, den er in der ersten Lösung hatte, völlig in Vorläufigkeit übergegangen. Das Menschenbild, das hinter der neuen Sicht steht, ist das der »großen, reifen, weisen Persönlichkeit«, die sich existentiell voll verwirklicht hat. Aber wir brauchen an diese Lösung nur wieder die früheren Dilemme anzulegen, um zu sehen, wie wenig sie im letzten befriedigen kann. Ja, im Grunde geschieht genau das Gegenteil dessen, was zu erwarten schien. Mag auch die größere tätige Lebenserfahrung eines Menschen ihm einen weiteren Horizont des Verstehens erobert haben, der Riß zwischen diesem Verstehen und dem zufällig-kontingenten Alltag, in den er notwendig gestellt bleibt, wird dadurch nur um so schroffer. Dadurch, daß das Ganze den milden Schimmer des Verstehens über sich gebreitet hat, wird das Partikuläre um so schattenhafter, kantiger, irrationaler. Man bräuchte nur das Bild des alten Weisen von Weimar zu beschwören, um das Gemeinte sogleich illustriert zu sehen. Aber nicht genug, daß der Gehorsam hier in seiner ganzen Schärfe (und gar nicht mehr als »Mittel«) wiedererscheint, sein abermaliges Auftauchen trägt gerade nicht den Charakter eines »bedrohlich Unbewältigten«, sondern den einer Erlösung. Einer Erlösung von dem schrecklichen Alpdruck einer »großen, reifen, weisen Persönlichkeit«. Auf keinen wenigstens dürfte diese Bezeichnung weniger passen als auf die »ancilla Domini«. Ihr Gehorsam hat auch nicht den Schatten eines »Mittels« an sich. Er ist keine »Tugend«, keine »Aszese«, überhaupt keine ethische Kategorie. Er ist nichts als der selbstverständliche Akt der Kreatur, die an Tugend, Aszese und mögliche Mittel zum Verstehen so wenig denkt, daß sie als ganze nur das einfachste »blindeste« Vertrauen und Sichübergeben in Gottes Wohlgefallen ausdrückt. So scheinen wir gleichsam an die erste Lösung zurückgewiesen. Aber diese selbst wies über sich hinaus auf die zweite. Drehen wir uns also im Kreise, oder gibt es einen dritten Weg?

Soll eine wahre Lösung gelingen, so darf sie nicht eine Reduktion des einen auf das andere Glied enthalten. Die Situation, die wir beschrieben haben, daß der Mensch zugleich einen weiten (theoretischen) und engen (praktischen) Horizont besitzt, daß er gleichzeitig die Gleichgültigkeit und Zerstreutheit des Zuschauers und die leidenschaftliche Beteiligung des Mitspielers verwirklichen muß, diese Situation ist eine grund-menschliche und ist nicht »auflösbar«. Es gilt also vielmehr, sie hinzunehmen und sich innerhalb ihrer einzurichten. Wollte der Mensch vor ihr fliehen, so flöhe er vor seinem eigensten Sein. Es wird uns also die Betrachtung dieses Seins (als Weg zu dessen Akzeptierung) auch den Hinweis auf die wahre Lösung geben können. Wir beleuchten dieses Sein von drei Seiten her, die ebenso viele Stufen von einer abstrakt-schematischen zu einer konkreten Betrachtungsweise besagen.

1. Jede tiefere Philosophie kennt unter irgend einer Form das ontologische Grundgesetz des endlichen und weltlichen Seins, von der Scholastik Realdistinktion zwischen Sein und Wesen genannt. Leider hat sich die Scholastik damit

begnügt, diesen trockenen Satz in seiner vollen Abstraktheit zu belassen, anstatt ihn durch alle Grundverfassungen (transcendentalia) und Grundformen (Sein – Leben – Fühlen – Denken und Wollen) hindurchzuverfolgen[2]. Aus den unabsehbaren Konsequenzen, die sich daraus ergäben, greifen wir nur den einen, hier bedeutsamen Satz heraus: wie Wesen und Dasein im endlichen Sein nur analog im Seinsbegriff übereinkommen, so auch die erste transzendentale Eigenschaft dieses endlichen Seins: die Wahrheit. Auch sie hat, wie das Sein, zwei Zentren gleich einer Ellipse: ein essentiales und ein existentiales Wahrheitszentrum, die nicht »univoce« unter einen gleichen Oberbegriff von Wahrheit zu bringen sind. Nur in Gott sind beide Wahrheiten identisch, wie Wesen und Dasein. Diese einfache Überlegung offenbart uns plötzlich, daß es im Grunde völlig in Ordnung ist, wenn der Mensch gleichzeitig und unrückführbar zwei Kristallisationspunkte seines ganzen Seins besitzt. Der eine ist das Zentrum der »Wesenswahrheit«, um den der Mensch alles verstehend zu ordnen sucht, der andere ist das Zentrum der »Daseinswahrheit«, von dem aus er alles tätig durchzuformen trachtet. Aber diese Polarisierung um einen Pol gelingt nie, weil der Mensch auch sein Sein selbst nie mit sich »zur Deckung bringen« kann, weil sein Dasein nie seine Idee einholt und sein Wesen nie in seiner Existenz sich verwirklicht.

2. Blieben wir in dieser ersten Betrachtung stehen, so hätten wir ein absolut tragisches, ja zerrissenes Bild des Menschen. Aber diese Tragik selbst wird uns zum Fingerzeig auf etwas Tieferes hin. Das notwendige Wissen des Menschen um diese seine Seinsverfassung, mag es noch so unbewußt und ungeklärt sein, sagt ihm zugleich, daß er in sich selbst ewig nur ein ungelöstes, ja unlösbares Problem bleiben kann, daß er also, um sich zu lösen, zu erlösen, sich grundsätzlich überschreiten muß. Ein Sein, das in sich selbst problematisch ist, kann in sich auch nicht absolute Wahrheit und darum auch nicht absoluter Ernst sein. Es kann sich selbst nicht absolut wichtig nehmen. Sein Ernst und seine Wichtigkeit liegen vielmehr außerhalb seiner, in dem Gott, der allein seine mögliche Einheit und Einigung ist, und in der Beziehung zu diesem Gott. Und zwar weniger in der aktiven Beziehung zu Gott, die sich immer nur mit den dualistischen Kräften der endlichen Natur herstellt, als in der passiv empfangenden Beziehung zu Gott, in der Gott der Handelnde und mit dem Menschen Umgehende ist. Im Wissen um das schlechthin Überragende und Überwältigende des göttlichen Tuns mit uns ist eine absolute Feierlichkeit vonseiten des Menschen nicht mehr möglich; das Mißverhältnis muß im Gegenteil etwas wie ein – schelmisches Augenzwinkern des Menschen hervorrufen, der seine (im Sinne

[2] Wir versuchten, einiges zu diesem grundwichtigen, noch völlig unbetretenen Gebiet in unserer »Apokalypse der deutschen Seele« beizubringen. Vgl. vor allem in Bd. 1 »Fichte«, »Goethe«; Bd. 2 »Nietzsche und Dostojewskij«; Bd. 3 »Mythos, Utopie, Kairos«. Vgl. auch in der Schweizerischen Hochschulzeitung, Juni 1936, die Skizze über »Philosophie und Theologie des Lebens«.

Kierkegaards) »komische« Stellung in dieser Beziehung entdeckt. Freilich wird so das menschliche Tun nicht zu einem Spaß, wohl aber zu einem Spiel, zu jenem großen Welttheater, das die »Kinder« vor dem »Vater« aufführen. Sie werden sich sehr anstrengen, ordentlich zu spielen und nicht zu »patzen«, es werden Augenblicke sein, in denen sie, hingerissen von der Handlung, ganz hineinknieen in ihre Rolle und vergessen, daß sie »nur« spielen. Es werden andere Augenblicke sein, in denen sie ihr Spiel bewußt überlegen, ihre eingeübten Gesten und Effekte nicht ohne schauspielerische Befriedigung und Überlegenheit produzieren. Beides aber wird ein einziges, dramatisches Tun sein. Distanz zur Rolle und Identifizierung mit ihr sind im Schauspieler kein Widerspruch, er lebt vielmehr ganz von dieser Spannung. Die Distanz, die er jeden Augenblick zur Rolle hat, dient nur dazu, sie überzeugter auszufüllen, und noch in der Versenkung in sie bis zur Identifizierung bleibt das »Verstehen« der dargestellten Person der Hintergrund des »Gehorchens« dem aufgegebenen Schicksal. Diese Lösung ist also nicht, wie die beiden ersten, eine Vertilgung des Gegensatzes im Menschen, sondern eine Anerkennung seines notwendigen Dualismus. Sie ist aber doch Lösung, dank der Aufhebung des absoluten, tragischen Ernstes der Welt in ein »Spiel«. Nietzsche will, daß wir auch den Helden noch in die kindliche tanzende Schwerelosigkeit des Über-Helden aufheben. Goethe sieht die Welt als »wahren Schein« und »ernstes Spiel«. Christliches Theater hat den grellen Widerspruch der antiken Bühne zwischen Tragödie und dem komisch-grotesken Nachspiel aufgehoben in dem ernst-heiteren Gesamtspiel seiner »Welttheater«.

3. Diese Lösung erhält eine seltsame Bestärkung durch den Blick in das Geheimnis Christi selber, dessen Gestalt, als Mittelpunkt der Schöpfung, notwendig den Schlüssel zu allen letzten Weltgeheimnissen enthalten muß. Freilich ist das Wie der Möglichkeit Christi selbst höchstes Geheimnis; aber seine historische Wirklichkeit und die Tatsache der Versöhnung aller Extreme in Ihm ist es nicht. Christus also ist einmal die personale Einheit von Gott und Mensch, das heißt des schlechthin Allgemeinen und des Besondernsten. Aber über diese Einheit und Gleichzeitigkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Bewußtseinsenge legt uns die Theologie ein anderes, noch unbegreiflicheres Zugleich innerhalb seiner menschlichen Natur selbst nahe: das Zugleich von unverhüllter Gottschau (visio beatifica) und irdisch verhülltem Gotterkennen, wie jeder Mensch es besitzt. In letzter Zuspitzung erscheint dieses Paradox im Leiden, wo jene unverhüllte Gottschau die furchtbarste Trennung von Gott und Verhüllung des Vaters bis in die absolute Verlassenheit nicht hindert. Hier ist die Gleichzeitigkeit absoluten Verstehens und absoluten blinden Gehorsams in letzter Schärfe verwirklicht. Hier ist der Beweis erbracht, daß es existentiell möglich ist, zugleich das Ganze und der Teil, zugleich das schlechthin Überlegene und das schlechthin Unterworfene zu sein. Denn hier ist unsere tragische Situation noch

weit überholt: Unser Verstehen des weiteren Zusammenhangs ist meist nur ein Ahnen und Vermuten; Christus aber schaut ihn in der vollen Helle. Diese Schau hindert Ihn nicht, sowohl zu gehorchen wie frei zu wählen, sich zu partikularisieren. Es ist absolut gleichzeitig wahr, daß Er die neunundneunzig Schafe verläßt, um sich ganz der Sache des einen, verlorenen hinzugeben, – und daß Er nie von jenen neunundneunzig fortgegangen ist. Und ein ganz Ähnliches gilt vom Bezug Christi zur Kirche. Als Haupt leidlos im Himmel thronend, leidet Er wahrhaft und wirklich und nicht nur metaphorisch in seinem irdischen Leibe. Und endlich: Sich ganz und gar Seiner sichtbaren Kirche verschreibend, hört Er doch nicht auf, das Haupt aller Menschen zu sein und ihnen, auf geheimnisvollen, unbekannten Wegen, Seine Huld und Seine Gnade zuzuwenden.

Aber wir können vielleicht doch etwas Licht in diese Paradoxe bringen, wenn wir sie auf das oben über Spiel und Welttheater Gesagte zurückbeziehen. Und in dieser gegenseitigen Erhellung wird uns, in einem anscheinend noch höheren Paradox, doch die existentielle Möglichkeit dieser Gleichzeitigkeit offenbar werden. Im »Welttheater« kann der Mensch darum zugleich »in« und »hinter« der Rolle sein, weil er nicht sich selbst, sondern sein Spiel vor Gott ernst nimmt. Gerade weil er das Spiel versteht, wird er blind für sich selbst und gehorsam in seine Rolle. In Christus kann es nicht anders sein, als daß das absolute Hinsehen auf den Vater und das absolute Verstehen des Göttlichen zugleich und ohne Riß auch das absolute Absehen von sich selber besagt. Vom künstlerischen Schaffen sagt Rilke einmal: »Es ist, wie wenn man zeichnet, den Blick an das Ding gebunden, und die Hand geht allein irgendwo unten ihren Weg, geht und geht, wird ängstlich, schwankt, wird wieder froh, geht und geht tief unter dem Gesicht, das wie ein Stern über ihm steht, das nicht schaut, nur scheint.« Und Christus sagt: »Wahrlich, Ich sage euch, der Sohn kann nichts aus sich selber tun, Er kann nur tun, was Er den Vater tun sieht. Was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn.« Der Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Lösung, die wir beide ablehnten, ist hier behoben, weil die Blindheit des absoluten Gehorsams gleichsam einem Übermaß an verstehendem Licht entstammt. Hingerissen ins Geheimnis des Vaters, wird der Sohn zum reinen, werkzeuglichen Vollzug des Heilswillens des Vaters. Nicht daß in dieser Blindheit das Partikuläre buddhistisch verflüchtigt oder platonisch unter die »Idee« subsumiert würde. Es bleibt, als das Aufgetragene, das absolut Wichtige und Belangvolle, wie ja auch die Rolle für den Spieler das absolut Wichtige ist. Aber der Spieler ist es, der sich selber belanglos, für sich selber blind wird. So ist auch der »blinde Gehorsam« für ihn keine geblähte Tugend und keine gespreizte »Aszese«, sondern die schlichte Selbstverständlichkeit, wie wir sie bei der »Magd des Herrn« fanden.

José María Pemán

der Dichter des nationalen Spaniens

Von Irene Behn

Wir verweisen auf das demnächst bei Otto Müller, Salzburg, erscheinende Buch der Verfasserin: J. M. Pemán / Flammendes Spanien / Der spanische Freiheitskampf in Reden und Aufsätzen.

Am 29. April 1938 feierten Italien und Spanien den »Tag ihrer Solidarität«. Die Abordnung, die General Franco zu jener Kundgebung nach Italien entsandte, wurde von einem Krieger und von einem Dichter angeführt. Der erwählte Krieger konnte kein anderer sein als General Millán Astray, der Gründer des »Tercio«. Millán Astray war Francos Vorgesetzter im marokkanischen Feldzug; er sah in ihm das »militärische Genie des 20. Jahrhunderts« und formte ihn für eine Zukunft Spaniens, die der ruhmvollen Vergangenheit entsprechen sollte.

Und der zweite Sprecher Spaniens im Hadriantheater, der Dichter, konnte kein anderer sein als José María Pemán. Denn auch er ist mehr als ein Sprecher; auch er ist Symbol seiner Heimat. Ihn würdigen, heißt das unvergängliche, heilige Spanien würdigen. Darum darf wohl eine Stimme der Mitwelt wagen, was zumeist erst die Stimme der Nachwelt wagt: eine Wertung jenseits von Zeit und Kampf.

In Cádiz wurde José María Pemán geboren, vor mehr als vierzig Jahren, als Sproß einer der vornehmsten Familien dieser alten, andalusischen Stadt[1]. Seine Universitätsausbildung in Philosophie und Rechtswissenschaft war gründlich; doch hat er sich niemals an einen Beruf gebunden. Er folgte einer höheren Berufung und suchte stärkere Bindung: Sein Können, Wissen und Wollen sollten dem dichterischen Schaffen und der nationalen Erneuerung gehören.

Nach dem Sturze der Monarchie bildete er mit einem Stoßtrupp erlesener Männer die »Acción Española«, zu deren Präsident er wenig später gewählt wurde. Ihr Ziel war, durch das Studium spanischer Geschichte, durch die Verbreitung nationaler Ideen, durch die Bildung auserwählter Minderheiten Spaniens geistige und staatliche Erneuerung vorzubereiten.

Unzählige Vorträge an allen wichtigen Orten der heimischen Halbinsel, seit 1933 Reden im Parlament, entscheidende Beiträge für die Zeitschrift »Acción Española«, ein politisches Bekenntnisbuch: »Briefe an einen Skeptiker über verschiedene Formen der Staatsführung«[2] – all diese Betätigungen scheinen mit ihrer Bewegtheit Pemáns künstlerisches Schaffen nur stärker anzufachen. In den Vorjahren der Erhebung, mitten in den Vorgefechten, wird der Lyriker und Novellist zum nationalen Dramatiker.

---

[1] Da mich noch keine der mir von Pemán übersandten Biographien erreichte, stützen sich meine Ausführungen auf die biographischen Angaben von Dr. Mauricio de Iriarte. An dieser Stelle möchte ich ihm für das freundschaftliche Bemühen um Herbeischaffung des Materials wie für seine Anregungen von Herzen danken. Die Verfasserin.

[2] J. M. Pemán, Cartas a un escéptico en materia de Forma de Gobierno (1935).

Und dann kam die Zeit, da Pemán sein politisches Bekenntnis nicht mehr in Form einer Briefsammlung auf den Büchermarkt schicken, da er nicht mehr das Los der Unterdrückung befürchten mußte, das seiner Elegie auf »Spaniens Überlieferung« im demokratischen Spanien widerfuhr; der Äther über Spanien trug seine beschwörenden, seine feiernden Ansprachen mit dem ganzen Zauber seiner andalusischen Stimmgebung an alle Orte Spaniens, über die Schützengräben hinweg. Der nationale Dichter mußte nicht mehr irgend welche literarischen Umwege zu irgend einem Publikum gehen, er durfte vor den Mikrophonen der nationalen Regierung zu Lauschern reden mit der erweckenden Kraft des ursprünglichen Hauches.

Als einer der Vorbereiter des neuen Spaniens bekleidete Pemán in der vorläufigen Regierung das Amt des Kultusministers.

Heute ist Pemán Präsident der »Real Academia Española«, die unter ihm, mitten im Kriege, ein verheißungsvolles kulturelles Friedenswerk begonnen hat. Auch ist er Mitglied des nationalen Großen Rates (Consejo Nacional de la Falange Española Tradicionalista). Gleichwohl hört er nicht auf, der Tyrtäus der nationalen Erhebung zu sein, die ihm nicht weniger als einem ihrer erfolgreichen Generale verdankt. Oft genug sind seine erobernden Ansprachen und Aufsätze auf vorgeschobenem Posten, selbst in Schützengräben, entstanden. Dort gestaltete sich ihm sein metaphysisches Epos, »Das Gedicht von dem Tier und dem Engel«, das den spanischen Befreiungskrieg als den Kampf der ewigen Mächte des Lichtes und der Finsternis mit apokalyptischer Inbrunst offenbart.

Dieser eherne Kämpfer beginnt als ein Idylliker aus dem andalusischen Cádiz. »Vom schlichten Leben« nennt er den Band Gedichte, den er als erstes seiner Werke im Jahre 1923 der Öffentlichkeit übergab [3]. Und viele seiner späteren Verse schweben hin in dieser harmonischen und zuchtvollen Gehaltenheit, in der stillen Bewegtheit einer Sprache, die das Erschütternde sänftigt, das Elegische fast zum Idyllischen aufheitert. So seine »Elegie vom kleinen Muschelsucher« (1931), den die lebendigen Zauberschätze des Meeres aus der heimischen Luft in die Tiefe locken:

Er wußte von einem Pfade,
den eine Nixe ihm wies;
einem Wege hinweg vom Gestade,
hinab in ein Meer-Paradies.

Wie wohl verschwieg er die Kunde!
Wie wohl behielt er den Wink!
Den heimlichen Weg bis zum Grunde,
wie ging er den lieblichen flink.

– – – – – – – – – – –

Und selbst die Flut hemmt ihr kühnes
Schwellen und Schwellen, ihr grünes,
auftönendes Drängen zum Strand;

[3] J. M. Pemán, De la vida sencilla (1923).

verspülen möchte sie nimmer
die Spur seines Fußes, den Schimmer
von Sternen im goldenen Sand.

»Arroyuelo del Molino« – ein Meister bildete dies Lied vom kleinen Mühlbach, diesen kristallenen Kelch, – ein Meister, der es verschmähte, durch irgend einen Schliff, durch irgend eine Beugung des einfältigen Lichtes die Aufmerksamkeit auf seine Meisterschaft zu lenken:

Wie behende, Mühlenbächlein,
plätscherst du einher;
eilen willst du, eilen, eilen –
unentwegt – zum Meer.

Nah dem Bach sah ich das Mädchen,
am Johannistag;
Blüten lachten auf der Wiese
und im Ginsterhag.

»Feine Augen hast du, Mädchen«,
sprach ich – sonst kein Wort.
Kirschrot wurden ihre Wangen;
stumm lief sie mir fort.

Seit der Stunde sing ich, Mutter, –
nie laß ich es sein;
und auch sie geht nur mit Singen
durch das Feld – allein.

Warum sind wir voll von Singen –
Und von Reden leer...?
– – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – –

»Kind, – das Bächlein, warum singt es,
plätschert es einher?
Eilen will es, eilen, eilen –
unentwegt – zum Meer.«

Jene Pause über zwei Verse hin, welch drangvolles Schweigen nach dumpfer Frage, dieses Ausdrucksmittel, und nicht nur dieses, gemahnt an unsern idylliker Mörike; Bächlein, Knabe und Mädchen in ihrem getrennten und einhelligen Singen, auch dieses. Ein menschlicher Humor in andern Gedichten, ein Humor, mit Salz gewürzt, doch nie mit Pfeffer gebeizt, auch er gemahnt an den Meister, der uns die »Idylle vom Bodensee« schenkte. Wie nahe scheint der Andalusier in seinem »Verzicht« (Renunciación) dem schwäbischen Sänger des »holden Bescheidens«!

Echt ist dieser Wille zur holden Selbstbescheidung. Aber da ist ein Stärkeres fast in all diesen wesenskündenden Dichtungen, eine Kraft, die sich nicht in dem Gegenwärtigen behagt, die nicht idyllisch in dem Begrenzten aufgeht.

Wer immer unserm Land entstamme, Andalusien,
er weiß von Gleichtakt, Anmut, Tanz, er weiß von Liebe!

So bekennt der Andalusier in dem Gedicht »Die Tänzerin« (La Bailadora). Er nimmt sie ganz in sich auf, die Tanzende, »wie sie im Rausche ihrer eigenen Anmut / sich selbst umarmt ... voll toller Leidenschaft«. Aber auch sie wird ihm zu seinem Lande, nicht nur nach seiner räumlichen, sondern auch nach seiner zeitlichen Ausdehnung durch die Geschichte:

Wie unser Andalusien,
glücklich und trotzend, so genügt sie sich allein...,
vereinsamt in der Überhebung ihres Taumels.

Die Zeitgeschichte, die Vergangenheit greift ein in das Idyll, in das kleine und vollkommene Bild der Tänzerin und dehnt es ins Große. Nein, er kann sich nicht »bescheiden«. Für seine Kunst gilt, was er von dieser Tänzerin sagt: sie gehört zu einer »sonnenalten Rasse«.

Der Schnee von zehn Jahrhunderten liegt hinter jeder
der zwanzig Rosen ihrer zwanzig Lebenslenze,
der sonnengoldnen.

Schnee vieler Jahrhunderte wirft ein klares und verschmelzendes Licht über eigenherrlich sich Abgrenzendes; es zeigt nicht nur das störrische Andalusien gliedhaft einbezogen in das ganze Spanien, es rückt auch Völker zusammen, als Schwesternationen. In Spaniens Schicksalsjahr 1931, vor dem Sturz der Monarchie, lief ein Geschwader des faschistischen Italiens in den Hafen von Cádiz ein, zu einem Freundesbesuch. Pemán feiert diese Begegnung in einem langen Gedicht, das er nicht Idylle, sondern – anspruchsvoller – Romanze nennt, wie im Vorgefühl einer späteren, weltgeschichtlichen Verbindung:

Reichbeladen sind die Schiffe
mit Oliven, Edeltrauben,
– – – – – – – – – –
mit des Papstes Segensgruße,
mit dem Heilgruß der Faschisten.

Aber die Kinder von Cádiz – so schildert er weiter – lassen sich nicht übertreffen in der Kunst des anmutigen Feierns, des verschwenderischen Empfangens; bewundernd lacht der italienische Kapitän:

»Warum soviel Lärmens machen,
wenn sich Engverwandte treffen?«

Wohlbegreiflich, wohlbegründet
war des Kapitäns Gelächter.

Es wird in dem Dichter nachgeklungen haben, da er sieben Jahre später in Rom stand, umdröhnt vom Beifall der »Engverwandten«.... »Warum soviel Lärmens machen?« Und vielleicht hat der Gefeierte auch jenes maßvollen Wunschtraumes gedacht: »Was ich begehre, ist ein schlichtes Los.« Wenn jene Kraft nicht wäre, die über das Idyll und seine klassische Wohlbemessenheit hinausrisse! Eine heroische Kraft! Eine Kraft, die zugleich »genius loci« der Heimatstadt und »genius mundi« ist. Bei Cádiz standen dem Altertum die Säulen des Herkules, als Abschluß einer harmonisch abgemessenen Welt. Bei Cádiz träumte die mittelalterliche Legende die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits. Non plus ultra! Nicht weiter hinaus ins Unermessene! Etwa zwei Jahrhunderte später segelten drei kleine spanische Schiffe unter einem Genuesen, drei kleine portugiesische Barken hinein in das »Meer der Finsternis«, »mare tenebrosum«, hinaus über das »Ende der Welt«. Kraft dieser Fahrten wurde

die »Welt« zu einem »alten« Weltteil neben neuen Weltteilen. »Dank Kastilien, dank Portugal / weiß die Welt ihre Kleinheit und Größe«, so läßt Pemán den Helden seines berühmtesten Dramas sagen, Franz Xaver. Unter dem Eindruck der »imperialen«, welterobernden und seelenerobernden Taten gewann das spanische Wappen des »goldenen Jahrhunderts« seine Gestalt: die Säulen des Herkules mit dem Leitspruch »plus ultra«.

Und Pemán, das Kind einer Stadt, die sich wie eine Hand gegen die neuen Weltteile ausstreckt? »Plus ultra«, so darf er wohl den Leitstern seines Handelns nennen und den Leitspruch seines Schaffens. Hinaus über das idyllisch Abgegrenzte!

Sein »plus ultra« ist das des kraftvollen Blutumlaufes, der sich immer wieder in der heimischen Mitte, im Herzen, seine Stoßkraft holt und dessen Entgleisen nur Tod bedeuten kann. Wohl kennt und singt er die Bezauberung durch das Begrenzte, das selige »non plus ultra«, ohne das keine Kunst, kein unmittelbares Heimatsgefühl wäre. Das Kind der Küste verliert sich in dem Anblick des kastilischen Weizenmeeres (»Kastiliens Sehnsucht« – »El Anhelo de Castilla«). Liegt nicht über diesem Meer, das nur grün und gelblich schillern kann, ein Hauch der Schwermut?

Dieses »Weiter hinüber«, diese Verschmelzung grüner Flut und grünen Grundes, ist ihm nicht nur Erfordernis – sie ist unmittelbares Erlebnis. Im Schimmer grüner Augen entfalten sich seine Liebesgedichte:

Dunkelgrün sind ihre Augen...
grün, o Herrin, gleich dem Meer...
grün, o Herrin, gleich dem Meer...

(Este es el Billete...)

Stärker als Lope, das Kind rauherer Landschaften, wehrt sich der Andalusier gegen diesen Zug ins Chaotische »jenseits von aller Form und Gegenwart«.

Wohl weiß er von solchem Drange auch als Metaphysiker. Wohl gärt es in seinen Adern, in seiner einfühlenden Phantasie, wie es in dem großen Pantheisten Shelley gärte. Allein er stellt als Grenze gegen die grauende Uferlosigkeit des Pantheismus – gleich zwei Säulen des Herkules – das »Bewußtsein des eigenen Seins und des freien Willens« (Conciencia de mi Libertad y de mi Ser).

Was ihn so stark macht, ist nicht der Stolz des Abgesonderten und Ausgezeichneten, es ist eine demütige Kraft. Sein »plus ultra« ist ein Drang weiter hinauf, ein mittestrebiger Drang zum Allerhalter:

Sehnsucht, den Abendhimmel zu entblättern,
gleich einem Rosenkelch, um Gott zu sehen!

Wer ist der Gott seiner Sehnsucht? Keine gespenstische Projektion einer gedachten Einheit in das Nichts; es ist der Geoffenbarte, liebreich Blutende.

Dein Bild, o Herr am Kreuzesstamme,
geschnitzt mit solcher innigen Milde,
es zeugt von dir, dem Gotteslamme,
als Wunderwerk der Liebesflamme,
kein Wunderwerk der Kunst und Gilde....
(Ante el Cristo de la Buena Muerte.)

Das ist die Mitte, in der sich dieser inbrünstige Geist bergen möchte und als ein Mitgekreuzigter birgt: das liebreichste Herz. Zu diesem Ziele schreitet er als ein Mitbürger des hl. Ignatius von Loyola, der in den freien Willen, in die Erziehbarkeit des Menschen ein so tatkräftiges Vertrauen setzte, - als ein Mitbürger des hl. Johannes vom Kreuz, dem alle Zucht der Aszese, alle Entblößtheit nur Vorstufe des mystischen, gottempfangenden Lebens ist. Kraftvoll wie die aszetische Abkehr vom Widergöttlichen, von begnadeter Kraft, ist bei diesem nationalen und religiösen Dichter die mystische Hinkehr zu Gott. So ganz will er sich der knechtenden Gelüste entledigen - zweimal wiederholen seine Dichtungen bis in den Wortlaut dieses Gelübde -, so vollkommen dem Nur-Vergänglichen absterben, daß der Tod wenig zu lösen und zu ledigen finden wird. Daß der Gelobende über die Vorstufe der Aszese hinausgetragen wurde, daß der Mitgekreuzigte zugleich ein Mitverklärter wurde, bezeugen einige seiner tiefsten Dichtungen mit ihrem mystischen Hauch:

Im Geben und Nehmen der Liebe,
was kann meine Seele Dir geben?
Geliebter, ich weiß es gar wohl:

Was hab' ich, um krampfig zu geizen?
Was bin ich, um fruchtlos zu feilschen?
Ich gebe mit offenen Kräften
mich hin an Dein goldenes Licht.

O Geben und Nehmen der Liebe!
Sich hinzuschenken, Geliebter,
ist leichter als das Empfangen.

Wie soll ich den Sturz Deiner Rosen
empfangen, ohne zu taumeln?
Wie faßte, ohne zu zittern,
mein Blick Dein durchsonnendes Licht?

O Geben und Nehmen der Liebe!
Nicht Schwäche - die Wucht Deines Segens
macht, daß ich zittere, Herr!
(Cuatro Canciones II.)

Es ist gläubige Liebe, die solchen Sturz von Rosen empfängt, und zu der alles, wovon sie sich abkehrte, in verklärter Weise zurückgeleitet wird, durch den

Geliebten. Die Natur mit ihrem »Dämon am Mittag«, mit ihrem blind geilenden Zeugen und ihrer dumpfen Endlosigkeit wird ihm entzaubert und gesegnet durch den Herrn der Kräfte, der alles Chaotische und Elementare durchleuchtet und zu sich hinordnet.

Der Glaube an die Verklärung des Leibes bedeutet nicht Verachtung des unverklärten. Pemán ist Künstler, der jeder Idee einen ebenbürtigen Körper anzuerschaffen sucht; auch in seiner Frömmigkeit zeigt er ein klassisches, ein benediktinisches Maßhalten gegenüber der Sinnenwelt – gegenüber dem Nächstliegenden, dem eigenen Leibe. »O Leib – sanftmütiges Eselein, so hold mit mir vereint auf meinem Pfade!« So beginnt er sein großes Gedicht »Leib« – mit einer Anrede, wie sie Franz von Assisi und andere Heilige ihrem gedemütigten Körper zuteil werden ließen – mit einer Wärme, die fast ein Idyll verspricht.

O Leib, sanftmütig Eselein ...
– – – – – – – –
Und auch das Eselein
– – – – – – – –
darf sich als vornehm zeigen
mit seines alten Stammbaums edlem Gold.
Einst war auch Davids Leib im frommen Reigen
den Augen Gottes angenehm und hold.

Holdselig sind die Psalmen und voll Segen,
dem Herrn dargebracht
gleich Wohlgerüchen, sacht,
mit betendem und wohlgefügtem Regen
des Leibes, schon verklärt von Liebesmacht.

Mit deinem Leibe sing die Wechselchöre,
im Takt mit ihm die hehren; Seele, höre:
fünf Sinne bietet dir dein Bruder dar,
um Gott, den dreimal heiligen, zu preisen –
fünf offne Rosen für den Hochaltar,
fünf Saiten, Seele, für die Wechselweisen.

Der Dichter, der in diesen Versen philosophische Besonnenheit und tiefe Einsicht in das Wesen der Liturgie offenbart, er ist kein »Fleischesmensch«; er fürchtet nicht, daß sich sein Leib in sinnlichen Behaglichkeiten »verliege«. Er fürchtet nur, daß seine Seele, übergeistigt, sich aus der gottgefügten Harmonie mit dem Leibe verflüchtige; so stark regt die Geistseele in ihm ihre Schwingen.

»Mutter Kastilien, wenn ich es vermöchte, ich trüge dich hinüber....« Der das gerufen, möchte nicht nur ganz Kastilien, er möchte seine Mutter, ganz Spanien, als einen Leib hinauftragen zu dieses Leibes Seele – zu Gott! Hineintragen mit allen Abgrenzungen von Raum, Geschichte und Sitte in das uferlose Meer! Und seine Liebe vermag solches Wunder. Sie zeigt nicht nur, daß Gnade

nicht wider Natur ist; sie entfaltet, wie Gnade sich die Natur, die Landschaft selbst zur Magd gewinnt, um durch diese sinnennahe ihre übersinnlichen Gaben zu spenden. Da ist der »Garten der Cepedas« (El Huerto de los Cepeda): Flatternder, trillernder Drosselschlag; Schwesterchen und Brüderchen öffnen beide heimlich das Gartentor, um dem Märtyrertod durch Maurenhand entgegenzuziehen.

Beim Anblick jener Fluren,
der grenzenlos gedehnten,
beim Anblick jener Dünste,
beim Anblick jener Himmel
ist in die Kinderseelen eingefallen,
mit überirdischer Macht, die Ewigkeit.

»Ewigkeit!« Das Wort dieser Landschaft hört nicht auf, von Raum zu Raum in der Seelenburg der kleinen Schwester widerzuhallen, mahnend, erschütternd, beseligend; es weckt jetzt noch erschütternden Widerhall kraft der Werke der großen hl. Theresia, zu der jenes kastilische Kind heranwuchs.

Dieses sein Spanien und dessen eigenartigstes Brauchtum, das christlichem Geiste am sprödesten gegenüberzustehen scheint, er vermag es dennoch mitten in die Welt der Gnade hineinzutragen: er sieht sich selber als Torero mitten in der Arena, sieben böse, schwächende Wünsche in seinem Herzen; und gegen dieses geschwächte Herz rennen die sieben Todsünden in Gestalt schwarzer Stiere, – bis ihm der gute »Mayoral«, der gute Hirte, zu Hilfe kommt und den zerstampften Kampfplatz seines Herzens mit frischem Sande glättet.

Und nun die erhabenste seiner lyrischen Dichtungen, die leidenschaftlichste, die »Elegia de la Tradición de España«, zugleich die gewaltigste Vereinigung des scheinbar Unvereinbaren! Warum wurde diese Elegie auf Spaniens Überlieferung von den demokratischen Machthabern der Republick verboten? Eben weil hier vereinigt ist, was unvereinbar scheinen sollte: Nation und Kirche, todbereite Heimatsliebe und selbstentrückte Gottesliebe. Wegen der machtvollsten Bindung, der unüberwindlichsten »Falange«: der Liebe zum eigenen Volke und Lande kraft der Liebe zu dessen Schöpfer und Erlöser. Ein Geleitwort des Dichters enthüllt Ursprung, Wesen und Ziel seiner Elegie auf Spaniens Tradition, mit der Schönheit ewiger Wahrheit und der Wucht der Echtheit. Entstanden ist das Werk in einer Atmosphäre, »die geschwängert ist von Elektrizität, voll von den Düften des Ozons und der feuchten Erde« in jener stillen Klarheit vor dem Sturm, die den Blick bis zu den letzten Säumen vordringen läßt und dem Blick der Seele »vergangenen Glanz in einer neuen und schmerzlichen Klarheit zeigt«. In einer Zeit, die täglich mit selbstmörderischen Axthieben der Untreue, der Vergessenheit, des Hasses in den heiligen Baum der spanischen Tradition hineinschlug. Und jeden dieser Axthiebe in das Mark des Stammes fühlt der Dichter bis ins eigene Mark. »Die reinsten Schmerzen« – so sagt der kastilische Heilige Juan de la Cruz – »gebären die reinsten Einsichten«. Aus den Wehen dieses Schmerzes wird das Gedicht geboren mit seiner fruchtbaren

Einsicht: Menschen sind keine Atome, von irgend welchen mechanischen Kräften der Zivilisation oder Wirtschaft zu übergreifenden Einheiten gefügt, sie sind nicht nur linear zurückzuführen auf einen Ursprung, wie etwa das kastilische Roß auf ein Urpferd. »Jeder von uns ist das Einmalige, das ihn von andern unterscheidet, kraft dessen, was bei seinem Entstehen die Eltern, die Erde, die Jahrhunderte, die Umgebung zu seiner abstrakten menschlichen Wesenheit hinzugefügt haben. Darum – als Spanien entstand und durch seine Geschichte gebildet wurde, da wurde etwas von uns, von jedem einzelnen mitgebildet. In die Überlieferung hineinstoßen, heißt deshalb nicht, einen Leichnam durchbohren, sondern etwas Lebendiges in uns selber verwunden.«[4] Und dies ist das Streben der Dichtung: in dieser Stunde des Schicksals, das prophetisch vorhergefühlt wird, in allen Spaniern diesen Schmerz um eine unsterbliche Vergangenheit zu erwecken, – sie in ihrer Gegenwart, in all ihren Adern, die Überlieferung lebendig empfinden zu lassen, sie des einen, großen, ritterlichen und katholischen Spaniens innewerden zu lassen. Und warum dieser Schrei, der eine ganze Nation zum Erkennen und Anerkennen eines Seele wie Leib gestaltenden Elementes bringen möchte – warum dieser Schrei in lyrischer Form, die eine »Kunst halblauter Töne« geworden ist? Weil Poesie lebensnahe ist, als »anheimelnde Erzählerin von Sagen«, als »Beleberin von Erinnerungen«, als »Hüterin geweihter Zusammenhänge«.

Einiges möge aufklingen von dieser nicht »halblauten«, doch immer melodischen Beschwörung[5], die alle sucht und die auch dann nicht zur Anklage werden will, wenn sie keinen der Entfremdeten zurückgewinnt:

Mir tut mein Spanien weh im eigenen Leben,
wie Nerv in meinem Nerve;
gleich einem alten Baum in Sturmesschärfe
bebt es in mir, gleich losgerissenen Reben.
– – – – – – – – – –
Nicht bin ich loser Staub im Sonnenschein;
nicht bin ich Pünktchen, unermeßlich klein,
gleich Funken, die verlohten.
Fleisch bin ich, Licht – kein Nichts, das sich entgleitet!
Es haben alles in mir vorbereitet
die Erde und die Toten,
als fruchtbar Händepaar vergangener Zeiten....
... Und dann, als melodischen Winkes der sonnige Finger
des Weltengestalters aufstrahlte, der starke Durchdringer
von nebeldurchzitterten Räumen,
als Er ein Erdstück umriß, ein Stück in den Schäumen
umkränzender See, als Er sprach, mit vollziehendem Zeigen:
»Hier zwischen Klippen die blühende Mark sei mein Eigen,

[4] J. M. Pemán, Elegía de la Tradición de España (Madrid 1933) S. 3 ff.
[5] A. a. O. S. 9 ff.

sei Spanien, das freie; sein Bann
entbiete den Krieg und den Frieden;
Spanien - mein fügsames Kind, meine fruchtbare Tochter; fortan
sei im Himmel ein Stern und auf Erden ein Weg ihr beschieden«:
da - seit dem Winke, seit Spanien begann, sich zu heben,
mit wüchsigen Blüten und Reben
im Glanz der Verheißung hochschwellend von Morgen zu Morgen -
damals erwuchs - verschwiegen, fern, verborgen -
aus Spaniens Saft, mit ihm zugleich, mein Leben.
Nicht bin ich Blüte, nur dem Wind erschaffen.
Nicht Weg bin ich, den jeder Schritt, ein jeder,
zerstampfen darf - nicht losgerissene Feder,
dem Sturme preisgegeben, maledeit.
Fruchtbar Geheimnis ohne Tod und Zeit,
höchstes Gebot umschattet
mein Leben, das mit Sternen sich vergattet.
Mein Eigenname ist gebenedeit!
Ich muß nicht betteln, wandern
als Waise durch das Vaterland von andern!
- - - - - - - - - - -
O Spanien, Spanien, Spanien!
Sie wollen das Gedächtnis mir entreißen,
die Augen mir verhängen,
deine Geschichte schwärzen - all ihr Gleißen,
reich an blutroten Sonnenuntergängen!
- - - - - - - - - - -
O Herr der Stürme:
bei allen Kreuzesmalen,
die hoffend aufwärtsschießen
aus unsern Gottesackern!
Beim Widerschein und Flackern
heimischer Sonnenstrahlen,
die blauen Abglanz gießen
und violetten auf die Glockentürme!
... Bei allen Rebenarmen,
die unser Heim umlauben!
Bei unsrer Väter Glauben,
dem zarten, herzenswarmen:
In diesen Stunden, die uns alles rauben,
hab mit dem ewigen Spanien, Herr, Erbarmen!
... Gib Frieden! Laß nicht Brüder sich entzweien!
Gieß Liebesflut durch dürre Ländereien,

erfüll sie mit des Lebenswassers Schwalle!
O Herr der Herren, den die Sterne alle
und alle Stürme dienstbar benedeien!

Dezember 1931.

Dank heiliger Bindung ist diese Dichtung nicht nur verdunkelt von den Wolkenschatten der Gegenwart, nicht nur aufgehellt vom Schneelicht der Vergangenheit, sondern auch erleuchtet vom warmen, wolkenlosen Licht der Ewigkeit. Wie heilige Weisheit, die Frucht der Liebe, von sich bekundet: »Da Er der Erde ihre Grundfesten zuwog, da war ich bei Ihm« – so wird der Dichter von zeitenversetzendem Glauben in jenen Uranfang entrückt, da der Schöpfer gleich einem Lichtstrahl seinen Finger ausstreckt und Spanien zu seinem Garten bestimmt: Mit dem Schöpfer und Erhalter sieht diese gottempfängliche Liebe alles, was aus dem gottempfänglichen Boden Spaniens in der Breite des Raumes und der Länge der Geschichte dem Himmelslichte entgegensproßte. Prophetisch sieht er mit den Kräften der zeitversetzenden Liebe das Künftige, – er sieht über Kastilien das Licht der Agonie, »stumpf und fahl, das Sturm vorhersagt«, – prophetisch sieht er den Krieg zwischen Spaniern und Spaniern voraus, zwischen Licht und Finsternis. Aus der Not der Gegenwart steigt am Ende der Dichtung das Gebet für die ganze Heimat empor, – ein Gebet, das doch nur Knospe war und erst in den Kampfjahren der Erhebung sich zur Blüte seiner vollen Bedeutung und Wirksamkeit entfalten sollte. Beispiellos, wie das Verbot einer Elegie als staatsgefährdender Waffe, so beispiellos ist die Volkstümlichkeit der einst unterdrückten Dichtung. Wie liebende Lippen in den Schützengräben die Worte an Spanien sprechen, »weiter hinaus«, so beten dort und in der Nachhut gläubige Herzen jenes Gebet zu ihm, über den nichts hinausreichen kann. Ein ewiges Gebet, aus einmaliger Not geboren, und doch erzeugt für alle Völker und alle Zeiten. Die Gewalt der Heimatliebe, und nicht nur diese, gemahnt an Dante; nur daß bei dem Spanier kein sprachgewaltiger Groll die Kinder der eigenen Mutter, die Blutnächsten, als Verlorene brandmarkt. Kein Hauch des Hasses trübt und zerpflügt den Spiegel dieser Elegie.

Der Polyhistor Menéndez y Pelayo, der Mentor der nationalspanischen Erhebung, der Spaniens goldene Vergangenheit dem Grabe wieder entriß, das Volksentfremdete und Übersättigte ihr geschaufelt hatten – er hat die »Hundert besten spanischen Gedichte« in einem Bande zusammengefügt, lange ehe die »Elegie« ans Licht drängte. Wird jener große Wiedererwecker auch nichts Unechtes eingesammelt haben, es sind viele unter jenen hundert glanzvollen Gedichten, die vor der »Elegie« zum Schatten werden. Peméns Meistergedicht müßte den Band beschließen, was auch weitere Jahrhunderte an Unvergänglichem formen. Denn es verhält sich zu Jorge Manriques ritterlich spanischem und tiefchristlichem Gedichte, das dem Werte nach die Sammlung eröffnet, wie die Krone zur Wurzel, voll von vitalen Zusammenhängen und überreich an Erfüllungen.

Mehr als ein Sprecher für seine kämpfende Heimat ist diese gottempfängliche Seele, dieser schöpferische Geist. Er ist Stimme Spaniens, – er ist die Heimat selber, eine Heimat, die Gottes Garten war und wieder sein soll. Was die Gedichte in allen Gliedern bekundeten, in ihrer lichtdurchlässigen Schönheit vergleichbar dem schon verklärten Leibe, das bezeugen alle Werke, alle Taten Pemáns; anders wäre seine Liebe nicht in der alles einigenden Mitte ohne Jenseits, von der alles Lichte ausgeht. Nur hat die Unmittelbarkeit und Ungebrochenheit der Lyrik mit ihrer kernigen, gebetgleichen Wahrhaftigkeit auf eine besondere Weise Anteil an der »Wahrheit über allen Wahrheiten«, nur offenbart sie tiefer als andere Geistes-Äußerungen das Wesen des Dichters, dieses Schöpfer-Geschöpfes, mit all seinen Geheimnissen der Fruchtbarkeit. So ist mit den Worten über Pemáns Lyrik zwar nicht Erschöpfendes gegeben, aber doch das Wesentliche des Menschen und Künstlers umrissen.

Tragik und Metaphysik

Von Joseph Sellmair

Seit Aristoteles haben Philosophen und Theologen, Dichter und Denker das Wesen des Tragischen zu ergründen versucht. Weil das Tragische in der Tragödie den vollkommensten Ausdruck gefunden hat (in der griechischen Tragödie zuerst), hat man es zumeist unter dem ästhetischen Gesichtspunkt behandelt. Zur Tragödie führte aber nicht nur die schöpferische Gestaltungskraft der Griechen, sondern ebenso die metaphysische oder vielmehr religiöse Verzweiflung am Sinn des von ihnen so heißgeliebten Lebens. Der Zwiespalt zwischen Sein und Schein ist der Antrieb, ein in der rationalen Schicht undeutbares Geschehen in die Sphäre der verklärenden Kunst zu erheben. Aber man darf hinter dem ästhetischen Spieltrieb den metaphysischen Beweggrund nicht übersehen, aus dem die griechische Tragödie erwuchs (der freilich schon Aristoteles nicht mehr bewußt ist). Betrachtet man die Tragödie als Kunstwerk, dann hat der Ästhetiker das Wort. Will man jedoch das Wesen des Tragischen erfragen, dann versagt die Ästhetik, aber sie führt an die Grenze der Metaphysik. Doch auch der Metaphysiker muß sich hüten, von seinem Standpunkt aus ohne weiteres die Lösung sehen zu wollen. Dem Phänomen des Tragischen entspricht die naive Haltung der Verwunderung und des Staunens. In diesen Affekten aber liegt auch Furcht und Ehrfurcht, wie in der ursprünglichen Grundhaltung des Menschen.

Ganz einfach gesagt, drückt das Tragische eine Erschütterung der naiven menschlichen Sicherheit aus, eine Entzweiung, einen Konflikt des Ich mit der Welt. Diese Erschütterung des Daseins aber wird erlebt aus unbekannten Hintergründen jenseits dieser Welt. Gleichviel, welche Lösung das tragische Erlebnis sucht, Verneinung des bewußten Lebens im Pessimismus oder fragloſe, bewußt naive Daseinsbejahung aus Nichtantwortenkönnen: Insofern der Sinn des menschlichen Daseins in Frage steht, ist das Tragische eine metaphysische Frage.

In der geschichtlichen Stunde der Geburt der Tragödie und noch mehr des Bewußtwerdens des Tragischen ist die metaphysische Frage eine religiöse: so daß Nietzsche die mystische Grundlage der attischen Tragödie im Kampf zwischen dem dionysischen Prinzip der Einheit und dem apollinischen der Individuation erblicken wollte. Wenn auch diese Deutung nicht zur Umdeutung werden darf, zu wissen bleibt der religiöse Urgrund des Tragischen. Dieser trat allerdings schon in der attischen Tragödie zurück, und zwar um so mehr, als im tragischen Konflikt der Akzent auf das Individuum gelegt wurde bis zur Schicksals- und Schuldtragödie im rationalen Sinne, die aber auch in ihrem Wesen deshalb untragisch ist, weil dieses das arationale Element enthält.

Für die wissenschaftliche Behandlung des Tragischen wurde es bis zur Gegenwart bestimmend, daß Aristoteles, der bedeutendste antike Theoretiker der Tragödie, dem Tragischen in seiner Metaphysik keinen Platz einräumte, sondern es als ästhetische Kategorie im Drama behandelte und im Interesse der poetischen Gerechtigkeit den tragischen Konflikt mit der sittlichen Schuld des Helden verknüpfte. In der von Aristoteles beeinflußten Philosophie blieb es so fast bis zur Gegenwart: In dieser Sicht ist das Tragische nur Einzelfall. Wo es erscheint, wird es im Zusammenhang mit dem Problem des Übels und der Schuld, mit der allgemeinen Theodizee gesehen. Inhalt der aristotelischen Metaphysik ist das Seiende als solches und die letzten Ursachen des Seins. Weder in der Welt der reinen Idee (die im absolut Guten wurzelt), noch in der Welt des transzendentalen Seins ist Raum für das Tragische. Ist also das Tragische keine metaphysische Gegebenheit, so hat sich die Metaphysik mit ihm nicht als solcher, sondern höchstens gesondert zu befassen.

Auch in den Religionen, die für das Abendland, die Heimat des Tragischen, von Bedeutung wurden, begegnen wir dem Tragischen selten in seiner unverhüllten Gestalt. Die Schicksale des Menschen müssen in ihnen, soweit sie sich auf einer noch nicht ethisch durchleuchteten Sphäre halten, in der numinosen Sphäre also, hingenommen werden, so wie es Pflanze und Tier auf sich nehmen müssen, von der Sonne behütet oder von Blitz, Hunger und Seuchen dahingerafft zu werden. Die Existenz des Menschen wird hier noch nicht als eine solche empfunden, die in dem allgewaltigen Zusammenhang des Entstehens und Vergehens in der Natur einer besondern Betrachtung wert wäre. Haben sie aber einmal eine ethische Durchdringung des Gottesbildes erreicht und ist die auf seiner Geistigkeit beruhende Besonderheit der Stellung des Menschen im All erkannt, dann ergibt sich für sie, daß die Schicksale des Menschen hier oder im Jenseits von dem Maße des Guten oder Bösen abhängen, das er in seinem Leben getan hat. Obwohl in der geoffenbarten Religion des Alten und Neuen Testamentes das Tragische grundsätzlich überwunden ist, enthält sie dennoch viele Hinweise auf das Tragische in der Welt – man denke an den Psalm 50 (Miserere), an Job, an die Erbsündenlehre, die von der individuellen Vergeltung auf den Fluch zurückweist, der über dem ganzen Menschengeschlecht lastet. Aber es lag in der Natur der auf die Ratio in der Offenbarung ausgehenden und auf ihr fußenden

Theologie, daß sie diese Hinweise auf das Tragische nach Möglichkeit zurücktreten ließ. Die Theologie als Auseinandersetzung der Vernunft mit dem Offenbarungsgehalt weicht den Zwischensphären gerne aus und überläßt sie sich selber; sie erstrebt grundsätzlich Harmonie, das Tragische aber bedeutet Disharmonie, es fehlt ihm die klare Scheidung zwischen Gut und Böse, es ist ihm eigentümlich, daß es den Zwischen- und Grenzsphären angehört und sich den von der Ratio bestimmten Kategorien entzieht. Da zudem der Gläubige des Menschen Lose in der Hand Gottes aufgehoben weiß, überließ man das Problem des Tragischen so weit den Ungläubigen, als nicht die Frage des Übels in der Welt in der Theodizee Antwort heischte.

Es ist nun ein eigentümlicher, aber in sich wohl verständlicher Sachverhalt, daß gerade dieselben Völker des Abendlandes, deren Glaube am meisten vom Ethos durchdrungen war, deren Philosophie bemüht war, die Welt als vom Logos durchwirkt darzustellen, aus ihrem Schoße die Tragödie aufstehen sahen, die doch in dem einen oder andern Bereich immer wieder, wenn nicht den Zusammenbruch des Logos, des Ethos, so doch dessen Erschütterung ausdrückt. Denn im Tragischen wird immer wieder eindringlich auf die Unzulänglichkeit alles Menschlichen hingedeutet. Den Dichtern fiel immer wieder die Aufgabe zu, auf Grund unmittelbarsten Erlebens der Wirklichkeit das auszusagen, was Philosophie und Theologie nicht zuzugeben wagen. Nun ist es gerade der dramatischen Kunst möglich, mit Hilfe ihrer besondern Gesetze und der Erhebung des Geschehens in eine höhere Sphäre das Gleichnishafte des einmaligen Schicksals zu veranschaulichen. Sie kann die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit abbilden »in ihren Widersprüchen und seltsamen Verwicklungen, wo der Mensch und sein Dasein, dieses vielverschlungene Rätsel, dargestellt wird«. Friedrich Schlegel[1] fordert von der Tragödie und ihrem Dichter auch die Deutung des tragischen Geschehens, sie »soll das Rätsel des Daseins nicht bloß darlegen, sondern auch lösen, sie soll das Leben aus der Verwirrung der Gegenwart heraus und durch dieselbe hindurch bis zur letzten Entwicklung und endlichen Entscheidung hinführen. Dadurch greift ihre Darstellung ein in die Zukunft, wo alles Verborgene klar und jede Verwicklung gelöst wird, und indem sie den sterblichen Schleier lüftet, läßt sie uns das Geheimnis der unsichtbaren Welt in dem Spiegel einer tief sehenden Phantasie erblicken und stellt der Seele klar vor Augen, wie sich das innere Leben in dem äußern Kampfe gestaltet und in welcher Richtung und Bedeutung und wie bezeichnet das Ewige aus dem irdischen Untergang hervorgeht.«

Den Anfatzpunkt der metaphysischen Erwägungen können wir an jenem Moment des tragischen Phänomens erblicken, das sich in Notwendigkeit und Ausweglosigkeit äußert und die Freiheit der tragischen Person in Frage zu stellen scheint. Tragisch ist uns ja der Mensch, der sich auf die Sicherheit des Daseins verlassen hat, weil er sich darauf verlassen mußte, und zur Erfahrung der Unsicherheit seines Daseins gelangte. Dieses Sichverlassenmüssen führt zuerst an die

[1] Fr. Schlegel, Werke II² S. 85.

tragische Notwendigkeit heran. Wo wir aber diese nicht gewahr werden, entsteht auch nicht der tragische Eindruck. Im Tragischen ahnen wir die uns gewöhnlich unzugänglichen Beziehungen zwischen der persönlichen Freiheit und jener höheren Macht, es wird das »Schicksal« sichtbar, das durch den Sprachgebrauch als Begriff einseitig verengt wurde. Aber im tragischen Geschehen schimmert wieder die tiefere Bedeutung durch. Dieses Geschehen, so meinen wir, kommt nicht zufällig über diesen Menschen, sondern wir warteten beinahe darauf als auf »sein Schicksal«. In der Begegnung des Schicksals von außen mit jenem innern scheint eine Anziehung, eine Verwandtschaft zu wirken, wobei Freiheit und Notwendigkeit merkwürdig verschlungen scheinen. Diese nicht mehr einsichtige Verbindung erzeugt jene unheimliche Stimmung, die die Luft der Tragödie bildet. Wenn in dieser unerträglich gespannten Atmosphäre endlich die Blitze zucken und der Konflikt sich entlädt, dann möchten wir eine gewisse Notwendigkeit annehmen. Wir möchten das Zusammenspiel mehrerer Mächte vermuten. Hamlet wäre nicht Hamlet, lebte er anderswo und zu anderer Zeit. Er ist nicht als tragischer Held geboren, aber er ist durch seinen Charakter tragisch gezeichnet, vom Schicksal »berührt«. Gerade in der Begegnung des so gearteten Menschen mit der so geladenen Zeit mit dem so gelagerten Umstand, mit diesem Menschen liegt das die Tragik auslösende Moment, der »irrationelle Ansatz der Rechnung«[2], der wieder jene innere Notwendigkeit im Ablauf des Geschehens, jene Zwangsläufigkeit der Handlung, jene Ausweglosigkeit schafft, daß man nicht mehr weiß, sind die Taten vom Helden getan oder gelitten. Scheinbar sinnlos, läßt das tragische Geschehen in seinem geschlossenen Ablauf höheren Sinn erahnen. Die Begebenheiten erscheinen wie mit einer Notwendigkeit von geheimer Gesetzmäßigkeit verknüpft. Des Aristoteles Forderung an den tragischen Dichter[3], das Gesetz der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit als eines der wichtigsten zu beachten, gilt faktisch für das Tragische selber.

Die tragische Notwendigkeit unterscheidet sich vom Zufall, der von außen plötzlich in die menschliche Sphäre einbricht und die Existenz blind und sinnlos zermalmt, obwohl z. B. die Begegnung Othellos mit Jago zufällig sein kann, aber nicht jene unentwirrbare Verkettung hervorrufen würde, die jeder rationellen Logik spottet, wäre nicht die Willenshaltung der tragischen Person darauf abgestimmt. Wir können den Zusammenhängen nur bis zum auslösenden Moment nachspüren, wo die ausweglose Verkettung, die tragische Situation beginnt. Aber es bleibt ein unerklärliches Wie, das jene Verkettung bewirkt hat. Ein unsichtbarer Mitspieler scheint am Geschehen beteiligt zu sein und unsere innermenschliche Welt gesprengt.

Wo der Fall nicht in solche Tiefen reicht, liegt nicht Tragik vor, sondern Unglück oder aber auch Komik. Die Motivierung der tragischen Notwendigkeit soll, wie Hebbel fordert, so dicht sein, daß sie jede Lücke stopft. Die Art dieser

---

[2] Otto Ludwig, Studien (1891) S. 423. Vgl. H. Klees, Über das Wesen des Tragischen, in: Zeitschrift für Ästhetik (1932) S. 22.

[3] Poetik S. 9 u. 15.

Motivierung hängt von der Metaphysik eines Dichters oder einer Zeit ab. Den Griechen war es eine oberste, dunkle Macht, die Moira, Ananke, Tyche, das vorherbestimmende oder blinde Schicksal, das den Untergang des tragischen Menschen will. Das blinde Schicksal mußte mit dem christlichen Gottesbegriff der Vorsehung weichen, aber wie das Ringen des Glaubens mit dem Aberglauben durchzieht jenes des Vorsehungs- mit dem des Schicksalsglaubens die Geschichte. Im letzten Jahrhundert war an die Stelle der Metaphysik die Psychologie und Soziologie in der Motivierung der tragischen Notwendigkeit getreten. Waren die Leidenschaften der Liebe und des Hasses bei den Alten Götter gewesen, so suchte sie die moderne Wissenschaft als Erkrankung des Geistes- oder Gefühlslebens zu erklären, die in Vererbung, Lebensweise, Umgebung bedingt sein soll. Ein Kranker aber kann ebensowenig wie ein Verbrecher tragisches Subjekt sein. Die positivistische Deutung sucht das Tragische überhaupt wegzuerklären: es wurzle nicht in einem Verhängnis, sondern in Zwangsvorstellungen, wodurch man die Verantwortung zu entlasten suchte, oder in zeitbedingten sittlichen Vorstellungen, wie im Ehrbegriff oder in Leidenschaft als Ausfluß menschlicher Bedingtheit. So wurzle die Liebestragik Romeos und Julias in der Unschuld der Jugend, die Verblendung Othellos, die zu seinem Untergang führt, in der Unerfahrenheit des Halbbarbaren in einer Welt, deren Kräftespiel sie nicht kennen.

Diese Erklärung mag für manche tragische Fälle zutreffen, aber keineswegs für alle. Wie oft müssen wir erleben, daß das, was dem einen zum Heile ist, dem andern zum Unheil wird. Wir alle können erfahren, daß gleiche Ursachen unter gleichen Bedingungen verschiedene, ja gegensätzliche Wirkungen hervorrufen. Wo liegt hier der Ansatzpunkt jener Verkettung, die in Ausweglosigkeit endet? Es liegt nahe, daß so oft erlebte Tragik zur Annahme eines übermenschlichen Schicksals als des Gegenspiels der Freiheit führte: die Vernunft sieht sich vor Grenzen des Bekannten und Unbekannten, vielleicht Unerkennbaren. Vielleicht, sagt man, ist das Tragische überhaupt nur Zufall und deshalb sinnlos wie dieser. In der Tat kann man von einem tragischen Zufall sprechen, da die tragische Notwendigkeit sich nur auf das Subjekt des tragischen Falles bezieht. Welche Notwendigkeit ist es, auf die der tragische Mensch sich verlassen muß? Daß er gerade in diese ausweglose Situation gerät, kann sehr wohl ein Zufall sein dem Phänomen nach. Wir müssen daher weiter fragen, ob hinter diesem Zufall nicht eine Notwendigkeit liegt. Diese Notwendigkeit hängt wieder von der metaphysischen Entscheidung ab: ob Freiheit und Notwendigkeit zusammen bestehen können wie nach der christlichen Auffassung im Verhältnis von Vorsehung und Freiheit. Wenn man den Faktor der Freiheit metaphysisch überhaupt nicht gelten läßt, dann ist der tragische Zufall lediglich ein Phänomen, in Wirklichkeit durch die Kausalität des ganzen Weltgeschehens bedingt.

Im tragischen Phänomen bleibt die Frage ungelöst, die das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit aufgibt. Wir sehen den Helden frei handeln und zugleich unter der Notwendigkeit stehen, die ihn mit eiserner Konsequenz in den Untergang stürzt. Dichtung, Philosophie und Religion bemühen sich um die

Lösung des Problems, das in der Spannung von Freiheit und Notwendigkeit im tragischen Menschen aufgegeben ist. In der christlichen Betrachtung schließt das Verhältnis von Vorsehung und Freiheit das Problem Gnade und Freiheit in der übernatürlichen Ebene ein. (Racine, den Schüler von Port-Royal, mußte das Verhältnis des Schicksals und der Gnade zur Freiheit besonders beunruhigen. In der »Thébaïde« fragt er:

O dieux, un crime involontaire
Devait-il attirer toute votre colère?

In »Phèdre« heißt es: »Son crime est plutôt une punition des dieux qu'un mouvement de sa volonté.« Während Corneille die Macht des Willens verherrlicht, verzichtet Shakespeare in der Regel auf die Versöhnung der tragischen Disharmonien in der immanenten Sphäre, läßt aber eine Verklärung in der Transzendenz aufleuchten, auch wenn nicht ein neuer Morgen, sondern das fahle Abendlicht uns in Einsamkeit entläßt wie im König Lear: Wir ahnen die innere Katharsis. Während die antike Tragödie den Kampf gegen das verhängte Schicksal darstellt, ist es seit dem Christentum möglich, den Willen in eine höhere Sphäre zu erheben.)

Metaphysisch betrachtet, führt zu einer Lösung dieses Problems nur eine Weltanschauung im ganzen, eine Katharsis in der Tragödie genügt dazu nicht. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, das zuletzt in der Ausweglosigkeit sichtbar wird, ist das tragische Kernproblem und als solches Ausdruck einer größeren, metaphysischen Problematik. Der Sonderfall des Tragischen liegt aber innerhalb des Gesamtproblems darin, daß in diesem phänomenologischen Zwiespalt von Freiheit und Notwendigkeit – der in jedem Menschen liegt – der tragische Mensch zu Grunde geht.

Das Problem Freiheit und Notwendigkeit, also der tragischen Schuld oder Wurzel, entscheidet sich demgemäß metaphysisch an dem Problem des Ortes des Tragischen. Die Philosophie kennt drei Lösungsversuche unseres Problems: Man verlegt die Bruchstelle, aus der sich das tragische Phänomen herleitet, in den Menschen selbst und sucht sie in einer Schuld zu Gunsten der Freiheit; andere suchen die Wurzel des Tragischen in der Kontingenz, wie sie eine geschaffene Welt notwendig aufweist, die aber zugleich die Freiheit offen läßt. Nach der dritten Auffassung ist der Ursprung des Tragischen im Weltengrund zu finden. Wenn aber die Bruchstelle im Weltengrund selbst liegt, dann ist Tragik nur Fortwirkung der über- oder innerweltlichen Erschütterung in dieser Welt, die Konsequenz aus der phänomenologisch verborgenen Tragik des Weltengrundes selbst. Zur Leugnung der Freiheit muß eine Philosophie des Tragischen nur dann gelangen, wenn sie die Bruchstelle des Tragischen selbst entsprechend verlagert hat.

Jene Denker, die im Menschen selber allgemein den Ort des Tragischen suchen, meinen demnach nicht abnormale, krankhafte Konstitutionen oder Randexistenzen, die durch ihr abweichendes Sosein Gefährdungen besonders ausgesetzt sind. Die Bruchstelle als Ansatz zum Tragischen soll vielmehr im Menschen als einem in metaphysisch sittlicher Ordnung stehenden Wesen liegen. Mit der Frei-

heit ist dem Menschen die Möglichkeit zum Nein zu sich selbst, zum Weltgrund und dessen Gesetz gegeben. Diese Möglichkeit ist durch die Labilität unseres Willens und die Beschränktheit des Wissens als der Kehrseite seiner Freiheit und Personhaftigkeit vermehrt. Denn diese Personhaftigkeit und Freiheit sind hingeordnet auf das Ganze der metaphysischen sittlichen Ordnung; der Mensch, der sich in ihr hält, krönt sie dadurch. Aber mit der personhaften Freiheit ist ihm die Möglichkeit offen, sich aus jener Ordnung herauszubegeben und sich gegen sie zu wenden. So wird er schuldig. Dadurch bewirkt er auch zugleich, daß er von der ewigen Ordnung, auf deren Erfüllung er angelegt ist, zermalmt wird. Notwendig, tragisch notwendig ist so sein Fall. Durch die Abkehr von der Ordnung wird auch sein Sein zerstört. Im Grunde ist jede Schuld von tragischen Schauern umweht, wie auch metaphysisch die Freiheit jedem Menschen im Universum eine Würde verleiht, die ihm die Größe des Rebellen gegen die Weltordnung gibt. Offenbar wird die Tragik dann, wenn die Schuld ein Maß erreicht oder unter solchen Umständen begangen wird, daß sich die metaphysisch-sittliche Ordnung auch sichtbar an dem rächt, der sie bricht.

Die Fälle, in denen sich Tragik aus Schuld des Helden erklären läßt, sind die verständlichsten. Aber es gibt Fälle, in denen diese Schuld nur schwer oder gar nicht aufzufinden ist. Schon das »unschuldig Schuldigwerden«, einer der häufigsten Fälle, kann die Theorie von Tragik und Schuld erschüttern. Schon hier liegt die Bruchstelle nicht mehr eigentlich im Menschen. Antigone, die gegen das Gesetz sündigt, wird freigesprochen im Namen der Liebe. Wenn hier die Brüchigkeit überhaupt vorhanden ist, liegt sie in der sittlichen Ordnung selbst, die uns ihre Hochziele nur um den Preis des Verstoßes gegen ein niedrigeres, aber ebenso sittliches Ziel erreichen läßt. Der Verstoß kann aber rettungsloser Untergang dessen sein, der jenes verwirklichen soll. Antigone wächst durch ihre Entscheidung nun freilich in eine höhere Existenz hinein. Ihre Gestalt verklärt sich in einem solchen Glanze, daß an ihr das Tragische schon überwunden wird. Als brüchig erweist sich nur die Ordnung, in der sie lebt und in der ihre Umwelt weiterlebt. Schuldig ist sie gegen eine niedrigere, unschuldig im Sinne der höchsten Ordnung und Sittlichkeit, deren Wert gerade an ihrem Opfer aufgeht. (Diese Tragödie ist dem Christlichen im Natürlichen schon nahe.)

Aber es gibt ein schuldlos Schuldigwerden, das sich nicht so wie bei Antigone erhellt: Wo ist die Schuld des Ödipus, des Orestes? Bei ihnen gilt: »Ihr laßt den Armen schuldig werden und überlaßt ihn seiner Pein!« Die Schuldtheorie setzt voraus, daß der tragische Held selbst schuldig werde. Aber gibt es nicht solche Fälle, in denen die Schuld nicht etwa auf seiner Seite liegt, sondern vielmehr bei den ihm gegenüberstehenden Mächten? Er ist nicht der Schuldige, sondern das Opfer der Schuldigen. Und es gibt sogar Fälle, in denen auf beiden Seiten Schuld im sittlichen Sinne fehlt.

Die Frage nach der tragischen Schuld, im gewohnten, individualistischen Sinne gestellt, verfehlt das Wesen des Tragischen, insofern Schuld zu ihm so notwendig gehört wie zum Menschsein, wie es nun einmal ist. Nach Aristoteles zwar wird

Tragik immer durch sittliche Schuld ausgelöst. Aber wie Sokrates andeutete, ist die sittliche Schuld auch irgendwie ein Mangel im richtigen Erkennen. Insofern liegt noch etwas Außersittliches darin. Wir können vor allem bei subjektiver Schuldlosigkeit einen Fehler begehen, dessen Folgen den verhängnisvollen »tragischen Zufall« lawinenartig nach sich ziehen. Je verwirrter das Leben sich gestaltet, um so zahlreicher werden die Quellen tragischer Verkettung besonders im Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Ein Mensch, tüchtig und gelobt in seinem Bereich, wird in Verhältnisse hineingezogen, denen er nicht gewachsen ist, so daß er dem Hasse seiner Mitbürger und durch sie dem Untergang verfällt. Aber auch aufseiten seiner Gegner muß die Schuld nicht liegen, sie können durch eine Verkettung von Umständen hoffnungslos verblendet werden. Bei manchen gestürzten Fürsten lag die Schuld aufseiten ihrer Vorgänger, aber auch diese Annahme ist nicht notwendig.

Die Rolle der Cordelia, überhaupt der Fall der Mithineingerissenen, offenbart nicht nur die Tragik des Hauptträgers der Handlung, Lears, sie wirkt auch durch sich selber tragisch. Das Grausige dieses Falles liegt gerade darin, daß Schuld völlig ausfällt.

Ein Rätsel bleibt die Tragik in dem Verhängnis, das durch Wallensteins Verrat über das unschuldige Paar Max und Thekla hereinbricht:

> Unglücklich schwere Taten sind geschehn,
> Und eine Frevelhandlung faßt die andere
> In enggeschlossener Kette grausam an.
> Doch wie gerieten wir, die nichts verschuldet,
> In diesen Kreis des Unglücks und Verbrechens?
> Wem brachen *wir* die Treue? Warum muß
> Der Väter Doppelschuld und Freveltat
> Uns gräßlich wie ein Schlangenpaar umwinden?[4]

Die Tragik eines Kindes besteht oft gerade in der Schuldlosigkeit: »O, nach meinem, nach meinem erbärmlichen, irdischen, euklidischen Verstand weiß ich nur das eine, daß gelitten wird, daß es keine Schuldigen gibt, daß alles zusammenhängt.... Aber wenn alle leiden müssen, um durch Leiden ewige Harmonie zu erkaufen, was haben dann die Kinder damit zu schaffen...?« (Dostojewskijs Brüder Karamasow, Gespräch zwischen Iwan und Alexei.) Aber auch die Gegenseite kann schuldlos daran sein, daß das Kind im Innersten seiner Welt tödlich getroffen wird. Es ist tragisches Leid, auch wenn dem Kinde die Tragik seines Falles noch nicht ganz bewußt wird.

Oder wo ist die Schuld in der Tragik dessen, der nach einem Ziele langt, das ihm versagt bleiben muß, weil der Durchschnittsmensch diesen Vorstoß nicht fassen kann (Kleist und sein Leben)?[5] Wo ist die Schuld im tragischen Untergang

---

[4] Wallensteins Tod 2132 ff.

[5] Über diesen besonderen Fall des Tragischen vgl. M. Scheler, Abhandlungen und Aufsätze I S. 277 ff.

so vieler erster Träger von Ideen bei ihrer versuchten Verwirklichung? Wo ist die Schuld zu suchen bei der Verwirrung der Gefühle, beim Konflikt der Gefühle, bei der sie begleitenden Verdunkelung des Verstandes, wo sich Gut und Böse unheilvoll verbinden und unendliche Tragik erzeugen?

Es scheint demnach, daß die Schuldtheorie zur Erklärung des tragischen Phänomens nicht ausreicht, so daß die Bruchstelle des Tragischen nicht ausschließlich im Menschen zu suchen ist. Die Metaphysik weist vor allem auf die Kontingenz als ein Seinsgesetz alles Geschaffenen hin, aus dem sich das Tragische etwa erklären ließe. Die Welt, in der wir leben, ist weder in ihrem Sein noch in ihrem Sosein notwendig. Es ist verwunderlich, daß sie überhaupt existiert und daß sie so existiert. Wäre die Welt, in der wir leben, kontingenzfrei, in einem Zustand von durchgängiger Notwendigkeit, dann gäbe es in ihr weder Tragik, noch Leid, noch Glück. Nach Leibniz wäre diese unsere Welt nur in einem geringeren Maße kontingent, weil sie die einzig mögliche und beste wäre, die Gott in seiner Güte schaffen konnte. Aber sie schließt dennoch Tragik in sich und macht eine Theodizee notwendig, – ja, sie gerade erst recht, denn wenn diese Welt die beste sein soll, dann setzt sie einen Mangel göttlicher Schöpferkraft und Weisheit voraus. In einem Weltbild, das nicht in dieser Welt die beste aller möglichen Welten erblickt, gilt das Tragische erst recht als vorhanden.

Nichtsdestoweniger kann man das Tragische weder mit dem Kontingenten schon selber identifizieren noch aber meinen, daß durch die Kontingenz ohne weiteres unmittelbar das Tragische bedingt sei. Es ist eine kontingente Welt möglich, die nicht tragisch ist, wie der paradiesische Urzustand in der Bibel oder der von den Theologen genannte »Stand der reinen Natur« (status naturae purae). Jede geschaffene Welt ist kontingent, aber schwerlich würde man die Behauptung aufrechterhalten können, daß jede geschaffene Welt im ganzen tragisch oder wenigstens dem Tragischen ohne weiteres zugänglich sein müßte. Durch die Kontingenz ist die Möglichkeit zum Tragischen gegeben, aber nur eine entfernte Möglichkeit. Es gehört eine besondere Gestaltung der kontingenten Welt dazu, damit in ihr Tragik Eingang findet. Doch gerade an der Frage nach dem Gesetz dieser besondern Gestaltung scheitern unsere metaphysischen Bemühungen. Die Metaphysik könnte nur dann diese Frage beantworten, wenn sie mit Evidenz die Bruchstelle des Tragischen in Gott selbst hineinverlegen könnte, wie der Pantragismus lehrt, oder aber, wenn es dem Menschen möglich wäre, auf Grund der ihm gegebenen natürlichen Einsicht einen Einblick in das verborgene göttliche Walten zu erlangen.

Es gibt Philosophen und philosophische Dichter, die an einer im Weltengrund wurzelnden Tragik festhalten[6], also eine seinsmäßige, im Urzwiespalt des Schöpfers begründete Disharmonie voraussetzen. Tragik gehörte demnach wesens-

[6] Die tragische Bruchstelle läge in Gott, in einem Zwiespalt zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen Geist und Leben, Erkennen und Wollen, in einem sich entwickelnden oder leidenden Gott – Dieu qui souffre. – Hegel, Schopenhauer, Hebbel.

mäßig zum Weltdasein. Zwecklos wäre es, nach einer individuellen Begründung des Tragischen oder nach einer tragischen Schuld zu suchen, außer man wollte als Schuld schon das Dasein selbst bezeichnen. Kein Zweifel, daß hier die tragische Illusion, aus der der Mensch durch das tragische Ereignis geweckt wird, am stärksten ist und die tragische Desillusion am eindrucksmächtigsten. Die Ausweglosigkeit des Tragischen tritt hier am erschütterndsten hervor. Die Menschen sind die Opfer eines selbst schon tragischen Schöpfers, Gott selbst ist der tragische Held, der alle seine Geschöpfe in die Tragik seines Seins hineinzieht. Das Tragische herrscht als absolutes Weltprinzip auch über Gott. »Die Gottheit selbst, wenn sie zur Erreichung großer Zwecke auf ein Individuum unmittelbar einwirkt und sich dadurch einen willkürlichen Eingriff ins Weltgetriebe erlaubt, kann ihr Werkzeug vor der Zermalmung durch dasselbe Rad, das es einen Augenblick aufhielt oder anders lenkte, nicht schützen.«[7] So schafft man zur Deutung des Tragischen geradezu eine tragische Theodizee mit einem tragisch-ohnmächtigen Gott.

Da der Theist eine in Gott begründete Disharmonie ablehnt, ist er zu leicht geneigt, die Wurzel des Tragischen einzig in menschlicher Schuld zu suchen. Indem er den Menschen belastet, glaubt er am ehesten Gott entlasten, indem er den Menschen beschuldigt, glaubt er am leichtesten Gott entschuldigen zu können. Man meint zu dieser Entschuldigung berechtigt zu sein, denn es steht geschrieben: »Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen.« Aber es ist nicht nötig, zur Erklärung des Tragischen den Menschen einseitig zu belasten. Das Tragische widerlegt sicherlich einen rationalistischen Weltoptimismus, rechtfertigt aber noch keineswegs eine radikale Weltverneinung. »Weder in einer Welt, wo im Sinne einer vollendeten sittlichen Weltordnung Kräfte und Vermögen der Dinge genau nach dem Maße ihres Wertes verteilt wären und die Wirksamkeiten dieser Kräfte sich nach den den Werken entsprechenden Forderungen richteten, noch in einer Welt, welche die Kräfte jenen Forderungen entgegenstellte, ist Tragisches möglich.«[8] Es hilft keine Hinwegdeutung des tragischen Phänomens, denn es ist da.

Die tragischen Phänomene erschüttern nicht das Weltgesetz, sie müssen nicht auf eine Aufhebung der Weltordnung hinweisen, wenngleich deren Undurchsichtigkeit an ihnen deutlich wird. Uns scheint, als könne die Metaphysik allein überhaupt nicht das Rätsel des Tragischen entwirren: Vielleicht sollte der Ansatz dazu grundsätzlich anders genommen werden, indem man von der Erlebnisweise und vom Sosein des Menschen ausgeht. Die Erschütterung und Beunruhigung des Menschen durch das Tragische muß nicht auf eine kosmische Disharmonie hinweisen, sie kann vielmehr, worauf das tragische Rand- oder Grenzgefühl schließen läßt, eine besondere Erschütterung oder Verschiebung seiner Stellung im Kosmos oder seine allgemeine Bedingtheit anzeigen. Wie dem auch sei, das Leben wirft immer wieder Fragen auf, die uns zittern machen,

[7] Hebbel, Tagebücher I, S. 1011.
[8] Max Scheler, Aufsätze I, S. 295 f.

die vom Menschen aus nicht oder nur halb beantwortet werden können. Für unsere Ansicht decken sich Sein und Sinn nicht so, daß der Sinn das Sein ganz auffassen könnte. Diese Welt muß nicht schon sinnlos sein, wenn wir Tragik in ihr anerkennen (wie auch das Sinnlose noch tragisch sein kann). Wir leben nicht in der vollen, hüllen- und lückenlosen Wahrheit; »wir erkennen nur bruchstückweise und im Gleichnis«, in umbris et imaginibus; wir müssen uns mit fragmentarischer Erkenntnis zufrieden geben, die eben deshalb die andrängende Finsternis des Weltenraumes nicht restlos bannen und erhellen kann. Aber wenn wir den fragmentarischen Charakter unseres Erkennens hervorheben, so klingt damit schon die Antwort des Glaubens an, eine Erkenntnis über die Vernunft hinaus und ihr deshalb auch nicht völlig einsichtig; des Glaubens, der nicht nur auf eine letzthinnige Bruchstelle als Wurzel aller Tragik hinweist (was jedoch keineswegs in jeder Tragödie und in jeder Tragik erkennbar werden muß), sondern auch die Tragik als solche, nicht aber die tragischen Phänomene, von oben her »aufhebt«.

Von der Philosophie aus bleibt nur die Frage nach dem Ort der tragischen Phänomene zu beantworten. Ohne Unterschied des Standpunktes wird man zugeben, daß sie in die rein menschliche Erfahrungs- und Lebenssphäre gehören. Diese Sphäre der Erfahrung, des »Phänomens« ist das Gemeinsame zwischen einem philosophischen Realismus und einem philosophischen Idealismus. Das Unterscheidende zwischen beiden ist, daß die idealistische Erscheinung nur Erscheinung, Schein ist, während sie der Realismus als wirklich, weil als Erscheinung einer Wirklichkeit, freilich nur ihrer einen, uns zugekehrten Seite erkennt. Wir finden das Tragische zunächst zu Hause in der Sphäre des Phänomens, noch bevor die Besinnung auf die ontologische Wirklichkeit einsetzt. Diese Sphäre ist allen Menschen gemeinsam, ob sie naiv oder kritisch, ob sie Dichter oder Philosophen sind, in ihr spielen sich ihre Erlebnisse ab. Sie ist gebildet aus den Gegebenheiten der Sinne und den doch irgendwie gleichen Reaktionen der Psyche darauf. Hinter dieser gemeinsamen Sphäre liegt das, was wir Wirklichkeit nennen. Dieses »Gemeinsame« erweist sich bei genauerer Prüfung doch in manchem Betracht noch nicht als das Eigentliche, ja nicht einmal als ein tatsächlich Gemeinsames. Indem wir an die Beschreibung und Richtigstellung des uns solchermaßen Gegebenen und erst recht, indem wir an die Deutung desselben, durch die wir zur Wirklichkeit vorstoßen möchten, gehen, werden wir zu Wissenschaftlern, Philosophen oder auch zu Dichtern, denn auch der Dichter versucht sich in seiner Art an den Aufgaben, welche sich – anders – die Wissenschaft stellt.

So ist auch im Gebiet des Tragischen zwischen dem Phänomen, das sich in der »gemeinsamen« Erlebnissphäre abspielt, und der hinter ihm sich kundgebenden Wirklichkeit zu unterscheiden. Das Phänomen erschüttert uns in seinen verschiedenen Auftrittsweisen gleichermaßen. In der Deutung des Phänomens aber gehen nicht bloß die Dichter und Denker, sondern auch die Philosophen, und da diese einer bestimmten Zeit angehören, aus der sie dichten

und denken, auch die Zeiten auseinander und ihre ganze gedankliche Atmosphäre. Hier ist das Feld der Philosophie des Tragischen. Da der Dichter freilich seine Philosophie des Tragischen selber wieder dichterisch gestaltet, werden wir uns von ihm leichter erlebend fortreißen lassen (seine Philosophie erscheint im Bild, und das Bild wirkt wieder auf jene Sphäre des Erlebens, die wir gemeinsam haben) als vom Philosophen, der seine Gedanken abstrakt gibt. Der Dichter bleibt im Bilde, das in sich vieldeutig ist. Die Darlegung des Philosophen dagegen ist ihrem Wesen nach eindeutig und fordert entweder Anerkennung oder Ablehnung. Wir können die düstersten Tragiker wie Shakespeare und Hebbel miterleben und in diesem Erleben aufgehen, während wir je nach unserer eigenen Philosophie von Schopenhauer entweder angezogen oder abgestoßen werden. So wirkt auch der pessimistische Dichter überzeugender als der pessimistische Philosoph, dessen gedanklich nackten Beweisen wir doch im Innersten Widerstand leisten, auch wenn wir sie nicht widerlegen können.

Es handelt sich bei der Beschäftigung mit dem Tragischen zunächst nicht um die ontologische Beschaffenheit der Welt, sondern um die menschliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen, das freilich nach Deutung verlangt. Deshalb strebt jede Erhebung und Gestaltung des Tragischen schon in der tragischen Kunst selbst zur Katharsis, in der diese Deutung irgendwie zum Ausdruck kommt. Die Katharsis zeigt die Erlösungssehnsucht und ihr Vorhandensein selbst[9]. Die in ihr vorbereitete oder schon enthaltene Deutung aber verweist den Tragiker vom Schein zum Sein, von der Gebundenheit an das Zufällige über dieses hinaus. Im Gleichnis erscheint die bedingte Wirklichkeit und enthüllt ihren höheren Sinn. Der Dichter lehrt, indem er sagt, was der Mensch leidet: Mensch, werde wesentlich! Der Philosoph muß jene Zeichen finden, die über den Bereich des Tragischen hinausweisen. Auch er muß angesichts des Unerklärlichen, das sich im tragischen Phänomen jeder rationalen Einsicht entzieht, zugeben, daß die Wirklichkeit unendlich größer ist als der Mensch und weithin sein Maß, seine Einsicht und sein Verständnis überschreitet. Die menschliche Tatsachenfeststellung erfaßt die objektive Wirklichkeit nur menschlich. Wir können sie nur von unserem kreatürlich bedingten Standort aus sehen, wenn wir gleichwohl von diesem aus stets zur metaphysischen Bestimmung vordringen wollen. Kann die Metaphysik eine letzte Sinndeutung des Tragischen nicht geben, so wird sie sich mit der Erkenntnis bescheiden: Die Welt muß noch nicht an sich tragisch sein, auch wenn sie der Mensch als tragisch erlebt und deutet. Eine theistische Metaphysik ist auf Grund des Guten in der Welt trotz allem möglich, es würde der Welt unrecht getan, wenn man sie nur im Lichte des Tragischen in ihr sehen wollte. Der Gesamtzusammenhang des Wirklichen weist doch auch schon den Metaphysiker mit seiner natürlichen Einsicht auf eine Güte hin, die über der Welt waltet, auch wenn die tragischen Phänomene für ihn dunkle

[9] Vgl. meine Abhandlung »Katharsis oder vom Sinn der Tragödie« in: Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft, Jena 1938, Heft 3. – Zum Ganzen mein eben erscheinendes Buch: »Geheimnis des Tragischen«, Crailling vor München 1938, Erich Wewel Verlag.

Stellen bleiben, die er mit dem natürlichen Lichte der Vernunft nicht restlos aufhellen kann. Gerade die Grenzen des Vernunfterkennens weisen über diese hinaus. Hat aber der Geist einmal über den innermenschlichen und innerweltlichen Kreis hinausgefunden, dann ist der absoluten Tragik der Boden entzogen. Das ist die letzte große Frage, von der für unser Problem alles abhängt: ob das Diesseits die einzige Bühne ist, auf der unser Leben spielt.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Zur Strategie der christlichen Mission in Ostasien. »Ein kirchengeschichtliches Ereignis ersten Ranges«, einen groß angelegten Versuch Roms, »die asiatische Völkerwelt, von den Ostasiaten geführt«, dem katholischen Glauben unaufhaltsam zu gewinnen, nannte der Erlanger protestantische Theologe Hermann Sasse (»Zeitwende«, August 1938, S. 647 ff.) die vatikanische Entscheidung, daß gewisse bei Chinesen und Japanern übliche Bräuche zu Ehren des Konfuzius oder der Kaiser, da sie heute von den Regierungen dieser Länder nicht mehr als religiös, sondern als bürgerlich angesehen werden, auch den Katholiken gestattet sind. »Der Gedanke«, schrieb Sasse, »jenseits der Gebirge und Wüsten Asiens inmitten der 500 Millionen der gelben Rasse ein katholisches Kirchentum aufzubauen und damit die Kirchengeschichte in Asien und auf der ganzen Erde in neue Bahnen zu lenken, hat etwas Imponierendes. Die Weisheit Gregors des Großen, der seine Boten zu den Angelsachsen sandte und bei ihnen eine neue romtreue Kirche schuf, die dann den Kontinent der Oberhoheit des Papstes unterwarf, verbindet sich in diesem Plan mit der Klugheit der alten Jesuiten, die der römischen Kirche neue Erdteile zu erobern suchten, als sie einen Teil der alten europäischen Länder verloren hatte. Die evangelischen Missionen werden jedenfalls gut tun, diese Pläne so ernst wie möglich zu nehmen und in ihnen wenigstens die großen Fragen zu erkennen, die an die ganze Christenheit gerichtet sind.«

Auf katholischer Seite bleiben sich die Träger der Missionsarbeit zwar bewußt, gemäß dem weltumfassenden Auftrag Christi stets um die Gewinnung der ganzen Menschheit zu ringen, aber die Missionsgeschichte lehrt, daß die Tragweite von Einzelmaßnahmen, auch wenn sie herrliche Erfolge zu versprechen schienen, oft durch unvorhersehbare Hindernisse wesentlich eingeschränkt wurde. Von den vor längerer Zeit zunächst für Japan und die Mandschurei erlassenen Bestimmungen der päpstlichen Propagandakongregation ist jedenfalls nur dann eine wahrhaft große Wirkung zu erwarten, wenn es gelingt, die einheimische Geistlichkeit aller Grade bedeutend zu vermehren. Denn auch für die katholischen Missionsfelder gilt die Bemerkung des Hallischen Professors Schomerus (»Luthertum«, Juli 1938, S. 213), daß die Sendung von Leuten und Geld aus

Europa und Amerika immer schwieriger wird, also die eigene Leistung der Neuchristen wachsen muß. Dieses Ziel werde man eher erreichen, wenn die jungen Kirchen entsprechend den zunehmenden Lasten auch mehr Rechte erhalten. Daher begrüßt es Schomerus, daß man für die protestantische Weltmissionskonferenz im Dezember 1938 einen Ort im Missionsgebiete, Tambaram in Südindien, gewählt hat, und daß dort die Missionskirchen zwei Drittel, die alten Kirchen nur ein Drittel der Vertreter stellen sollen.

Dieses Vorangehen wäre auf einer katholischen Missionskonferenz freilich nur dort möglich, wo die einheimische Geistlichkeit die einheitliche katholische Lehre ebenso sicher beherrschte wie die fremden Missionare. Da dem Protestantismus die Glaubenseinheit fehlt, hält Sasse es »nach allen Erfahrungen der ökumenischen Konferenzen der letzten Jahrzehnte« für ausgeschlossen, daß man in Tambaram »zu einer einmütigen Antwort auf die Pläne und Gedanken der römischen Weltmission kommt«. Doch könne die Konferenz praktische Arbeit leisten und den Glauben an »die eine heilige Kirche« stärken, zu der alle auf dem Wege sein sollen, die wahrhaft christlich denken. Diese protestantische Sehnsucht nach Einheit spricht noch lauter aus der vom Vollzugsausschuß des Lutherischen Weltkonventes an die angeschlossenen Kirchen geschickten Erklärung: »Das Exekutivkomitee hat den Bericht seiner beiden Mitglieder, die an der ökumenischen Versammlung in Utrecht vom 9. bis 13. Mai teilgenommen haben, vernommen und stellt mit Genugtuung fest, daß das Bekenntnis zu Jesu Christo als Gott und Heiland als Grundlage für das vorgeschlagene Weltkonzil der Kirchen einstimmig angenommen wurde. Es möchte auf das nachdrücklichste erklären, daß damit Übereinstimmung im Glauben als unerläßliche Vorbedingung für wahre Einigung der Kirchen anerkannt wurde« (»Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung«, 15. Juli 1938, Sp. 618 f.).

So wertvoll aber die Übereinstimmung im Glauben an die Gottheit Christi ist, zu wahrer Kircheneinheit bleibt offenbar auch in allen andern Glaubenslehren wesentliche Übereinstimmung unerläßlich, und darum fehlt allerdings einstweilen die Voraussetzung zu einer abschließenden Antwort auf die von Sasse an die protestantischen Kirchen gestellte Frage: »Ist die Beteiligung am Staats-Shinto wirklich Verrat am Evangelium, Verleugnung Christi? Das wäre der Fall, wenn dieser ‚Kult' wirklich dem antiken Cäsarenkult gleichzusetzen wäre. Aber ist das der Fall?«

Das kleinere Übel. Wie in der Geschichte des ostasiatischen Ritenstreites hat in den Jahren seit dem Weltkrieg auch bei andern aufwühlenden Ereignissen des kirchlichen Lebens der Vorwurf schwächlicher Kompromißmacherei eine bedauerlich laute Rolle gespielt. Noch vor kurzem hat Georges Bernanos in seinem von leidenschaftlicher Heftigkeit durchzitterten Buche über den spanischen Krieg (»Les grands cimetières sous la lune«, Paris 1938, Plon) einem großen Teil der heutigen Geistlichkeit mit bitteren Worten vorgeworfen, sie wäge bequem das Für und Gegen ab, statt sich heldenhaft der großen Sache Christi zu opfern. Unter der Jugend, die sich um die von Em-

manuel Mounier herausgegebene Monatschrift »Esprit« schart, hat Bernanos begreiflicherweise weniger Ablehnung erfahren als bei ruhigeren Beurteilern. Er fordert, schrieb Mounier (Juni 1938, S. 438), daß die Leute der Kirche wirklich Kirche seien, das Salz der Erde. »Sie sollen Gott dienen, dem Absoluten, und nicht instinktmäßig dem kleineren Übel. Sie sollen gegen die Jugend nicht mehr so argwöhnisch sein, ihr mehr großmütiges Vertrauen und weniger niederdrückende Bemutterung angedeihen lassen.« Ebenso wird in dem von Dominique Auvergne herausgegebenen Sammelbuch »Regards catholiques sur le monde« (Brügge 1938) von verschiedenen Richtungen her die Aufgabe des heutigen Katholiken in einem rücksichtslosen Bruch mit »bürgerlichen« Schablonen gesehen.

Schlagworte müssen ihre Werbekraft bekanntlich immer mit einem Mangel an Genauigkeit bezahlen. Was reformerischer Eifer als bürgerliche Schablone verachtet, erweist sich bei umsichtiger Prüfung zu einem großen Teil als bewährtes Herkommen. In der katholischen Kirche – und nur um diese handelt es sich hier – ist immer weit mehr Göttliches als Menschliches, also immer weit mehr zu bewahren als zu erneuern. Sie ist der unerschütterliche Fels, nicht die brandende, wechselnde Flut. Daher waren die wirklich fruchtbaren Bahnbrecher religiösen und sittlichen Fortschrittes vor allem ehrfürchtige Hüter des alten Erbes, dessen Lebensfülle zwar vergessen, aber niemals erschöpft werden kann. Weder die bürgerliche noch die jugendliche Seelenhaltung ist in jeder Hinsicht schlecht oder in jeder Hinsicht gut. Grundsätzlich werden beide von der Kirche nach ihrem Werte geachtet. In den amtlichen Gebeten kehrt das Flehen um die Sicherheit ruhiger Zeiten sehr häufig wieder, und schon vor 14 Jahrhunderten schrieb der hl. Benedikt in seiner Regel, bei Klosterberatungen solle auch der jüngste Mönch gehört werden; denn es geschehe, daß der Heilige Geist seine Weisheit der Jugend offenbart.

Noch weniger stichhaltig sind die zahlreichen Angriffe gegen die Neigung, das kleinere Übel zu wählen, als ob sie ein Verzicht auf charakterfeste Treue im Dienste Gottes wäre. Die kirchlichen Stellen sind doch streng verpflichtet, bei ihren Maßnahmen oder bei der Unterlassung von Maßnahmen die Folgen für die Sache der Kirche zu erwägen. Zeigt sich nun, daß in jedem Fall ungünstige Folgen eintreten werden, so wäre es offenbar Sünde, sich nicht für den Weg zu entscheiden, auf dem das zu gewärtigende Übel geringer zu sein scheint, einerlei, ob dieser Weg menschlich angenehmer ist oder nicht. Gerade wenn er bequemer ist, gehört oft mehr Mut dazu, ihn mit der Voraussicht, als charakterschwach verlästert zu werden, pflichtbewußt zu gehen, als eine Entscheidung zu treffen, die von der Öffentlichkeit als Heldentum ausgelegt würde. Die Behauptung, das kleinere Übel werde im tiefsten Grunde nicht deshalb gewählt, weil es für die Kirche, sondern weil es für den Wählenden das kleinere Übel sei, wäre bei der Schwierigkeit, eine so scharfe Anklage streng zu beweisen, wohl nur selten von unverantwortlicher Oberflächlichkeit freizusprechen.

Veräußerlichung des englischen Sonntags. Leichteren Schrittes als

Bernanos in Frankreich tritt in England Harold Nicolson gelegentlich auch an religiöse Fragen heran. Abkunft und etwas diplomatischer Dienst öffneten ihm früh die vornehmsten Häuser, und so kann er in einem Kapitel seines »Small Talk« (Leipzig 1938) vom Sonntag auf den Landsitzen der reichen Familien erzählen, in denen Eduard VII. zu verkehren pflegte (S. 70 ff.).

Die am Vorabend eingetroffenen Gäste aus London versammelten sich, mit der Familie des Hausherrn mehr als zwanzig Damen und Herren, nach einem üppigen Mahl und einer langen Nacht zwischen 9 und 10 Uhr beim Frühstück, einigermaßen schuldbewußt; denn sie waren ja zum gemeinschaftlichen Morgengebet geweckt worden, aber keiner war dazu erschienen, nur der Hausherr war mit seiner Frau und seiner Nichte in der Kapelle gewesen, und der Hausmeister hatte ihnen dort ein kurzes Gebet vorgelesen. Nach dem sehr gehaltvollen Frühstück begab sich die ganze Gesellschaft, teils zu Wagen, teils zu Fuß, mit dem Gebetbuch und einem Zweieinhalbschillingstück als Opfergeld ausgerüstet, durch den Regen in die Kirche vor dem Schloßpark. Mit wahrem Eifer sang man die frommen Lieder, ehrfürchtig lauschte man den Lesungen aus der Bibel. »Der Geruch von Leder und feuchten Gummimänteln strich durch die dunstige kleine Kirche. Jeden Augenblick fiel in einer Bank ein Regenschirm um. Am Ende schwebte der Segen auf die gebeugten Häupter herab. Die Damenhüte prangten im Schmucke künstlicher Blumen, die Köpfe der Herren im Duft von Euchrisma. Unter tropfenden Bäumen ging es zum zweiten Frühstück.« Im Vorsaal fand sich dann auch der Pfarrer ein, »etwas klein und scheu, mit kaum einem der Londoner Gäste bekannt, auch nicht ganz sicher, welchen Ton er seiner Stimme geben sollte«. Mit wenig Haltung schritt er hinter den andern zu Tisch. Das Geplauder flog unter Leitung der Dame des Hauses hin und her, überstieg aber nicht die Höhe von Sätzen wie: »Ach, Klara, ist es denn wirklich wahr, daß unser liebes Evchen nach Nauheim muß?« Nach Tisch ging man etwas durch den Park oder die nächste Umgebung, oder man schlief bis zum Tee. Dann spielte man Bridge oder Billard bis zum schweren Hauptessen. Darauf wieder Bridge bis Mitternacht, wo man sich noch einmal mit kalter Küche und vielerlei Getränk für die Nacht stärken konnte. Viermal hatte man sich an so einem Sonntag umgezogen. Am folgenden Vormittag las man im Zug nach London bereits die gedruckte Schilderung des ganzen Ereignisses mit den Namen aller Gäste.

Nicht mit Unrecht freut sich Nicolson, daß in der hohen Gesellschaft Englands diese feierlichen Formen seit dem Kriege gemütlicher geworden sind. Die feinen Damen und Herren der Zeit Eduards VII. seien doch meistens recht gewöhnliche Menschen gewesen, ohne Sinn für geistige Werte. Wenn Nicolson aber meint, heute stehe es auch damit besser, wenn er in einem andern Kapitel (S. 86) sogar von einem auffallend gewissenhaften Ernste der heutigen Jugend spricht, so hütet er sich doch, seinen jetzigen Standesgenossen eine tiefere Auffassung der Religion zuzuschreiben. Im Gegenteil hat nach seinem Urteil die ausgesprochen kirchliche Haltung abgenommen. Übrigens dient schon das ins

Ungeheure wachsende Übermaß an Wanderungen und sportlichen Veranstaltungen, so sehr man eine gesunde Entwicklung dieser Art begrüßen mag, wahrhaftig nicht der seelischen Erhebung und Heiligung, die der erste Zweck des christlichen Sonntags ist.

Von der Musik zur Mystik. Fast im selben Maße wie das Schwärmen für eine kirchenlose Religion greift in unserer Zeit eine dilettantische Beschäftigung mit der Mystik um sich. Gar nicht eines der schlimmsten Beispiele findet sich in der »Nouvelle Revue française« (Juli 1938, S. 135 ff.), wo der Lyriker und Romanschreiber Pierre-Jean Jouve meint, »daß die höchsten musikalischen Seelenzustände eine Verwandtschaft oder wenigstens eine Ähnlichkeit mit jenem zweiten Leben der Seele haben, in dem ihr durch Selbstverzicht und Selbstvernichtung, durch Aufgehen in die Wirklichkeit Gottes Kenntnisse und Freuden zuteil werden, die man als Ekstase bezeichnet hat«. Als in dieser Hinsicht beachtenswerten »Unterschied zwischen Mystik und Kunst« nennt Jouve nur den, daß die mystische Schauung von der Verneinung des Sinnenfälligen ausgehe, während die Kunst es wesentlich einschließe. Aber dennoch gelte »das Paradox, daß jede große Kunst im Mystischen enden muß. Die Werke, von denen wir leben – der gregorianische Choral, der Dom, die französische Bildhauerkunst des dreizehnten Jahrhunderts, die Fresken Giottos, die Choräle Bachs, die Symphonien Mozarts, die Malerei Goyas, die Dichtung Shakespeares oder Baudelaires –, beweisen dieses mystische Verlangen, das ganz unstillbar ist, weil es in der stärkeren, manche werden sagen, in der teuflischsten Sinnlichkeit wurzelt. Die Musik aber kommt dem unerreichbaren Ziel am nächsten, weil sie weder auf eine vorstellbare Gestalt noch auf die Sprache angewiesen ist.«

Wahr und nicht neu ist an alledem, daß jeder hohe Kunstgenuß ein begierdelos beglückendes Ahnen der letzten Harmonie des Seins vermittelt, die der Gläubige in Gott verwirklicht weiß. Vollkommenes Kunsterleben mag also von ferne mit der anbetenden Haltung verglichen werden, in der sich ein tief religiöser Mensch auf Grund seines Wissens von Natur und Offenbarung in begnadeten Augenblicken durch Gottes Unendlichkeit beseligt fühlt: das unmittelbare Gotterkennen der echten Mystik ist davon wesentlich verschieden, und wieder etwas anderes ist die von Jouve zum Vergleich herangezogene Ekstase. Die Ehrfurcht vor dem Heiligsten ist gerade heute so lebenswichtig, daß niemand diese Begriffe, die von der zuständigen Wissenschaft sorgfältig getrennt worden sind, leichthin verwischen oder verallgemeinern sollte.

Dagegen wird man den Aufsatz von Jean Orcibal über die »ausländischen Quellen des Cherubinischen Wandersmannes« (»Revue de littérature comparée«, Juli/September 1938, S. 135 ff.) wenigstens als dankenswerte Weitergabe und Bestätigung bereits bekannter Ergebnisse gelten lassen. Karl Richstätter S. J. hatte in den »Stimmen der Zeit« (111 [1926] 361 ff. und 121 [1931] 326 ff.) nachgewiesen, daß die Breslauer Universitätsbibliothek sieben Werke besitzt, die Schefflers Eigentum waren und die Richtigkeit seiner angezweifelten Quellenangaben bezeugen. Dank anderweitigen Nachforschungen, an denen sich

zuletzt auch Orcibal beteiligt hat, sind nun im ganzen 38 für diese Frage in Betracht kommende Bücher aus Schefflers Nachlaß aufgefunden worden. Orcibal stützt sich auf die Darlegungen Richstätters und ergänzt sie, führt aber in der Wertung Schefflers als eines barocken Formers nicht von ihm erlebter und nicht vorwiegend aus deutschen Quellen abgeleiteter Mystik nicht wesentlich über den bisherigen Stand der Scheffler-Forschung hinaus.

Katholiken von gutem Durchschnitt halten die eigentlich mystische Schau für sehr selten, und sie brauchen sich dieser Meinung trotz des Anschwellens mystischer Literatur durchaus nicht zu schämen. Zwar hat im vorigen Jahre der flämische Karmeliter Albertus a Puero Jesu in den mit jedesmaliger Gutheißung des Ordensgenerals erscheinenden »Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum« (Bd. 12, S. 157 ff.) quellenmäßig bewiesen, daß die mystische Beschauung im strengsten Sinne der Hauptzweck des Karmeliterordens ist. Die amtlichen Texte, auf die sich der Flame stützte, schienen unwiderleglich, aber ihrer Auslegung hielt man auch in seinem Orden entgegen, daß doch überhaupt nur sehr wenige zu solcher Beschauung gelangen. Darauf antwortete P. Albertus in derselben Zeitschrift (Jahrgang 1938, S. 138 ff.), messe man die Seltenheit der echt mystischen, also unmittelbaren Gottschau an der Gesamtzahl aller Menschen oder auch nur der Christen, so besäßen allerdings »sehr wenige« diese Gabe. Unter den Ordensleuten, sogar den Mitgliedern der beschaulichen Orden, sei die Zahl ebenfalls gering; »denn obgleich Ordensleute im allgemeinen gewissenhafter und vollkommener leben als die gewöhnlichen Christen, gelangen doch nicht viele zu dem Grade des Eifers und der Vollkommenheit, den Gott nach seiner gewöhnlichen Vorsehung als Bedingung der mystischen Begnadung fordert. Es bleibt also nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Seelen, die sich mit Ernst und Ausdauer der Frömmigkeit, der Buße und der Selbstverleugnung widmen, und auf die allein kommt es hier an. Wer wagt zu behaupten, daß auch unter ihnen Gott nur wenigen die eingegossene Beschauung zuteil werden läßt?« Der hl. Johannes vom Kreuz schreibe (Dunkle Nacht I 9), von diesen Eifrigen erreiche die mystische Beschauung als Zustand nicht die Hälfte; die meisten kämen höchstens zu gelegentlichen mystischen Erlebnissen. Die hl. Theresia von Avila ermahne ihre mystisch nicht begnadeten Untergebenen, durch Selbstverleugnung, Demut und Streben nach allen Tugenden sich auf die Gnade der Beschauung vorzubereiten (Weg der Vollkommenheit, Kap. 18). Zum Schlusse wiederholt P. Albert, der Karmeliter solle »weniger die Sehnsucht nach wirklich mystischer Beschauung als die Treue in Gebet und Tugendübung pflegen; denn ein asketisches Leben muß die Voraussetzung dazu schaffen, daß Gott uns die mystische Gnade verleiht, wenn und zu welcher Zeit es ihm gefällt«.

Christian Science. Wenn der Katholik Berichten über mystische und andere außergewöhnliche Dinge im Leben seiner Kirche nur nach mehr als gewöhnlicher Prüfung zustimmen soll, so fühlt er sich zu dieser Vorsicht erst recht gegenüber wunderbar scheinenden Vorgängen außerhalb der nach seiner Überzeugung allein wahren Religion verpflichtet, zumal wenn sie so organisiert auftreten wie

in der 1879 von Mary Baker Eddy gegründeten und 1892 erneuerten Sekte der »Christlichen Wissenschaft«, die trotz ihres Namens nicht einmal den christlichen Gottesbegriff bewahrt hat. Sie zählt auch in Deutschland mehr Anhänger, als die meisten ahnen. Nach dem mit deutschem und englischem Text gedruckten »Herald of Christian Science, German Edition« (September 1938) bestehen an 60 bis 70 Orten Deutschlands Abzweigungen der Bostoner Mutterkirche (S. III f.), und ein vier Spalten langes Verzeichnis (S. V ff.) weist die in Deutschland wohnenden Personen nach, die dem Vorstande der Mutterkirche die Fähigkeit bewiesen haben, »als Ausüber der Christlichen Wissenschaft oder als Christlich-wissenschaftliche Pfleger zu wirken«.

Obgleich die Mutterkirche laut ihrem letzten Jahresbericht nur ein mäßiges Vermögen hat – anderthalb Millionen Dollar zu treuen Händen und eine halbe Million Dollar für die laufenden Ausgaben –, entfaltete der Vortragsausschuß eine gewaltige Werbetätigkeit (S. 281 f.). »Während des mit dem 30. April 1938 beendigten Geschäftsjahres haben die Mitglieder des Vortragsausschusses 3211 Vorträge gehalten, und zwar vor Zuhörerschaften, die sich im ganzen wohl auf etwa 2951300 Personen beliefen. Die Vorträge wurden in folgenden Gegenden gehalten: Afrika, Australien und Neuseeland, Hawai, Japan, China, Philippinen, Niederländisch-Ostindien, Malaiische Staaten, Ceylon, Indien, zum ersten Mal Jerusalem, weiter Mexiko, Bermuda, Panama-Zone und Westindien, Südamerika, Europa, Kanada, Vereinigte Staaten und Alaska. Manche Vorträge wurden unter der Leitung von christlich-wissenschaftlichen Vereinen an Hochschulen und Universitäten gehalten.« Viele Vorträge seien durch Rundfunk verbreitet worden; nicht selten habe man in protestantischen Kirchen sprechen können, und Prediger und Ärzte hätten in wachsender Zahl teilgenommen. «Wir waren besonders dankbar, von den außergewöhnlich vielen Heilungen zu hören, die während des verflossenen Jahres bei den Vorträgen stattgefunden haben, und die den Beweis liefern von der Anwendbarkeit und Macht des wissenschaftlichen Denkens, wie dies in der Christlichen Wissenschaft gelehrt wird.«

II

Soziale Arbeit im ägyptischen Islam. Zum ersten Mal hat sich nun in Ägypten auch die strengere Richtung des Islams einer fortschrittlichen Frauenbewegung zugänglich gezeigt. Wie die faschistische Monatschrift »Oriente Moderno« (Jahrg. 1938, S. 323) aus der arabischen Presse mitteilte, hat die Hüterin der Orthodoxie, die Universität El-Azhar in Kairo, eine Frauengruppe unter ihren Schutz genommen, die sich »die Verbreitung mohammedanischer Studien und mohammedanischer Tugenden« zum Ziele gesetzt hat. Im ersten Jahresbericht über ihre Tätigkeit wird besonders der Kampf gegen sittengefährdende Kleidung hervorgehoben. Ein Teil der Mitgliederbeiträge wird zur Unterstützung von Armen verwendet. An den monatlichen Versammlungen nimmt stets ein von der Universität beauftragter mohammedanischer Theologe

teil. Geplant werden die Errichtung einer Zentrale in einem vornehmen Viertel Kairos und große Werbung in allen Teilen Ägyptens.

Daß El-Azhar auch umgekehrt die soziale Hilfe in den Dienst der mohammedanischen Religion zu stellen bemüht ist, geht aus einem Aufsatze des Mohammedaners Abdelhamid in der Monatschrift »Rassegna Italiana« (Jahrg. 1938, Bd. 47, S. 414 f.) hervor. Zu Beginn dieses Jahres habe El-Azhar unter dem Scheich Ibrahim el-Gibali eine Mission nach Indien geschickt, wo besonders die Millionen der Kastenlosen für den Islam wegen seiner Lehre von der Gleichheit aller Stände vor Gott sehr aufnahmebereit sind. Der Scheich berichtete nach seiner Heimkehr, die Begeisterung sei unbeschreiblich gewesen. »Große Volksmengen grüßten die vorüberfahrenden Züge. Die Leute warteten bis tief in die Nacht hinein todmüde auf den Bänken der Stationen.... Der schriftliche Bericht, den die Mitglieder der Mission auszuarbeiten hatten, nahm sie das ganze akademische Jahr hindurch so in Anspruch, daß sie von ihren Vorlesungen befreit werden mußten.... Von Indien gesehen, besitzt die alte Universität El-Azhar heute unstreitig ein hohes und allgemeines Ansehen, eine Macht, von der die Europäer und selbst viele modernisierende Ägypter keine entsprechende Vorstellung haben.... Ihr Ruhm ist von der Art, die am schwersten zu zerstören ist: er wurzelt im ewigen Reiche des Geistes.«

Soviel irdische Beimischung die Ewigkeitsgedanken des Islams haben, ihre soziale Bedeutung ist schon wegen der Hinlenkung auf das Jenseits unleugbar. Man darf ja nicht meinen, daß primitiv lebende Stämme von sich aus auch nur um ihre diesseitige Zukunft vernünftig besorgt wären. Bei einer Darlegung der Sozialversicherungstheorien in der Brüsseler »Revue Economique internationale« (Jahrg. 1938, Bd. 2, S. 509 ff.) machte Professor André Marchal von der Universität Dijon auf die erfahrungsmäßige Unmöglichkeit aufmerksam, sogar unter aufgeklärten und gut bezahlten Arbeitern eine nicht gesetzlich vorgeschriebene Altersversicherung ordentlich in Gang zu bringen. Das künftige Bedürfnis habe in der Gegenwart geringe Wirkung, weil es noch nicht fühlbar sei, wenn man es sich nicht lebhaft vorstelle, und das koste eine geistige Anstrengung, die man im Ringen um die elementaren Bedürfnisse des Augenblicks lieber vermeide. Der Nationalökonom Karl Gide erinnere an die Eingeborenen, die ihre Hängematte des Morgens gern verkauften, weil sie da nicht gebraucht wurde, aber des Abends sei sie ihnen nicht feil gewesen.

Soziales Christentum in Frankreich und Belgien. Wenn die soziale Vorsorge durch den religiösen Zukunftsglauben psychologisch erleichtert wird, ist die Religion schon deshalb kein Opium, das gequälte Menschen über ihre Leiden hinwegtäuscht. In christlichen Industrieländern hat man diesen Wert der Religion bereits in den Anfängen des Maschinenzeitalters nicht bloß von theologischer, sondern auch von wirtschaftswissenschaftlicher Seite klar hervorgehoben. Maurice Deslandres, Dekan der juristischen Fakultät von Dijon, hat unlängst mit Alfred Michelin unter dem Titel »Il y a cent ans – Etat physique et moral des ouvriers au temps du libéralisme«

(Paris 1938) die zwei Bände zusammengefaßt und erläutert, in denen in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Louis René Villermé die Ergebnisse seiner im Auftrag der Académie des sciences morales et politiques, deren Mitglied er war, sorgfältig durchgeführten Untersuchung der empörenden Zustände in den damaligen Textilfabriken niedergelegt hat. Im zweiten Bande des Originalwerkes (Paris 1840) sagt Villermé (S. 69 f.): »Der größte Trost des Volkes und sein mächtigster Schutz vor dem Abgrund ist der Glaube an ein künftiges Leben mit seinen Strafen und seiner Belohnung. Schon der Zweifel, ob mit dem Tode vielleicht alles aus ist, verleitet zur Sittenlosigkeit und wird zur Entschuldigung für die selbstsüchtigsten und, wenn ich so sagen darf, die materiellsten und der sozialen Ordnung schädlichsten Leidenschaften.«

Unter diesem Gesichtspunkt der Bekämpfung des Marxismus ist in Belgien der Fortschritt der christlichen Gewerkschaftsbewegung hocherfreulich. In einer Rückschau auf ihren Kongreß (21.–23. Juli 1938) stellte der Brüsseler »Soir« (Nr. 210, 29. Juli 1938) fest, daß beim Kriegsende das Zahlenverhältnis der christlichen zu den marxistischen Gewerkschaften des Landes 1:10 war; jetzt ist es $1:1^1/_2$. Im Dezember 1936 hatten die christlichen Gewerkschaften 296684 Mitglieder, im Dezember des folgenden Jahres 304999; jetzt haben sie 320000. Sie sind aber nur ein Zweig der Gesamtorganisation der katholischen Arbeiter Belgiens, die 800000 Mitglieder zählt. In allen gemischten Ausschüssen haben sie sich Gleichberechtigung mit den sozialistischen Gewerkschaften errungen. Auf dem Kongreß wurde neben Fragen des Arbeitslohnes und der Arbeitszeit unter lebhafter Anteilnahme über den Vorrang des Menschlichen vor dem Beruflichen verhandelt. Der Bericht des Vorstandes faßte die zu diesem Punkt entwickelten Gedanken so zusammen: »Der Arbeiter hat als menschliche Persönlichkeit seine eigene zeitliche und ewige Bestimmung. Er ist nicht für die Arbeitswelt da, sondern die Arbeitswelt für ihn. Der Arbeiter muß wirtschaftlich tätig sein, um zu leben, aber er lebt nicht, um wirtschaftlich tätig zu sein. Er muß in seiner Berufsarbeit ein Mittel zu körperlicher, geistiger, sittlicher, religiöser Vervollkommnung finden. Deshalb muß ihm ein gewisses Maß von Bildung vermittelt werden. Ihm gebührt Anteil an der ihm entsprechenden Kultur. Er muß ein wahrhaft menschliches und wahrhaft christliches Leben führen.«

Dieselben Gedanken beherrschen seit dreißig Jahren die Sozialen Wochen der französischen Katholiken. Unter der Beteiligung von zwanzig Ländern, von denen nach Frankreich am stärksten Belgien und England vertreten waren, wurde Ende Juli 1938 in Rouen getagt. Der Berichterstatter des »Temps« (Nr. 28076, 26. Juli 1938) hob hervor, daß die Leiter dieser Sozialen Wochen sich bei ihrem Suchen nach Wegen zur christlichen Erneuerung der menschlichen Gesellschaft auf die von den Päpsten dargelegten sozialen Grundsätze des Evangeliums stützen und ehrlich mit den bestehenden staatlichen Gewalten zusammenarbeiten wollen. Daher seien solche Veranstaltungen nicht nur für praktische Katholiken von Wichtigkeit, sondern für jeden, »der zwar kein Kirchgänger ist,

aber die Vorherrschaft der christlichen Werte in unserer Zivilisation und in unserer Kultur anerkennt, und der überzeugt ist, daß diese Werte den Idealen unseres Volkes entsprechen«.

Laienapostolat an der Pariser Börse. Die von der katholischen Kirche unabänderlich festgehaltenen Grundsätze des Christentums in allen Berufen zur Geltung zu bringen, ist bekanntlich das Ziel der Katholischen Aktion. Davon ist auch die Tätigkeit der Börsenleute nicht auszunehmen; denn die Börse ist ja nach ihrer wesentlichen Bestimmung nicht ein Mittel zu rascher Bereicherung gewissenloser Spekulanten, sondern die wirksamste Sicherung des wirtschaftlich notwendigen Kapitalumlaufs. Was lag also näher, als daß die im Börsenhandel beruflich beschäftigten Katholiken, sowohl selbständige Unternehmer wie ihre Angestellten und Arbeiter, sich in einer Gruppe der Katholischen Aktion zu sammeln suchten? In Paris ist das bereits vor drei Jahren geschehen, und diesen Sommer hat die Gruppe dem Kardinal Verdier in zwangloser Sitzung Bericht erstattet (»Dossiers de l'Action Populaire«, Juli 1938, S. 1168 ff.).

Man habe gleich anfangs beschlossen, sagte einer, der Börse nicht den Rücken zu kehren, um anderswo seine christlichen Grundsätze leichter durchsetzen zu können, sondern habe sich verpflichtet, bei den Börsengeschäften eine Mitwirkung, die nach der christlichen Moral verboten wäre, unbedingt zu verweigern. »Monatlich«, erzählte ein anderer, »traf man sich an einem Wochentag, bevor man zur Börse ging, an der Kommunionbank in Notre-Dame des Victoires. Das gab uns Korpsgeist und den Mut, in der Verchristlichung unseres Berufes durchzuhalten.« Da die Satzung des allgemeinen Pariser Börsenvereins nichts gegen die sittlichen Grundsätze des Christentums enthielt, arbeitete man in ehrlicher Kameradschaft mit ihm zusammen, und die Mitarbeit wurde gern angenommen. Um in die katholische Wirtschaftsmoral tiefer einzudringen, studierte man in den Gruppensitzungen unter kundiger Leitung die sozialen Rundschreiben der Päpste.

Während der Pariser Weltausstellung lud die unterdessen auf ungefähr 60 Mitglieder angewachsene Gruppe die Börsenleute zu einer Messe im päpstlichen Pavillon der Ausstellung ein. Es kamen gegen 250, und viele traten der ihnen bisher unbekannten Gruppe bei, als man ihnen nach der Messe in einem Saal das Arbeitsziel erklärte. So verschiedenartig waren nun die Mitglieder je nach den Zweigen der Börsentätigkeit und nach dem Alter, daß man sie in acht Zirkel teilte, von denen einer nur Frauen aufnahm. Monatlich belebt eine gemeinsame Sitzung aller Zirkel das Gefühl der Zusammengehörigkeit, nicht zuletzt durch Bestimmung eines Tages, an dem sich alle Mitglieder in ihrer Arbeit mit gesteigertem Eifer um seelische Erhebung zu Gott und um Übung eines genau angegebenen Grundsatzes bemühen sollen. So stützt einer den andern, und alle wirken im selben Geiste auf ihre ganze Umgebung. »Wir sind da«, sagte einer, »um nicht bloß Geld zu verdienen, sondern um das ganze Leben zu gewinnen, das Leben des Leibes und der Seele, und um auch andern in der

Sorge für ihr zeitliches und ewiges Leben zu helfen.« In der Gesamtheit von mehr als 7000 Angehörigen der Pariser Börse ist die Gruppe von etwa 100 Mitgliedern und über 200 Gönnern bereits jetzt von sichtbarem Einfluß; ja sie hat an der Brüsseler Börse und bei großen französischen Banken und Versicherungsgesellschaften den Antrieb zu ähnlichen Gründungen gegeben. Es ist begreiflich, daß Kardinal Verdier diesem Beispiel echten Laienapostolates begeisterte Nachfolge in allen Berufen wünschte.

III

Die Bibel im staatlichen Recht. Unter den für Ende August 1938 zum Weltkongreß der Historiker in Zürich angemeldeten Vorträgen beleuchteten besonders zwei die starke Verwurzelung des Rechtes der Heldenzeit des mittelalterlichen Germanentums im biblischen Gottesgedanken (»Bulletin of the International Committee of Historical Sciences«, Juli 1938). Der nordamerikanische Professor Guido Kisch verweilte in seinen Bemerkungen über den noch wenig erforschten Einfluß der Bibel auf das Recht in England und Deutschland (S. 473 ff.) länger beim Sachsenspiegel, bekanntlich dem ältesten deutschen Rechtsbuch. Der anhaltische Ritter Eike von Repkow, der es zwischen 1221 und 1224 schrieb, ist »überzeugt, das Recht habe seine Quelle in Gott.... Das Gericht ist Gottes Stimme.... Gott ist das Recht, daher liebt er das Recht.... Also ist jeder Verstoß gegen das Recht eine Sünde und jede Sünde ein Verstoß gegen das Recht. Die Welt des Rechtes ist zugleich die Welt der Sittlichkeit«. Nach Eike »ist der Staat eine gottgewollte Einrichtung; das Reich mit dem Kaiser an der Spitze ist ein förmlicher Ausfluß des göttlichen Willens.«

Diese tief religiöse Haltung, die schon beim Lesen der Einleitung des Rechtsbuches jedem klar wird, ist nicht etwa nur als persönliche Eigenschaft Eikes anzusehen, sondern sie war durchaus mit dem deutschen Rechtsempfinden jener Zeit verwachsen. Das ist um so bedeutsamer, als der Sachsenspiegel, wie ein offenbar von Kisch unabhängiger Aufsatz des Landgerichtsdirektors Leibfried durch »Velhagen & Klasings Monatshefte« (August 1938, S. 553 ff.) in weite Kreise trug, eine Sammlung von Rechtssätzen ist, die sehr lange von Mund zu Mund gegangen waren. »Wie der freie Sachsenbauer seinen Besitz, seinen Hof, auf den Sohn vererbte, so vererbte er auf ihn den Schöffenstuhl und damit pflichtgemäß auch die zur Ausübung des Richteramtes notwendigen Rechtskenntnisse.« Und nicht nur Niederdeutschland fühlte sich durch das von Gottes Gesetz ausgehende Rechtsbuch Eikes vertraut angesprochen, sondern weil es »den Leuten aus dem Herzen geschrieben war, ist es verständlich, daß es seinen Siegeszug durch ganz Deutschland machte; ja im Osten, weit über die deutschen Grenzen hinaus, in Teilen Polens, Ungarns und der Ukraine, wurde nach ihm Recht gesprochen.«

Auch das Königtum der Franken war, wie Professor Louis Halphen von der Sorbonne in seinem Züricher Vortrag feststellte (S. 450 f.), von biblischen Gedanken getragen. Die Karolinger, sagte er, stützen sich nicht auf römische Rechts-

anschauungen, sondern »der karolingische Fürst gilt als ... der Gesalbte des Herrn«.

So stand der mittelalterliche Germane nicht bloß dem biblischen Wort gegenüber, daß alle Gewalt von Gott kommt, sondern er sah, wie seine unbändige Kraft, wenn sie auch seelisch veredelt werden sollte, es wirklich brauchte, dieses für ihn sonst noch zu blasse Wort in der mächtigsten Gestaltung vor sich, die er im weltlichen Bereich kannte: in seinem Volksrecht und seinem König. Und so geschirmt und gepflegt, konnte dann aus Christentum und Deutschtum auf allen Lebensgebieten die herrliche Einheit der mittelalterlichen Hochkultur erblühen.

Durchgeistigung historischen Geschehens. Als merkwürdigstes Beispiel ungeheurer Wirkung des christlichen Geistes auf politische Bewegungen haben wohl immer die Kreuzzüge gegolten. So sehr, daß Martin Hellweg (»Romanische Forschungen«, Jahrg. 1938, S. 1 ff.) eine Untersuchung über das Rittertum in der französischen Geschichtschreibung des vierten Kreuzzuges mit den Sätzen begann: »Das Phänomen der Kreuzzüge ist in der modernen Geschichtschreibung von Anfang an als ‚Ärgernis' empfunden worden, als ein Ereignis, das die rationalen Forschungsprinzipien übersteigt, und über dessen letzte Motive eine ausreichende Auskunft nicht erteilt werden konnte. Die sehr umfangreiche Literatur, die sich von den verschiedensten Seiten her dem Kreuzzugsproblem nähert und die den Kreuzzug bald als ‚Wallfahrt', bald als ‚Heiligen Krieg' oder beides zusammen, bald als ‚hierarchisches', bald als ‚populäres' Unternehmen bezeichnet, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Frage nach den Motiven immer noch unbeantwortet geblieben ist oder mit ganz allgemeinen religiösen Strömungen abgetan wird, zu denen als unerfreulicher irdischer Zusatz noch Beutegier und Abenteuerlust hinzugefügt werden. Die Frage nach den Motiven der Kreuzzüge: welche Momente es ermöglichten, daß damals viele Tausende von Geistlichen, von Rittern und ihren Bauern das Kreuz nahmen, daß die Ideen, deren Entwicklung oft beschrieben worden ist, auf große Volksmassen Wirksamkeit erlangten« - diese Frage, meint Hellweg, harrt noch der Beantwortung.

Gewiß ist jede Aufhellung durch Einzelbeiträge - denn eine erschöpfende Antwort will Hellweg nicht wagen - als Verdienst anzuerkennen, aber damit ist nicht etwa zugegeben, es sei noch zweifelhaft, ob in der Massenbewegung der Kreuzzüge die Religion eine entscheidende und psychologisch verständliche Rolle gespielt hat, obschon, wie jüngst noch Aziz Suryal Atiya in seinem Buche »The Crusade in the Later Middle Ages« (London 1938) eingehend belegt hat, politische und wirtschaftliche Einflüsse jeder Art die religiöse Begeisterung allmählich zurückdrängten oder gar als bloßen Vorwand für weltliche Zwecke zu benützen strebten. Die Weltgeschichte bietet aber nicht nur im Islam und im Hinduismus ähnliche Beispiele wirksamer Lenkung politischen Geschehens durch den religiösen Geist großer Führer wie begeisterter Massen, auch der lange Widerstand Polens und Irlands gegen politische Unterjochung hat sich wesentlich auf die innere Kraft der bedrohten Religion gestützt.

Heute steht allerdings ein Protestant, Professor Douglas Hyde, an der Spitze des katholischen Freistaates Irland, und in der Londoner Monatschrift »The Nineteenth Century and After« (Juli 1938, S. 123 ff.) nannte Fitzgerald Ruthven diese Berufung »eines der bemerkenswertesten Ereignisse unserer Zeit«. Aber der achtundsiebzigjährige Hyde, der im ganzen Lande verehrte Gründer der Gälischen Liga, hat durch seine Lieder und Legenden bewiesen, wie tief er in die katholische Seele seines Volkes eingedrungen ist. Praktische Engländer wundern sich natürlich trotzdem, daß irische Staatsmänner wie De Valera und Cosgrave gemeint haben, gerade ein Sprachforscher und Dichter sei geeignet, ein ganz freies und alle Grafschaften der Insel staatlich einendes Irland nahe Wirklichkeit werden zu lassen. Aber »immer hat Dr. Hyde«, schreibt Ruthven, »festgehalten, daß Wiedergeburt und Befreiung Irlands nicht auf kriegerischem Wege, sondern durch die Erneuerung nationaler Dichtung, Musik und Bildkunst zu erreichen sei... Wenn irgend jemand ein besseres Verständnis zwischen Irland und England herbeiführen kann, ist es Douglas Hyde.« Nicht zu vergessen ist dabei allerdings, daß dieser Versöhnung Englands mit einem geeinten Irland, die von selbst zu einer Herrschaft des katholischen Geistes über die Grüne Insel führen würde, auch der katholikenfeindliche Geist der Orange-Logen Nordirlands und des gesamtbritischen Freimaurertums entgegenstrebt.

Die Weltfreimaurerei. In dem »Offiziellen Organ der schweizerischen Großloge Alpina« (»Alpina«, Jahrg. 1938, S. 190 ff.) wurde von neuem betont, die Freimaurer ständen nicht unter einer die ganze Erde umspannenden Führung, sondern sie könnten der »internationalen festen Front« ihrer Gegner »nur eine durch Sympathie und Freundschaft locker zusammengehaltene Front entgegensetzen«. Nun verfügen ja mit Ausnahme der katholischen Kirche auch die Bekämpfer der Freimaurerei über keine feste Weltorganisation, und anderseits hat seit langem nicht nur die nationale Verschiedenheit der Freimaurer, sondern sogar der Grundgedanke ihres Bundes zu schweren Störungen der »Sympathie und Freundschaft« geführt. Auf der Jahresversammlung der Großloge Alpina in Vevey erklärte der Vertreter des Großredners in herkömmlicher Weise (»Alpina«, Jahrg. 1938, S. 200), «volle Freiheit des Denkens und Forschens« sei »je und je das teuerste Gut der Freimaurerei und ihr Ruhmesblatt gewesen«; die Freimaurerei unterwerfe sich keinem Credo »außer der Anerkennung des höchsten schöpferischen Prinzipes unter der Bezeichnung des Allmächtigen Baumeisters Aller Welten«. Gerade diese Einschränkung der Denkfreiheit durch Ablehnung des völligen Atheismus betrachteten aber in den letzten Jahrzehnten die französischen Logen unter heftigem Widerspruch namentlich englischer Maurer als eine unerträgliche Verletzung des Wesens der Freimaurerei (»Alpina« S. 211). So unangenehm ist allmählich dieser Bruch in den tiefsten Grundlagen der maurerischen Arbeit geworden, daß der verzweifelte Vorschlag aufgetaucht ist (»Alpina« S. 213 f.), im Weltenbaumeister nichts als den leitenden Gedanken zu sehen, von dem eine beliebige philosophische oder religiöse Weltauffassung ausgeht; daher soll dann auch die nach altem Ritus auf dem Tisch des Logen-

vorstandes liegende Bibel nur als das meistbekannte und der meisten Auslegungen fähige Menschheitsbuch gelten.

So sehr diese innere Spaltung die kirchenfeindliche Stoßkraft der Freimaurer auf die Dauer schwächen mag, einstweilen scheinen sie trotz vieler staatlicher Verbote nur einen verhältnismäßig kleinen Teil ihrer Anhänger verloren zu haben. Aufgehoben wurden bisher (»Alpina« S. 191 f.) die Logen der Sowjetunion, Ungarns, Italiens, Portugals und Deutschlands mit Einschluß Österreichs. Ohne eigentliches Verbot verschwanden unter staatlichem Druck die Logen in der Türkei und in Rumänien. Stark eingeengt ist ihre Tätigkeit in Finnland. Zeitweise aufgelöst waren sie in Spanien und in Brasilien. »So stellt sich die äußere Situation«, schließt der freimaurerische Bericht, »zwar als sehr betrüblich, aber keineswegs entmutigend dar; denn von den zirka viereinhalb Millionen Maurern der Welt wurden durch das Verbot bisher weniger als 150 000 Brüder betroffen.«

IV

Gemeinschaft und Einsamkeit. Je lauter uns die Gegenwart mit Geschäftigkeit und Angstrufen, mit Hohngelächter und Kampfgetöse umdröhnt, um so sehnlicher verlangen ernste, verlangen zumal religiöse Menschen nach Einsamkeit. Diese Einsamkeit soll durchaus nicht träger Ruhe zugute kommen; sie ist im Gegenteil notwendige Sammlung zu jeder vollwertigen Tat. Als Karl Voßler seine seit 1935 drei Hefte der Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften füllende Untersuchung über die »Poesie der Einsamkeit in Spanien« 1938 abschloß, stand er vor dem Ergebnis (S. 134): »Im spanischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts hebt sich die humanistische sowohl wie die mystische und aszetische Poesie der Einsamkeit auf dem rauschenden Hintergrund einer heldischen, episch-dramatischen und geradezu festlichen Volks- und Nationaldichtung ab. Was in den Zeiten des Niederganges an Einsamkeitsdichtung noch weiterlebte, nahm kleinliche und welke Züge von Ressentiment, Ichsucht und Epikuräismus oder von niedlicher Anakreontik an.« Immer wieder waren, wie schon Ramón Lull im 13. Jahrhundert, dieselben Leute einsame Denker, Dichter und Beter und weltumwandernde Anreger und Kämpfer. »Es ist unausdenkbar, wie vielerlei Großes und Kleines, Schreckliches und Nebensächliches in der Umwelt sich ereignen muß, bevor der Geist die nötigen Kräfte sammelt, die seiner Vernunft eine neue Einsicht und seiner Phantasie einen neuen Ausblick gewähren« (S. 138).

Wem es nicht vergönnt ist, das in den geistesmächtigen, vor allem den religiös beschwingten Dichtungen des alten Spaniens nachzuerleben, dem vermag doch vielleicht die stumme Gemeinschaft der Toten auf einem Dorfkirchhof die Seele mit dem fruchtbaren und frommen Segen der Einsamkeit zu beglücken. Innig deutsch hat das in den von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft herausgegebenen »Abhandlungen und Vorträgen« (Jahrg. 11 [1938] Heft 3/4) Diedrich Steilen in Text und Bildern seiner »Norddeutschen Grabmal-

kunst« ausgedrückt. Er schreibt zur Einführung (S. 3): »Unsere niederdeutschen Dorffriedhöfe in ihrer schlichten und einfachen Gestalt sind stimmungsvolle Plätze voll von Herz und Gemüt. Wer Norddeutschland ganz verstehen will, darf sie nicht übersehen.... Wie ein Kranz legen sie sich um die Kirche, Inseln des Friedens, dem hastenden Strom der geschäftigen Welt, dem wirren Lärm des Alltags entrückt. Die Kirche gibt der ganzen Anlage den unverrückbaren Mittel- und Ruhepunkt. Wie hätte es auch anders sein können! Stand sie doch mitten im Leben unserer Väter. Unter ihren Augen waren sie aufgewachsen, zu ihr wallten sie in guten Tagen, wenn selige Freude das Herz erfüllte, dort suchten sie Trost, wenn schwere Sorge sie niederdrückte.«

Grenzen der Weltanschauung. Friedhöfe, die um Kirchen liegen, sind wohl die Plätze in Deutschland, an denen sich der ausgesprochen deutsche Begriff »Weltanschauung« am klarsten vom Begriff »Religion« abhebt. Denn in all den mannigfaltigen Auffassungen des Wortes »Weltanschauung« ruht der Nachdruck eher auf dem Leben diesseits des Todes, beim Worte »Religion« dagegen mehr auf der Frage nach einem Leben jenseits des Todes. Wortgemäß baut sich die Weltanschauung, eben weil sie Anschauung ist, vorwiegend aus dem subjektiven, folglich stark von Rasse und Erziehung abhängigen Sinnen über die Welt auf, während im Wort »Religion«, weil es die geziemende Seelenhaltung gegenüber dem Absoluten ausdrücken will, deutlicher die objektiven Forderungen Gottes an die Menschheit empfunden werden. Selbstverständlich kann ein tieferes Denken über die Welt zu Gott führen, und ebenso selbstverständlich kann die Religion schon insofern vom Diesseits nicht ganz absehen, als es Vorbereitung auf das Jenseits ist. Die beiden Begriffe überschneiden sich also, aber die Abgrenzung dessen, was sie nicht gemein haben, ist gerade im heutigen Deutschland so wichtig, daß darüber im »Neuen Brockhaus« (IV 681 f.) wohl etwas mehr zu sagen gewesen wäre. Schon aus Punkt 24 des nationalsozialistischen Programms geht ja hervor, daß mit der Einzigkeit der nationalsozialistischen Weltanschauung die Vielheit religiöser Bekenntnisse durchaus vereinbar sein soll, und daß nicht unbedingt in dieser Vielheit eine Gefährdung des deutschen Staates oder ein Widerspruch mit dem germanischen Sittlichkeitsempfinden liegt.

Im übrigen gilt auch für den 3. und 4. Band des »Neuen Brockhaus« (Leipzig 1938, Brockhaus; geb. je M 11.50), was in dieser Zeitschrift (133 [1937] 121 f.) an den beiden ersten Bänden anerkannt wurde: daß dieses »Allbuch in vier Bänden und einem Atlas« mit großer Sorgfalt die philosophischen und religiösen Lehren und im ganzen auch die von Katholiken anders als von Protestanten gedeuteten Tatsachen, ohne in deutschen Fragen eine entschieden nationale Haltung vermissen zu lassen, so darstellt, daß beide Bekenntnisse zu ihrem Rechte kommen. Artikel wie »Liturgie«, »Loyola«, »Lukasevangelium«, »Malthus«, »Maria«, »Unbefleckte Empfängnis« sind lehrreiche Beispiele. Mangelhaft ist, wie aus der angegebenen Literatur zu sehen gewesen wäre, die Charakteristik der Marianischen Kongregationen. Maimonides hat nicht nur auf die jüdische, sondern auf die ganze Philosophie des Mittelalters großen Einfluß ge-

habt. Unter »Philosophie« hätte, wo auf so mancherlei verwiesen wird, ein Hinweis auf den guten Artikel »Scholastik« nicht fehlen dürfen. Daß »innerhalb der katholischen Philosophie« sich der Begriff »Philosophia perennis« mit den 24 im Jahre 1914 von Pius X. verkündeten thomistischen Sätzen decke (III 542), und gar, daß die seit Jahrhunderten in zahllosen deutschen Ausgaben verbreitete »Nachfolge Christi« in deutscher Übersetzung 1934 die 18. Auflage erreicht habe (IV 425), sind Versehen, die man in einem so vorzüglichen Lexikon nicht erwartet hätte. Trotz gelegentlichen Ungenauigkeiten und Lücken, die vor allem beweisen, daß katholische Lexika immer noch eine wichtige Aufgabe zu erfüllen haben, bleibt aber dem »Neuen« und ähnlich dem »Großen Brockhaus« das hohe Verdienst um die Wahrheit und um den Frieden des deutschen Volkes, auch den Tausenden, die niemals ein katholisches Buch in die Hand bekommen, die wirkliche Gestalt der so oft unter Vorurteilen verschütteten Kirche ihrer Vorfahren näherzubringen.

Von den Mosaiken der Hagia Sophia. Eine lang verschüttete Herrlichkeit, zugleich religiöser und künstlerischer Weihe übervoll, taucht nun aus der Feinheit und den Greueln, aus der Tatkraft und der Starre byzantinischer und türkischer Jahrhunderte dank den Freilegungsarbeiten an den Mosaiken der seit 1934 in ein Museum verwandelten Sophienkirche zu Konstantinopel auf. »American Journal of Archeology«, Vierteljahrschrift des Amerikanischen Instituts für Archäologie, veröffentlichte (Jahrg. 1938, S. 219 ff.) eine Zusammenfassung der Berichte, die der amerikanische Archäologe Thomas Whittemore als Direktor des Byzantinischen Instituts über die ihm anvertraute Wiederherstellung der ursprünglichen Schönheit dieser geheimnisreichen Schöpfungen des griechisch-christlichen Geistes erstattet hat. Zum ersten Male nach vielen Jahrhunderten leuchte bereits die Bilderpracht der südlichen Vorhalle. Whittemore fügt hinzu, sehr bald werde »die Freilegung und Veröffentlichung einer Deesis folgen, die von einem der größten Meister aller Zeiten stamme«. Diese Darstellung des zwischen Maria und Johannes thronenden Christus befinde sich im südlichen Teil des Baues, wo auch die Arbeit an andern Bildern nahezu vollendet sei. Vollständig freigelegt und gesichert sei in der Halbkugel der östlichen Apsis ein monumentales Mosaik mit der Gottesmutter, dem Jesuskind und dem Erzengel Michael.

Soweit man bisher weiß, wurden die Mosaiken der Hagia Sophia zum ersten Mal 1847 bis 1849 durch die vom Sultan berufenen Schweizer Gaspare und Giuseppe Fossati gegen weiteren Verfall gesichert. Sie verwandten zur Befestigung der alten Bilder Stuck, metallene Klammern und Nägel. Lücken im Steinmosaik füllten sie durch Malerei aus, und große Teile deckten sie mit Goldblech ab. Die Amerikaner gehen mit mehr Mitteln vorsichtiger zu Werk. Ein auf Schienen laufendes, seitlich geschlossenes, elektrisch beleuchtetes und geheiztes Stahlgerüst macht die Bilder bequem zugänglich. Sie werden zuerst photographiert und genau auf ihren Zustand untersucht, dann ohne Flüssigkeit Steinchen

vor Steinchen mit einem kleinen Meißel abgekratzt, wie man es bei Reinigung von Fossilien oder übermalten Bildern tut.

Die bis jetzt freigelegten Mosaiken stammen teilweise noch aus der ersten Bauzeit der Kirche im 6. Jahrhundert, teilweise gehören sie dem 9. und 10. Jahrhundert an. Whittemore meint, wenn man sie mit andern Werken ähnlichen Stils in Asien und Europa vergleiche, überzeuge man sich immer mehr, daß diese Kunst von Konstantinopel ihren Ausgang genommen hat und überall sonst bewundernde Nachahmung ist.

Umschau

Intellektualismus-Irrationalismus auf dem Gebiet der Moral und Religion

Das heute brennende Problem Intellektualismus-Irrationalismus, mit dem diese Blätter kürzlich allgemein philosophisch und historisch sich auseinandersetzten, findet seine vornehmste theoretische Auswirkung, teilweise auch eine klärende Ergänzung, vor allem aber seine praktische Anwendung in den Dingen der Moral und Religion. Nirgends zeigt sich die erlebte Aufgebrochenheit dieses Fragenkomplexes spannender als in der Aporetik der neuzeitlichen Philosophie: sie reißt vor allem den Unterschied zwischen Sein und Wert, zwischen geltungsfreiem Erkennen und Wertempfinden auf; sie betont unnachsichtig die Unzurückführbarkeit des Guten auf das Sein, der Moral und Religion auf Ontologie, des theoretischen Bestimmens der schlichten Sachverhalte und des Wertens, Beurteilens, Erlebnis des Guten. Die christliche Denkart, die Philosophia perennis, mit den alle Einzeldisziplinen tragenden allgemein geltenden Prinzipien lehrt umgekehrt den innern Zusammenhang, die im Sein, letztlich im Absoluten gründende Einheit, die innern Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Ordnungen, zwischen dem Ontischen und Axiologischen, zwischen der Existential- und Geltungswelt, zwischen der Metaphysik sowie der Moral und der Religion, und darum auch zwischen der Psychologie des Seinserfassens, des Geltungswahrnehmens, des Wertempfindens.

Gehen wir phänomenologisch voran. Arbeiten wir zunächst nach der Art Husserls und Schelers aus der Analyse der Bewußtseinsgegebenheiten, aus der schlichten Schau der von jedem normalen Menschen vorgefundenen Erlebnisse das Wesensmäßige des Wertes, des Religiösen, des Moralischen heraus. Jeder durch philosophische Reflexion, durch voreingenommene Theorien nicht verdorbene Mensch wird ohne weiteres sagen: etwas ganz anderes sind, in ihrer Ganzheit gesehen, die Wahrnehmung äußerer Erfahrungsgegenstände, die Erkenntnis einfacher mathematischer Lehrsätze, die ästhetische Empfindung eines schönen, harmonischen Gegenstandes, die durch Unterricht, Autorität, Beten bedingte Einstellung zu Gott, die ethischen Erlebnisse des du sollst, du mußt, du darfst nicht, es ist dir erlaubt, freigestellt. Diese schlichten, urwüchsigen Urteile gehen notwendig aus der menschlichen Natur hervor. Sie weisen darum darauf hin, daß Sein schlechthin nicht dasselbe ist wie Werte, speziell wie moralische und religiöse Werte, die sofort als ein Überragendes, Besonderes gedeutet werden. Diese phänomenologisch vorgefundenen Tatsachen liegen der modernen Geltungs- und Werttheorie zu Grunde. Auch der feinsinnigen Unterscheidung der Vorzeit. Scharf unterscheidet etwa der hl. Thomas die spekulativen, gewissermaßen angeborenen Prinzipien, kraft deren jeder zur Vernunft Erwachte sofort richtige Urteile fällt (z. B. das Ganze ist größer als der Teil), von den praktischen, ebenfalls als Mitgift der Natur verliehenen Prinzipien (z. B. das Gute ist zu tun, das Böse ist zu unterlassen).

Anderseits sträubt sich ohne weiteres, und zwar mit größter Entschiedenheit, dasselbe unverdorbene, normale Denken gegen die moderne Geltungs- oder Wahrheits- sowie Werttheorie. Nach ihr sollen die ewigen, notwendigen Wahrheiten, die das theoretische und praktische Denken regulieren, die allgemeinen Wahrheiten der Metaphysik, etwa: Sein kann nicht zugleich

Nichtsein sein, oder der Mathematik: Zwei mal Zwei ist Vier, weder etwas Gedankliches noch etwas Seinshaftes, im Existierenden Gründendes, aus dem Sein Ableitbares sein. Dasselbe gilt von den Sätzen der Moral: von dem Satz, du darfst unter keinen Umständen lügen, dich am fremden Gut, an seinen Rechten, nicht unrecht vergreifen. Auch die religionsphilosophischen, die Religion unterbauenden Urteile, das höchste Wesen ist zu ehren, ihm ist zu gehorchen, fallen unter dieses schroffe Weder-Noch. Was ist nun dieses angebliche dritte Zwischenreich, welchen Sinn hat denn diese ideale Existenz des Wahrseins und Gutseins? Jeder klar Denkende sieht sofort ein, hier werden Gedankendinge, Abstraktionen des menschlichen Tuns, Verallgemeinerungen aus Einzelfällen in einem angeblich geistigen Raum verselbständigt, ohne daß ihm oder ihnen eine daseiende Grundlage entspricht. Ein Philosoph, vor allem der vergleichende Philosophiehistoriker, freilich wundert sich durchaus nicht über diese Hypostasen: er weiß aus der Geschichte aller Zeiten und Denktypen, wie sehr das fachmännische, tiefer bohrende Spekulieren zu dieser Verselbständigung bloßer Gedankendinge neigt und welch eine Unsumme verschiedener Konstruktionen es im Verlauf der Jahrtausende aufgebaut hat.

Die genannte Philosophia perennis hat in der Gesamtheit ihrer Sätze, ebenso klar und scharf, den Anteil des Intellektuellen und Irrationalen in der Grundlegung, in dem Prinzipiellen der Moral und Religion geschieden und wiederum harmonisch geeint. Sie hat beide Sondergebiete weder in bloße Seinsverhalte rationalistisch verflüchtigt oder dessen Erfassen in ausschließlich theoretisches Bestimmen gesetzt noch von dem Sein, dem Existentiellen getrennt. Wir sagten, in ihrer Gesamtheit. Was sich dieser und jener Denker, selbst führender Denker, ausgedacht hat, scheidet aus. Wir betonten weiter, in dem Prinzipiellen. Ob in der Einzelausführung, in Spezialanwendungen alles klar und harmonisch ist, diese ängstliche Frage trifft in keiner Weise die architektonische große Linie.

Gegenüber den Unklarheiten der Moderne ist vor allem der Objektivismus, die Erkennbarkeit, die Zurückführung der ethischen und religiösen Werte und Geltungen, auf das Sein entschieden klar darzustellen. Beginnen wir mit der Moral. Sie besagt in erster Linie Beziehung, freilich Beziehung eigener Art. Beziehung aber setzt notwendig Dinge, die bezogen werden, voraus, sind ohne ein Fundament, kraft dessen A auf ein anderes bezogen wird, und ohne einen Gegenstand, einen Terminus B, auf den das genannte A bezogen wird, unmöglich, undenkbar. Sachliche Beziehungen, im Gegensatz zu bloß intentionalen, gedanklichen Relationen, setzen Wirklichkeiten voraus, Wirklichkeiten im weitesten Sinn des Wortes. Damit ist bereits im allgemeinen der metaphysische Charakter der Moral erwiesen. Dabei verschlägt es einstweilen nichts, ob man mit der christlichen Philosophie eine heteronome oder mit den Neueren eine autonome Ethik vertritt, ob man gemäß gewisser Richtungen innerhalb der Scholastik das Eigensein, das Formalsein der Moral, des moralischen Aktes in die Angemessenheit zur höheren, vernünftigen Geistnatur des Menschen oder in die Übereinstimmung mit Gottes Willen und Wahrheit setzt.

Damit ist bereits der tiefste Sach- und Erkenntnisgrund berührt, warum die Moralordnung als allgemeine Wertsphäre und als dieses besondere Sittenverhältnis in einem Existierenden gründet. Wir wollen hier von den populären Erwägungen absehen, so wertvoll und beweiskräftig sie mittelbar auch sind. Es ist das Motiv, das der hl. Augustinus wiederholt ebenso schöpferisch-tiefsinnig wie gelegentlich-unsystematisch durchführt oder andeutet, das die Beweisführung aller Denker über den Zusammenhang der Moral mit der Daseinswirklichkeit trägt. In seiner Psychologie und Metaphysik geht er mit der heutigen Phänomenologie von der Tatsache aus, daß die Menschheit gewisse Verhältnisse ohne weiteres als moralisch, andere als unmoralisch anerkennt. Sie findet diese vor, sie anerkennt diese als bindende Normen. Wo, worin, wie erkennst du sie, worin gründet sie? fragt Augustinus im zweiten Buch De libero arbitrio. Du nicht in mir und ich nicht in dir. Das wird nun weiter ausgeführt, bis ihn die Dialektik zu Gott führt: in Gott ist der Seinsort, die Geburtsstätte dieser Verhältnisse. Was der intuitive Augustinus hier lapidar hinsetzt, bearbeiten die Späteren in sorgfältiger Analyse. Mit Gottes notwendiger Natur, unabhängig von seinem freien Willen sind die vorbildlichen Ideen, die Wesenheiten, die Sachverhalte, die daraus sich ergebenden Beziehungen, in unserem Fall des Men-

schen, der Vernunftwesen und ihrer Umwelt, ebenso notwendig, und zwar unveränderlich, gegeben. Unabhängig und vorgängig zum Erkennen, sei es göttlichem oder geschöpflichem, hat die gesamte Moralordnung dieses Sein, dieses Gegründetsein, dieses Sichnotwendigergeben aus Gottes Wesen, aber auch nur dieses und kein anderes. Sie existiert nur, insoweit Gott existiert, aber noch nicht formell, sondern nur der Sachmöglichkeit nach. Erst in Gottes Denken haben sie ein ideales, geformtes Ansichsein, wie überhaupt jeder Inhalt, der vor Gottes allsehendem Auge steht.

Von hier leuchtet auch der intellektuelle Charakter des Erfassens der moralischen Ordnung, der ethischen Werte ein. Setzen wir einen Augenblick voraus, was gleich zu erweisen ist, daß und wie der Verstand den Begriff eines Guten oder Wertes, also eines Erstrebenswertens, gebildet hat. Er weiß also, was Wert ganz allgemein ist. Dann geht er ohne Schwierigkeit zum Erfassen des sittlichen Guten über. Er erkennt spontan, daß er etwas Höheres in sich trägt, er berührt sein Personensein, dessen Würde und erkennt unmittelbar im allgemeinen, daß gewisse Verhaltungsweisen, Handlungen, Beziehungen ihm entsprechen, von ihm gefordert, andere ihm entgegengesetzt sind. Das ist ein Erkennen im eigentlichen Sinn des Wortes, ein Intellektualismus, ein ideelles Angeglichensein des Erkenntnisvermögens an das Objekt im selben Sinne wie beim Erfassen der genannten metaphysischen, mathematischen Wahrheiten, bloß daß der Gegenstand, die moralische Ordnung in einer andern Ebene liegt.

Ebensowenig aber wie vorhin das Ansichsein der Moralordnung dem Ansichsein des Existierenden, des absoluten Wesens gleichgesetzt, sondern nur aus ihm abgeleitet, in ihm begründet wird, begrifflich aber von ihm scharf unterschieden wird: ebensowenig wird hier das Erfassen des moralischen Wertes schlechthin mit theoretischem Erkennen gleichgesetzt. Wir können sofort ins Schwarze stoßen. Alles andere ist Geplänkel. Wir wiederholen: ein rein erkennender oder, um in der heutigen Sprechweise zu reden, ein ausschließlich statischer Geist ohne Begehren, ohne innere Dynamik würde nicht wissen, was ein Gut ist, würde es begrifflich nicht vom Sein abheben können. Nun ist aber ein Erkennen ohne Begehren, Statik ohne Dynamik eine Unmöglichkeit. Jede Fähigkeit ist seinsmäßig auf ihr Formelobjekt hingeordnet, hat ein angeborenes Streben, ein inneres Gravitieren zu ihm. Sonst wäre sie keine naturhafte Anlage. Sie erlebt unmittelbar in ihrem Sein und Tun dieses Hingeordnetsein, diese Erfüllungsmöglichkeit, diese Ergänzungsnotwendigkeit durch den ihr zugeordneten Gegenstand. Dadurch und darin erfaßt sie denselben als Gut, Wert. Diese große Wahrheit arbeitet in dem übertriebenen und doch wieder so tiefsinnigen Satz des Max Scheler: Die Liebe hat den Primat vor dem Erkennen. Begrifflich ist es umgekehrt, das Erkennen steht vor dem Lieben, sachlich fallen sie in den Erkenntniskräften, in dem Seelengrund zusammen. Gefühl, Phantasie, Leidenschaft, Erlebnis und was man sonst noch an Irrationalem anführen mag, kommt, metaphysisch-psychologisch-erkenntnistheoretisch betrachtet, demgegenüber kaum in Betracht, so bedeutungsvoll es für den Aufbau der sittlichen Persönlichkeit auch ist.

Nach dem Gesagten kann das Verhältnis des Intellektuellen und Irrationalen in der Religion, im Religiösen kurz erledigt werden. Daß beide Ausdrücke hier im gleichen Sinn genommen werden, wie in dem eindeutig umschriebenen des vorausgehenden Artikels, daran muß hier erinnert werden. Man sollte meinen, daß die katholische Aszetik und Mystik, die katholische Dogmatik und Kirchen- bzw. Heiligengeschichte, die christliche Philosophie das weitgehendste Verständnis, die höchste Schätzung für das Willentliche, das Charakterliche, die Leidenschaften, kurz das Affektive beim Zustandekommen der Religion habe. »Und wenn ich Glauben hätte, daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, es nützte mir nichts«, dieses Pauluswort ist ihr Leitsatz. Man erkennt Gott, insoweit man ihn liebt, dieses Wort des Meisters der Mystik, des hl. Bernhard, übernimmt sie in dem von ihm gemeinten Sinn. Zwischen theoretischem Erkennen und praktischem Handeln ist am allerwenigsten in religiösen Dingen Proportion, ebensowenig wie zwischen natürlicher Begabung und übernatürlicher Begnadigung. Es ist ein oft durchgeführter Gedanke der christlichen Philosophie und katholischen Theologie, daß der Appetitus innatus des ganzen Menschen und der einzelnen höheren Fähigkeiten virtuell Gott meint, zu ihm hin gravitiert, weil und indem sie auf das Unendliche, Absolute gehen, nur dort ihre Erfüllung finden.

Was indes die christliche Gottes- und

Weltweisheit in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und Überlieferung, mit der kirchlichen Lehrautorität, gerade auch in der neueren Zeit, gegenüber dem maßlosen, unklaren, überheblichen Subjektivismus und Irrationalismus betont, das ist zunächst die Möglichkeit und relative Leichtigkeit, Gottes Dasein, Wesen, Eigenschaften, das Verhältnis Gott-Welt-Mensch mit natürlichen Kräften zu erkennen und streng wissenschaftlich zu beweisen. Dabei sind sich die genannten Disziplinen und Autoritäten aber wohl der Grenzen dieses Könnens bewußt. Darum betonen sie nachdrücklich die, wenn auch nicht absolute, so doch moralische Notwendigkeit einer übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes, um allgemein irrtumsfrei zu diesen religiösen Erkenntnissen zu gelangen. Daher ihr apologetisches Eintreten für die Autorität eines lebendigen Lehramtes in den Belangen der Religion.

Zweitens hat die katholische Wissenschaft, Theologie und Philosophie, es sich besonders angelegen sein lassen, den Anteil des Erkennens und Wollens, des Objektes und Subjektes, Gottes und des Menschen, der Natur und der Gnade beim Zustandekommen des Glaubens, in dem Verhältnis der Glaubenswahrheiten zu denen der Vernunft abzugrenzen. Je nach den Zeitaufgaben, Zeitnöten, dem Wissensstand und Kulturbewußtsein wurde bald die eine Seite, bald die andere mehr hervorgehoben, etwa im Kampf gegen den Pelagianismus mehr die Gnade, gegen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts das Verstandesmoment.

Daß Glauben vornehmlich Sache des Willens, der freien Entscheidung, freie sittlich-religiöse Haltung ist, geht klar aus zahllosen Darlegungen des Alten Testamentes, besonders aber der Evangelien und Apostelbriefe hervor. Glaube ist gemäß den Konzilien, Päpsten, Theologen wesentlich deshalb ein freier Willensakt, weil er verdienstlich ist, weil sein Gegenstand stets mit einer gewissen Dunkelheit behaftet bleibt, also dem Verstand keine Beipflichtung abnötigen kann wie ein evidentes Objekt. Glauben ist ohne Gnade nicht möglich, das ist unfehlbares Dogma. Noch mehr. Wie die Entwicklung des Doctor gratiae, des hl. Augustinus, und des Semipelagianismus lehrt, ist schon das bloße Glaubenwollen, der pius credulitatis affectus, ohne zuvorkommende Gnade unmöglich. Wahrhaftig, der Irrationalismus in unserem Sinn, trifft die Entscheidung beim übernatürlichen Glauben. Nicht nur beim Entstehen des Glaubens, sondern vor allem auch beim Ausharren im Glauben. Wer katholisch erzogen ist und sich bemüht, nach dem Glauben zu leben, wird vielleicht lange nicht verstehen und sich sogar wundern, warum die verschiedenen Apostel in ihren Briefen so oft und nachdrücklich den Abfall vom Glauben der Habsucht, den Lüsten, dem Hochmut, kurz den Lastern zuschreiben. Wer Erfahrung hat, sieht den tiefinnern Zusammenhang zwischen dem Affekt und dem Glauben.

Anderseits hebt die katholische Lehre in den mannigfaltigsten Motiven die Vernunftgemäßheit, die Urvernünftigkeit, also den Intellektualismus beim Glauben hervor. Jesus Christus wirkt deshalb die vielen, packenden Wunder, beruft sich auf sie, weist sich durch seine Lehre, seine sittlich-religiöse Haltung vor dem vernünftigen Denken aus. Ebenso die Apostel. Die führenden Apologeten, ein Justinus, Klemens von Alexandrien, die Kirchenväter und nach ihnen die Gesamtscholastik ergehen sich mit einem großen Aufgebot spekulativen Könnens und positiven Wissens über die praeambula fidei, über Möglichkeit, Angemessenheit, Nutzen, Notwendigkeit, Erhabenheit der Offenbarung und des Glaubens. Stets entsprechend den Zeitaufgaben. Wie die Summa contra gentes des hl. Thomas nur aus ihrer Aufgabe, der Auseinandersetzung mit dem damaligen Unglauben, zu verstehen ist, ebenso ist der philosophische Fortschrit in der Theodizee und der theologische in der Apologetik aus den Auseinandersetzungen mit dem Deismus, Naturalismus des 16./17. Jahrhunderts, vorab der Aufklärung des 18. hervorgegangen.

Speziell gegenüber dem maßlosen Irrationalismus des Fiduzialglaubens der Reformatoren, hob das Trienter Konzil hervor, arbeiteten die Theologen heraus, daß der Glaubensakt formell ein Verstandesakt sei, eine intellektuelle Zustimmung besage, wie der menschliche Glaube überhaupt ein Jasagen des Verstandes ist. Wie die Glaubensneuerer allen Intellektualismus aus dem übernatürlichen Glauben verbannten, so auch vielfach oder meist die späteren nichtkatholischen Theologen und Philosophen.

Was nottut, ist Klarheit, Einfachheit, Sachkenntnis. Sie wurde hier angestrebt. Mag das auch unzeitgemäß erscheinen. Das

hat schon unser großer deutscher Dichter gewußt: »Was glänzt, ist für den Augenblick geboren, Das Wahre bleibt der Nachwelt unverloren.«

Bernhard Jansen S. J.

Pascal unter uns

Die Geschichte hat auch tröstliche Erfahrungen. Ist es nicht tröstlich, daß wahre geistige Größe mit dem geschichtlichen Abstand nicht verliert, sondern nur um so wuchtiger hervortritt? Dafür ist uns wieder ein Beleg Blaise Pascal, dessen Andenken sich in unsern Tagen so merkwürdig erneuert. Freilich mußte sein Wesensbild erst reiner erstehen und der überzeitliche Wert daraus klarer erhoben werden. Pascals Ruhm als eines der Begründer moderner Physik und Mathematik war ja eigentlich nie verdunkelt und steht auch heute noch in vollem Licht. Was seinen Namen am häufigsten ertönen ließ, der furchtbare Angriff seiner »Provinzialbriefe« gegen die Gesellschaft Jesu und ihre vermeintliche Moral, das wird heute wenigstens von den Verständigen als die fragwürdigste Seite des seltsamen Geistes erkannt und darum am liebsten schnell übergangen. Ganz hoch aber erstrahlt den Heutigen das religiöse Genie, der Mensch, der mit unerhörter Hellsichtigkeit und eindringlichem Ernst die Grundfragen des religiösen Seins stellte, nicht wie man eine beliebige Frage der Wissenschaft stellt, – da würde man ja die eigentliche Tiefe dieser letzten entscheidenden Seinsschicht unrettbar verfehlen –, sondern aus todernster Beteiligung, als Kämpfer um Leben und Tod, um den Gott seines Heiles.

Und, was für sein religiöses Ringen wahrlich nicht gleichgültig ist: er erwächst mit seinen schweren innern Anliegen mitten aus seiner Zeit, die eine der schicksalvollsten Scheiden der menschlichen Geistesgeschichte bedeutet; denn es ist der Beginn des modernen naturwissenschaftlichen Zeitalters und all der umwälzenden Folgen für das bisherige Weltbild und Weltgefühl und all der Erschütterungen bis in den Kern des religiösen Lebens, die wir heute noch schmerzlich spüren. Er steht aber darin nicht als »Apologet«, der von Außen mit Besorgnis das Ungeheuere sich heranwälzen sieht und irgendwie ein Ausweichen sucht. Pascal ist selbst einer der Bahnbrecher des Neuen; er kennt die Aufgaben der Forschung und kennt die Menschen seiner Zeit, und als dieser Mitforscher und Mitkämpfer, mit dieser höchsten Beglaubigung läßt er vor diesen Menschen seiner Zeit die religiöse Frage als unausweichliche Entscheidung aufstehen. Aber im Sprechen aus seiner Zeit und zu seiner Zeit trifft er doch die religiöse Frage von Anbeginn und von allen Zeiten ins Herz. Diese Unvergänglichkeit des Pascalschen Gedankens (und »Gedanken«, Pensées, hat man ja die einzig auf uns gekommenen Bruchstücke seines ungeheueren Planes einer umfassenden Apologie des Christentums genannt) ist es, die uns heute wieder berührt und gefangen nimmt.

Freilich hat sich die Wertschätzung der »Pensées« schon seit längerer Zeit vorbereitet. Msgr. D'Hulst, der gefeierte Redner von Notre-Dame, der erste Rektor der katholischen Universität von Paris, schrieb schon 1890 im »Correspondant« (25. Sept.) Worte, die auch heute noch alles Wesentliche sagen. Sie sind um so bemerkenswerter, als sie einer schärfsten Ablehnung der »Provinzialbriefe« folgen, deren »souvenir néfaste« irgend ein Übelberatener (»imprudent«, gemeint war der als Mathematiker hochangesehene Jos. Bertrand) damals zu erneuern suchte: »Es wäre wohl gut sie zu vergessen, um nur noch das ergreifende und ehrfurchtgebietende Bild des vielleicht größten christlichen und französischen Genies vor Augen zu halten, des Menschen, der wohl wie niemand die durchdringende Kraft des Geistes so mit dem Ahnungsvermögen des Herzens verband.« Auch für D'Hulst ist es also nicht der Mathematiker und Physiker, »sondern der Pascal der Pensées, die Cousin so mißverstand, daß er darin nur den Skeptiker finden wollte, der an der Vernunft verzweifelt; es ist der unvergleichliche Apologet, der die große Krise des Glaubens vorausahnte und zu seiner Verteidigung den ganzen Menschen aufrufen wollte, den Menschen mit seinem Wirklichkeitssinn, seiner Lebensnähe, mit seinem Sinn für die geheimen Bedürfnisse der Seele. Das begriffen zu haben mitten im Zeitalter Descartes', im Augenblick, da der Mißbrauch des abstrakten Denkens den modernen Skeptizismus heraufführte, das ist der schönste Ruhmestitel Pascals, der ihm die Bewunderung der christlichen Nachwelt sicherte.« D'Hulst meint, wenn dieses einzigartige Leben nicht vor der Zeit gebrochen wäre, – und er schreibt den äußern Zusammenbruch vornehmlich dem verhängnisvollen Einbruch des Janseni-

mus in dieses hochgesteigerte Innenleben zu –, Pascal wäre der Mann gewesen, »die unbändigen Strömungen einzudämmen, die im 17. Jahrhundert die Religion und das ganze Geistesleben verfälschten, und dazu dem christlichen Glauben die neuen Waffen zu reichen, die ihm so schmerzlich fehlen sollten in dem furchtbaren Kampf, dessen Vorahnung die alten Tage eines Bossuet und Fénelon verdüsterte«.

Inzwischen haben diese Werturteile in Frankreich tausendfachen Widerhall gefunden, und gerade in den geistigen Kreisen des jungen Katholizismus ist Pascal eine Macht. Und auch das hat sich begeben, was D'Hulst zu Gunsten des Andenkens Pascals erhoffte: die »Provinciales« werden vergessen, selbst in dem Lande, wo sie – im bedenklichsten Sinne – Geschichte gewesen sind und Geschichte gemacht haben; es ist der Pascal der »Pensées« und der kleinen geistlichen Schriften, der lebt. – In Deutschland hat der feinfühlige Erspürer aller Ursprünglichkeit Pascals Rang geahnt, ohne jedoch ihn ganz begreifen zu können: »Pascal, in der Vereinigung von Glut, Geist und Redlichkeit der erste aller Christen.« So hat ihn Nietzsche genannt. Zur eigentlichen Erweckung des religiösen Pascal bedurfte es auch bei uns zuerst einer Beunruhigung der religiösen Tiefen, wie wir es im letzten Menschenalter erlebt haben. Und heute sagt man es unter uns: Pascal ist einer der religiösen Führer unserer Stunde.

Dafür mag als Zeichen gelten, – um von der früheren Literatur zu schweigen, etwa von den Arbeiten eines Laros, H. Lützeler –, daß das letzte Jahr uns gleich zwei Übersetzungen der »Gedanken« gebracht hat, und daß im gleichen Jahr Hermann Platz, der feinsinnige Deuter des geistigen und religiösen Frankreich, uns ein Lebensbild schenkt, das den problemschweren religiösen Denker und Kämpfer weiteren Kreisen als Vorbild und Führer vorstehen will[1].

Die beiden Ausgaben der Pensées haben ihren Eigenwert, nicht nur weil hier zwei Pascalkenner aus langer Vertrautheit mit dem schweren Text sich um das so hohe Ziel einer sinngemäßen deutschen Wiedergabe mühen, sondern weil sie die zwei verschieden angeordneten französischen Ausgaben von Brunschvicg und von Strowski übersetzen, die in Frankreich am meisten gelten und sich beide »endgültig« nennen. Das Wort »endgültig« ist freilich nur mit Vorbehalt am Platz. Man weiß, daß wir nur Bruchstücke von der großen geplanten Apologie des Christentums haben, Vorarbeiten, Gedächtnisstützen, ohne Ordnung hingeschrieben, ungleich in der Ausführung, vom feingeschliffenen Satz und Gespräch bis zu der hingeworfenen und rätselhaften Bemerkung. Aber es bezeichnet den Rang des Denkers und Schriftstellers, daß dieser lose Haufe von Bausteinen die Menschen nicht losläßt und sie immer verführt, in ihm doch noch das Geheimnis der geplanten Ordnung zu suchen, da es doch der Autor unwiederbringlich mit ins frühe Grab genommen hat. Der bekannte Philosoph Léon Brunschvicg, Herausgeber von Pascals Gesamtwerken, hat in seiner »klassischen« Ausgabe die einzelnen »Pensées« nach Themenkreisen geordnet und darin das Gleichartige gesammelt. Fortunat Strowski, einer der ersten Pascalforscher, von dem wir grundlegende Werke über die führenden religiösen Gestalten des 17. Jahrhunderts in Frankreich haben (Franz v. Sales, Pascal, Fénelon) glaubte in der Anordnung der einzelnen Stücke mehr der geistigen Art Pascals Rechnung tragen zu sollen, seiner dialektischen Denkweise, die einen Gedanken immer wie ein Gespräch, wie im Kampf entwickelt, darum gern von einer Seite zur andern, von Gegensatz zu Gegensatz sich bewegt, um so der Mitte habhaft zu werden. So scheint Strowski-Rüttenauer einen Vorzug vor Brunschvicg-Wasmuth zu haben; aber im Wesentlichen gelten für beide die gleichen Grenzen. Die Rüttenauer Ausgabe hat ein längeres Vorwort von Romano Guardini, das in Geist und Klarheit funkelt. Wasmuth nimmt in einem ausgedehnten Nachwort zu Pascal und seinem Lebenswerk Stellung; es ver-

[1] Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth (Berlin 1937, Lamb. Schneider). 511 S. Geb. M 6.–

Derf., Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenauer. Sammlung Dieterich Bd. 7 (Leipzig, Dieterich). 384 S. Geb. M 4.–.

Hermann Platz, Pascal, der um Gott ringende Mensch. (Sammlung »Große Männergestalten«; Dülmen 1937, Laumann). 208 S. Geb. M 4.20.

rät eine bedeutende Kenntnis zumal des Philosophen, aber auch viel Vorurteil in den religiösen Fragen. Wie schwer wird es doch Draußenstehenden, sich in innerkatholischen Dingen die richtige Auskunft zu holen!

Die Aufgabe, die sich Platz in der Sammlung »Große Männer« gestellt hat, war sicher nicht gering: Pascal für Leser darzustellen, die letztlich doch Vorbild und Anregung für ihr eigenes religiöses Leben suchen. Wie Pascal zeit seines Lebens mit der hochgeistigen Schicht der Glaubensentfremdeten von damals um die Sicherung des Glaubensbesitzes kämpfte, so spricht er auch heute eigentlich nicht zu den Vielen. Auch die Fragen, die im Jansenismus sich erhoben und in die Pascal so sehr hineingezogen wurde, sind den meisten heute nur wenig zugänglich. Platz hat mit voller Beherrschung des Stoffes sich redliche Mühe gegeben, diesen einsamen Mann und seine Tragik uns näher zu bringen. Dabei hat er mit großem Takt die heikle Geschichte seines unseligen Kampfes gegen die vermeintliche Laxheit der Jesuiten behandelt. Daß er auch der theologischen Seite der gar nicht so einfachen Frage des »Probabilismus« gerecht zu werden suchte, zeigt sein wiederholter Ansatz, sich hier des eigentlichen Fragekerns zu bemächtigen. Ein Fachtheologe würde freilich einiges anders ausdrücken.

Wohl des Bedeutsamste in der jüngsten Pascalliteratur verdanken wir Henri Bremond und Romano Guardini. Der bekannte Geschichtsschreiber des »Sentiment religieux en France» hat im 4. Band (L'École de Port-Royal, 1920) seinem berühmten Landsmann ein inhaltsschweres Kapitel gewidmet: »Das Beten Pascals« (S. 318–417). Guardini sucht in seinem Buche »Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal« (1935) das Geheimnis dieses religiösen Lebens zu enthüllen und weiß mit seiner kristallklaren Denk- und Schreibform fast zauberisch das dunkle Gewoge als durchsichtiges Gefüge glaubhaft zu machen. Die Arbeiten dieser zwei Meister stehen in Spannung zueinander, um sich aber doch schließlich zu ergänzen. Guardini glaubte von dem viel berufenen (und auch oft übertriebenen und mißdeuteten) »Jansenismus« Pascals und überhaupt von den damals so brennenden Fragen nach dem Wesen der Gnade, der Freiheit, der Auserwählung absehen zu dürfen. Er wollte »an Pascal selbst herankommen« und suchte darum »sich ganz an die Texte zu halten und durch die Texte hindurch den Menschen und Denker nach dem zu fragen, was ihm wichtig schien« (22). Bremond hat dagegen in eindringlichster Untersuchung den jansenistischen Einschlag im Leben Pascals hervorgehoben und gezeigt, wie dadurch eben doch sein Gottesgedanke, das Bild Christi, das Wirken der Gnade in Kirche und Seele verhängnisvoll beeinflußt und verengt wurden. Er folgert, daß Gott und Gotteswelt in der Liturgie der Kirche, im »frommen Humanismus« eines Franz v. Sales (und mit ihm so mancher Jesuiten), in der Frömmigkeit der »französischen Schule« eines Bérulle und seiner Nachfolger (wobei auch die Geistestiefe des Jesuiten Lallemant und der Seinen mit ihrem stark mystischen Zuge zu nennen wäre) weiter, tiefer, freier und befreiender sind als bei Pascal.

Übrigens deutet auch Guardini hinreichend an, daß er um die gleichen Grenzen und Schranken der pascalischen Geistigkeit sehr wohl weiß, wenn auch sein Blick mehr auf ihre persönlich lebendige Mitte geht und er darauf verzichtet, diese Einengungen gerade auf jansenistischen Einfluß zu prüfen. Anderseits zielt die ganze Untersuchung bei Bremond doch auf den gleichen Punkt, von dem Guardini in kühner Wesensschau ausging: daß jener große Ringer um Gott in seiner innersten Seele mit dem protestantisierenden Geist der Jansenisten, mit der alten Härte, mit der sie Natur und Gnade trennen, nichts gemein hat. Nur verfolgt Bremond aufmerksamer den geschichtlichen Werdegang Pascals mit allen Einflüssen der Umwelt und deutet von daher auch die Schriften. »Spürt man beim aufmerksamen Lesen der ‚Pensées' nicht deutlich das Widerspiel zwischen dem jansenistischen und dem andern, dem besseren Pascal, aber auch den endgültigen Sieg des Zweiten über den Ersten? Wer sieht in der Tat nicht, daß das Ursprünglichste, Lebendigste, Stärkste in der Apologetik der ‚Pensées', das Tiefste im Innenleben Pascals, gegen die Dogmen des Jansenismus aus letztem Lebenspuls angeht?« (410.)

Sollte man nun sagen, fährt Bremond fort, »die Theologie Pascals sei mehr oder weniger sektiererisch gewesen, aber sein Gebet rein katholisch«? Aber diese Lösung ist allzu einfach. Er hätte nicht Pascal sein müssen, hätte er nicht die Dogmen – so wie sie ihm von seinen jansenistischen

Lehrern dargeboten waren –, nicht auch zu leben versucht. Versucht! Denn auf die Dauer kam die jansenistische Strömung gegen die andere, die aus dem Herzen hervorbrechende, die echte katholische nicht auf. Bremond hat alles Recht, anzunehmen, daß Pascal in seinen letzten leidensschweren Monaten, den Monaten des Schweigens, dieses »innere Schisma« bewußt aufgehoben habe. Und auch Guardini gibt eine ähnliche Ausdeutung von dem ergreifenden Ausgang des ermatteten Kämpfers, der wegen der Frage der Unterwerfung unter den Papst selbst mit seinen früheren jansenistischen Freunden zerfallen war. Trotz seiner scheinbaren zweideutigen Haltung gegenüber Roms Gebot im Jansenistenstreit kann man nicht annehmen, daß Pascal innerlich der Kirche – die er so sehr liebte – den schuldigen Gehorsam verweigert habe. Auf jeden Fall sind die ergreifenden Meditationen und Gebete des Einsamen, ist zumal »das Geheimnis Christi« weit ab von allem Jansenismus. Da schlägt nur das katholische Herz, und es fühlt den Herzschlag Jesu Christi. »Wir kennen keine höheren, keine ergreifenderen Gebete, ja, keine, die ähnlicher wären den Gebeten im Evangelium« (Bremond 417).

Ist nach all dem Pascal ohne Vorbehalt uns Vorbild und Führer? Man möchte doch zögern, in Pascals Leben verwirklicht zu finden, was Guardini als Leitgedanken seinen Untersuchungen voranstellt: »Wie geht das zu, wenn ein Mensch glaubt?... Wie ist das auf solchem Glauben ruhende christliche Bewußtsein gebaut? Wie vollzieht sich ein Leben, das, von solchem Glauben bestimmt ist?« (11.) Pascal ist doch nicht »der Mensch« und sein Bewußtsein nicht das »christliche« schlechthin. Wie Guardini mit feinstem Verständnis aufweist, ist Pascal immer ein Kämpfer gewesen. Die Dämonie des Kämpfenmüssens blieb die Gefahr seines Lebens, und mehr als einmal hat sie es verfälscht. Denn es war eben nicht bloß der Kampf, wie er immer gerade den tiefsten Menschen im geistigen Leben beschieden ist, der darum andere tiefe Menschen wieder ergreift und erhebt; es war der Kampf, der allzu oft aus innerer Unausgeglichenheit lodernd hervorbrach und darum die Tragik des einzelnen bleibt, die andere aber höchstens zu ahnungsvollem »Mit-leiden« zwingt. Bei aller Ehrfurcht vor dem letzten Schweigen Pascals (Guardini hat darüber wundervolle Worte gefunden) darf doch nicht verschwiegen werden, daß er die beklagenswerteste Verführung seines Lebens durch sein Dämonie, seinen maßlos ungerechten, unsachlichen und in seinen Folgen so traurigen Angriff gegen die »Kasuistik« der Gesellschaft Jesu mit keinem Worte gutgemacht hat. Sicher, er hatte ein Recht, seinen Kampfwillen gegen die »laxe Moral« bis zuletzt aufrechtzuerhalten; das tat auch die Kirche, und darin hätte er auch die Jesuiten grundsätzlich nie zu Gegnern gehabt (wenn auch einzelne zeitweilig die rechte Linie – in gutem Glauben übrigens – verließen). Bremond hat nur zu recht, wenn er mit feiner Ironie sagt, man habe Beurrier, dem Beichtvater Pascals in den letzten Monaten, von dem wir auch die Nachrichten über seine letztlich katholische Haltung haben, höchstens vorwerfen können, »er habe den Verfasser der Provinzialbriefe nicht erinnert, daß man selbst bei der Verteidigung einer guten Sache dennoch an die Gerechtigkeit und Liebe gebunden sei« (408). Pascal war kein Fertiger, als er 1662 als Neununddreißiger starb. Aber er war der große Unruhige. Jener Unruhe, die (nach dem Wort Augustins, des Gottsuchers von ähnlicher Tiefe und Stärke, freilich von größerem Frieden) dem Herzen innewohnt, weil Er es zu sich hin erschaffen hat, und die erst zur Ruhe kommt, wenn es ruht in Ihm. Er ist auch der große Beunruhigende. Niemand kommt in seine Nähe, ohne den bohrenden Ernst der Gottesfrage zu spüren. Und so mag er ein Mann unserer Zeit sein; – die so viel Unruhe hat, und der doch diese Eine Unruhe so nottut.

Ernst Böminghaus S. J.

Besprechungen

Gott und Kirche

Zeugen des Wortes. kl. 8° Freiburg i. Br. 1938, Herder.

1. Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. Aus dem Griechischen übertragen und eingeleitet von Ludw. A. Winterswyl. (62 S.) Pappe M 1.20
2. Die Briefe des hl. Thomas More aus dem Gefängnisse. Übertragen u. eingeleitet von Karlheinz Schmidthüs. (96 S.) Pappe M 1.20

3. John Henry Kardinal Newman, Die Einheit der Kirche und die Mannigfalt ihrer Ämter. (80 S.) Übertragen von Karlheinz Schmidthüs. Mit einem Vorwort von Josef Emonds. (80 S.) Pappe M 1.20
4. Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Ins Deutsche übertragen von Reinhold v. Walter. Mit einem Nachwort von Leo Kobilinski-Ellis: Die Macht des Weinens und des Lachens. Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols. (100 S.) Pappe M 1.20
5./6. Gott ist die Liebe. Die Predigten des hl. Augustinus über den ersten Johannesbrief. Übersetzt und eingeleitet von Dr. Fritz Hofmann. (160 S.) Pappe M 2.-

Mit diesen fünf Bändchen führt der Verlag Herder eine Schriftenreihe ein, für die er mit dem Herausgeber Karlheinz Schmidthüs den Titel »Zeugen des Wortes« gewählt hat. Die Aufgabe der Apostel, Zeugnis abzulegen für das durch Christus an die Menschen ergangene Wort Gottes, ist an die ganze Kirche weitergegangen, und die ausgewählten Briefe, Predigten und Betrachtungen von Bischöfen und einem Staatsmann, von Schriftstellern, Martyrern und einem Kardinal zeigen mit der Lebensnähe, die derartigen Dokumenten eigen ist, wie die Hingabe an den Gott der Offenbarung das Lebensgesetz der Kirche von gestern war, ein Paradigma für die Kirche von heute. Gute Einführungen und kurze Anmerkungen suchen den Widerstand auszuschalten oder doch wenigstens zu verringern, der notgedrungen die Verbindung der Gegenwart mit der Vergangenheit hemmt. So kann die Gegenwartsaufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes durch Priester und Laien manche Anregung und Hilfe gewinnen durch diese Begegnung mit den verschiedensten Menschen, die irgendwann einmal in der Geschichte der Kirche vorbildliche Zeugen des Wortes gewesen sind. P. Bolkovac S. J.

Gotteserfahrung in der »Summa Theologiae Mysticae« des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate. Von Heribert Kümmet O. C. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von Prof. G. Wunderle, Heft 45. 8° (XIV u. 123 S.) Würzburg 1938, C. J. Becker. M 4.50

In der älteren mystischen Schule der Karmeliten ist Philippus a SS. Trinitate eine der markantesten Persönlichkeiten. Nach den großen Führern Johannes vom Kreuz und Theresia ist es Thomas von Jesus, deren unmittelbarer Schüler (De contemplatione divina, 1620), der ihn stark beeinflußt hat. Er selbst aber steht durch die überlegene Art, mit der er die beschreibende Mystik in die wissenschaftliche Form der Scholastik umgegossen hat, im Zentrum der Schule. Die beiden berühmten Werke mit ähnlicher Zielsetzung, das des Thomas a Vallgornera O. P., Theologia mystica Divi Thomae (1662), und des Antonius a Spiritu Sancto O. C. D., Directorium mysticum (1677), basieren wesentlich auf ihm. Da nicht nur die Erstausgabe von 1656, sondern auch die zweite von 1874 nicht leicht zu finden sind, und die schon länger angekündigte Neuausgabe noch immer auf sich warten läßt, hat Prof. Wunderle richtig gesehen, wenn er das von Kümmet behandelte Thema als Dissertation vorgeschlagen hat. - Da Philippus unter dem Begriff »Mystik« das ganze geistliche Leben faßt, behandelt er alle dazu gehörigen Fragen, wenngleich die eigentliche Beschauung, die erworbene und die eingegossene, bei ihm im Vordergrund steht. Eine erworbene Beschauung nimmt er ausdrücklich an, aber weder er noch sein Interpret sind ganz folgerichtig in deren Erklärung. Da Philippus nämlich von einer »Contemplatio philosophorum« spricht (P. II tr. 1 disc. 2 a. 1), ist nicht einzusehen, warum sie nur irdische Objekte und Motive haben, und wenn Gotteserkenntnis und Gottesliebe mitspielen, warum man sie nicht Mystik nennen soll (S. 11 Anm. 11). - Bei der eingegossenen Beschauung geht Philippus auf die auch heute strittigen Fragen der Berufung und der psychologischen Erklärung ein. Kümmet stellt mit Recht fest, daß Philippus in der Antwort auf die erste Frage nicht ganz konsequent ist. Erst lehrt er die Notwendigkeit dieser Beschauung für die Heiligkeit und mahnt zum Streben danach (P. II tr. 3 disc. 1 a. 4), später aber (a. a. O. a. 6 und P. III tr. 1 disc. 2 a. 4) läßt er wenigstens die höheren Grade nur ganz wenigen gegönnt sein und bezeichnet die volle Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes auch ohne diese Gaben als höchsten Wert. - Die von Philippus vertretene Ansicht, daß die Gaben des Verstandes und

der Weisheit – er fügt auch noch die der Wissenschaft bei – Instrumentalursache der eingegossenen Beschauung sind, wird jetzt wohl allgemein geteilt. – Um dem Akt der Beschauung psychologisch näher zu kommen, nimmt er die Tätigkeit der »Geist-Seele« an (vgl. die Besprechung von Magers Werk: Stimmen der Zeit 133 [1937] 125–127). Doch läßt er eine niedere Art vorausgehen, wo die Phantasie noch tätig ist, wie tatsächlich viele Mystiker es aussagen. Psychologisch scheint aber diese Art nicht weniger schwer zu erklären als die höhere Stufe, wo Gott unmittelbar, ohne Bild und doch nicht wie in der seligen Anschauung, erkannt wird (P. II tr. 3 disc. 2 a. 1–3). – Kümmet scheint (S. 19) Philippus in seiner Einleitung (Disc. prooemialis a. 3) nicht richtig verstanden zu haben, wo er ihm Inkonsequenz vorhält. Philippus trägt die einzig richtige Lehre vor, Mystik sei nie rein passiv, sondern stets aktive Tätigkeit von Erkennen und Wollen. Trotzdem hält er gelegentlich eine Suspension auch der geistigen Tätigkeiten für möglich. Dieser Zustand ist nach ihm nur Folge der Schwäche oder zu großer Süßigkeit im Gebet und gehört daher gar nicht zur Mystik. Philippus widerspricht sich also nicht, sondern rechnet mit der Möglichkeit einer Ohnmacht in der Beschauung.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Überwundene Vorurteile. Ein Laie erblickt die Kirche. Von Hendrik Pieter Marchant. 8° (148 S.) Einsiedeln 1938, Benziger & Co. M 3.50

Schon im Vorjahre (Mai 1937, S. 127) wiesen wir in einer Umschau auf das holländische Original des vorliegenden Werkes hin und sprachen die Hoffnung aus, daß bald eine deutsche Übersetzung erscheinen möchte. Diese wird uns nun von Benziger vorgelegt. In vorzüglicher Ausstattung und in einem glatten deutschen Stil liegen die klaren Gedanken des früheren holländischen Kultusministers vor uns. Es ist die Auseinandersetzung gewissermaßen mit seiner eigenen Vergangenheit und dadurch mit der der Umgebung, die noch im alten Vorurteil befangen ist. Er hat es überwunden und möchte andern den Weg zur Überwindung zeigen. Er wendet sich gleicherweise an die Protestanten wie an die Katholiken und wird beiden gleich viel geben können. Die geistige Lage des deutschen Protestantismus ist ja in manchem anders wie die des holländischen, aber die wesentlichen Grundzüge sind doch die gleichen, ja in vielen Dingen gilt Marchants Wort gerade uns, weil die letzte Überwindung des Vorurteils wohl nur in der Heimat des Protestantismus vollzogen werden kann.

G. A. Lutterbeck S. J.

Vorurteile. Ein großes Hindernis der religiösen Einigung Deutschlands. Von A. Gehlen S. J. (116 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 0.90

In der Schrift wird auf eine bedeutsame Ursache der Fremdheit zwischen den christlichen Konfessionen in Deutschland hingewiesen: die vielen Vorurteile gegen die katholische Kirche. Daß der katholische Standpunkt vom Verfasser klar zum Ausdruck gebracht wird, wird man nicht beanstanden können. Denn nur die von beiden Seiten ehrlich vorgebrachte Überzeugung kann die Grundlage für fruchtbare Aussprache und Annäherung werden, wie ja auch nur eine solche mit wahrer Hochschätzung der andern Seite verbunden sein wird.

A. Gehlen S. J.

Gestalten des christlichen Abendlandes

Gestalten des christlichen Abendlandes. 8° München, Kösel. Jeder Band geb. M 6.80

1. Anselm von Canterbury. Von Anselm Stolz O. S. B. (336 S.) 1937.
3. Johannes von Ruysbroeck. Von Josef Kuckhoff. (311 S.) 1938.
2. Martin Deutinger. Von Heinrich Fels. (340 S.) 1938.

Eine Zeit so eigenwüchsig im Denken wie die unserige ist trotz ihrer Ganzandersheit – vielleicht gerade wegen ihr – hellsichtig geworden für Großes anderer Zeiten und für echt große Menschen, die sich ebenfalls ihr Schicksal selbst gebildet haben. Daß uns Katholiken dabei Gestalten unserer christlichen Zeit, uns Abendländern Männer und Frauen des Abendlandes vor allem etwas zu sagen haben, liegt darin mitbegründet, daß gerade tiefe Geistesumwälzungen so große Probleme menschlichen und christlichen Lebens aufwerfen, daß sie nur aus einer gewissen Kontinuität und Homogenuität heraus in ihren Lösungen angeregt und befruchtet werden können. Das fordert freilich, daß nur wirklich und echt Großes zu uns spricht. Wenn daher die neue Kösel-Sammlung solche Gestalten des christlichen Abendlandes in ihrer eige-

nen urwüchsigen Sprache möglichst unmittelbar in ihren Gesamtwerken, soweit sie aktuelles Interesse haben, uns begegnen läßt – die kurze Einführung soll eben nur »Einführung« sein – so faßt sie damit das wirkliche Leben und unsere Lebensgestaltung. Die vorangezeigten Bände sprechen von Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Otto von Freising, Albert dem Großen, Bonaventura, Eckehart, Nikolaus von Cues – von Johann von Ruysbroeck, Katharina von Genua, Therese von Jesus – von Calderon, Bossuet, Möhler und Overberg: es sprechen also zu uns Theologen, Philosophen, Historiker, Künstler, Dichter, Mystiker und Mystikerinnen – Welt und Orden, die Stille und der Lärm des Lebens: alles geeint im Gedanken an die Tatvollendung christlichen Lebensideals in der jeder Persönlichkeit eigenen Lebenssphäre; geeint – was wichtiger ist – in der Kraft des Christentums große Gestalten in großer Zeit zu formen und so wegweisend auch für andere zu sein. Diese aktuelle Zielsetzung ist der Sammlung gegenüber andern so wesentlich, daß nicht nur die große Gestalt möglichst in eigenen Worten und damit im eigenen Streben zu uns spricht; sie soll auch in einem möglichst geschlossenen Bild vor uns treten. Daher wird jeder Band ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden, in dem das wesentliche Schrifttum der Persönlichkeit geboten wird. Also keine »Gesamtausgabe« für die Büchergestelle, sondern eine aktuelle Lebenssammlung!

1. Der vorliegende erste Band bietet von der Hand eines der besten Kenner anselmianischer Geistesart die Werke des hl. Anselm von Canterbury. Man freut sich, hier bereits die Aktualität der Sammlung zu finden. Vielleicht ist die Einführung noch etwas zu fachwissenschaftlich; aber sie stellt Anselm richtig als Gegenwartsgestalt dar mit seinem Streben in einer Zeit werdenden christlichen Wachstums, wie es die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert als Übergangszeit von der Patristik zur Scholastik war, die Gottesidee betend und zugleich betrachtend aufleuchten zu lassen als Zentralpunkt christlichen Denkens und religiösen Betens. Nur von hier aus kann ja Christentum im Vollsinn als Weg zum Ewigen werden. Was wir als anselmianischen Gottesbeweis oder als anselmianische Genugtuungslehre bezeichnen, ist ja letztlich nichts anderes als ganz große und tiefe Gottesauffassung: der Gottesgedanke ist so groß, daß er bereits Gottes Existenz einschließt – die Sünde als Abkehr vom Ewigen ist so unendlich, daß nur der Ewige selbst Sühne und Genugtuung leisten kann. Davon also spricht das hier gebotene Proslogium und Monologium ebenso wie das klassischste Werk Anselms: »Warum Gott Mensch geworden.« Eine Anzahl anselmianischer Gebete führt unmittelbar in das dadurch gesteigerte religiöse Leben Anselms und bietet so eine zwar schlichte, dafür aber um so ergreifendere Anwendung eines großen Gottesbegriffs für das christliche Leben. Stolz hebt mit Recht hervor, daß Anselm nur als echter religiöser Mensch so tief in den Gottesgedanken eindringen konnte – nie als bloßer »Philosoph«. Und auch nur deshalb kann er uns heute etwas Religiöses sagen. Es gab eine Zeit, wo man in Sammlungen vielfach zwar interessante, aber doch an katholischer Grenzlinie stehende Gestalten zeichnete. Das mag Sinn und Zweck in einer Zeit christlicher »Apologetik« gehabt haben. Heute denken wir mit Recht zentraler. Der Verlag wird also katholischem Gegenwartsleben dienen, wenn er uns weiter in der Sammlung solche Bücher zentral stehender christlicher Denker schenkt.

3. Das ist erneut in dem soeben erschienenen dritten Band: Johannes von Ruysbroeck aus der kundigen Feder von Josef Kuckhoff geschehen. Dieser niederdeutsche Mystiker bietet zugleich eine wertvolle Ergänzung zum Gottesbild Anselms von Canterbury. Auch Ruysbroeck lebt letztlich aus seinem tiefen Gotteserlebnis. Es ist aber bei ihm noch stärker wie bei dem mehr spekulativen Anselm mystisch geschaut. Und doch lebt er nicht in bloßer mystischer, beseligender Schau. Kuckhoff hat richtig das Besondere Ruysbroecks gerade darin gesehen, daß sein Gottesbild eine Schau auf Erden ist, d. h. das mystische Gottesbild regt an zum Handeln, führt zur Tat, bringt in einer Zeit manchen moralischen Niederganges den Ruf zur kirchlichen Reform. In diesem Band sind vor allem die weniger bekannten und noch nicht so stark in deutscher Sprache verbreiteten Werke des Mystikers herangezogen. Schon die Einteilung, unter der die Auszüge geboten werden, lassen das Grunddenken Ruysbroecks gut hervortreten. Der erste Teil: Mensch und Gott zeigt unmittelbar dieses Gottesbild, das dann im zweiten Teil: In der Nachfolge Christi, und im dritten: Die Erneuerung

des christlichen Lebens, auf die demütige, freudige Gotteshingabe hin ausgedeutet wird: »Heiliges Leben ist der Liebe Treppe, auf der wir hinaufsteigen in das Reich Gottes.« So heißt es im Vorwort zum ganz gebrachten Buch der sieben Stufen. Es mag Ruysbroecks Gottesbild noch nicht die ausgeglichene Klarheit eines Thomas von Kempen haben und hie und da noch zu sehr – wenigstens im Ausdruck – nach zu starker Einheit Gottes und des Menschen schimmern. In der deutlichen Mahnung zu christlicher Demut vor diesem Gott aber ist er echter Vorläufer des Meisters von Kempen. H. Weisweiler S. J.

2. Sehr wenige kennen von Deutinger mehr als den Namen. Die neue Auswahl-Ausgabe von Heinrich Fels gewährt daher einen sehr willkommenen ersten Einblick in die bedeutsame Denkwelt dieses weiten und scharfsinnigen Priesterphilosophen. Größen und Schwächen der Zeit, an die sie mit allen Wurzeln festgeklammert ist, offenbaren sich darin. In diese Zeit, ihre Strömungen und ihre Gruppen führt uns die Einleitung zurück, in der sich Fels als belesener Kenner der Spätromantik ausweist. Es ist nicht die Schuld des Herausgebers, sondern liegt im Wesen des behandelten Autors, daß für uns ein Gefühl der Ferne nicht verschwinden will, wenn wir vor diesen großen Katholiken des vergangenen Jahrhunderts stehen. Ihre Probleme sind kaum mehr die unsern; aber ihr Format, ihr Feuer und ihr Fleiß bleiben uns ein unverändertes Vorbild.
H. U. v. Balthasar S. J.

Erasmus von Rotterdam, Briefe. Verdeutscht u. herausgegeben von Walther Köhler. kl. 8° (XLIV u. 577 S., 8 Abb.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. M 5.80

Der bekannte Heidelberger Reformationshistoriker hat uns mit dieser ausgezeichneten Übersetzung und einer ebenso feinen Einleitung den Zugang zu einem hohen Genuß verschafft. Die vorliegenden Stücke sind Gipfelpunkte einer Briefkultur, wie sie wohl nur dem humanistischen Zeitalter und dann wieder dem Goethes eigneten. Auch für den historisch weniger Interessierten besitzen sie hohen Reiz. Denn Köhler läßt uns in einer geschickten Auswahl den Menschen Erasmus in seiner ganzen Tiefe schauen. Und dieser Mann lebt in einer ungeheuren Zeitenwende, die in seinen Briefen so körperlich nahe aufbricht, weil er sie in ihrer ganzen Bedeutung bewußt miterlebt hat. Das macht diese Briefe auch dem Historiker so wertvoll. Dazu sind sie wie nichts anderes geeignet, den Zugang zu einem besseren Verständnis des großen Humanisten zu öffnen. Gerade sie zeigen klar den lebendigen Mittelpunkt, das große Lebensanliegen dieses Mannes: die Wiederbelebung der Theologie, des Christentums, aber nicht eines subjektivierten Christentums im Sinne Luthers, das für Erasmus gleichbedeutend war mit einer Verflüchtigung, sondern seiner objektivierten Gestaltwerdung in der Ecclesia catholica. Diese allerdings muß gereinigt werden, nicht in ihrem Dogma, nicht in ihrer wesentlichen Einrichtung, aber in ihren Mitgliedern, und vor allem in ihrem theologischen Betrieb. Diesem Ziel ist sein Leben geweiht, alles ihm untergeordnet. Erasmus ist die Verkörperung des christlichen Humanisten. Zuerst Theologe, dann erst Humanist. Oder noch besser: Seine so bewunderte humanistische Bildung dient ihm nur dazu, die Theologie aus der Verkalkung der Spätscholastik zu retten und sie wieder zu den Urquellen, zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern zurückzuführen, die er in kritischen Neuausgaben in reinerer Form zugänglich machen will. Dieses Ziel, die Sicherung der objektiven Glaubensquellen, hat ihn Luther schon entfremdet, bevor es zum offenen Bruch im Streit über die menschliche Willensfreiheit kam. F. Strobel S. J.

Heinrich Federer, Leben und Werk. Von Oswald Floeck. Mit 12 Bildtafeln. gr. 8° (344 S.) Berlin 1938, G. Grote. Geb. M 12.–

Man wird zunächst geneigt sein, sich zu fragen, ob eine Rückkehr zu einer so rein analytischen Methode, wie Floeck sie übt, nach all den Entwicklungen der Literaturwissenschaft seit zwei Jahrzehnten noch tragbar sei. Schließlich aber fordert jeder Autor einen eigenen Stil literargeschichtlicher Behandlung, und wir müssen gestehen, daß die schlichte, prätentionslose Art Floecks, Werk um Werk durchzuanalysieren, der ebenso schlichten und frischen Volkskunst Federers nicht übel ansteht. Ob freilich nicht doch eine formendere, plastischere Darstellung des Wesens und der Kunst Federers möglich gewesen wäre? Dem fleißigen Werk fehlt das Relief, das einzig einer tätigen Nachschöpfung des Vorbilds durch den Historiker verdankt werden kann. H. U. v. Balthasar S. J.

Ina Seidel. Eine Studie. Von Clementina di San Lazzaro. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Hans Naumann. 8° (192 S.) Stuttgart 1938, J. B. Metzler. Kart. M 5.80

Mit Recht begrüßt Prof. Naumann in seinem Geleitwort das glückliche Zusammenarbeiten der italienischen Dichterin mit der deutschen: Ina Seidel hätte kaum einen feinsinnigeren und klügeren Biographen ihres Werkes finden können. Mit erstaunlicher Einfühlungskraft hat sich diese Italienerin des deutschen Sprach- und Formraums bemächtigt und im besondern das völlig aus diesem deutschen Raum bedingte Werk der großen Dichterin begriffen. Wenn die Nähe der neuen deutschen und italienischen Weltanschauung ihr die tiefen weltlichen Prinzipien der Kunst Ina Seidels erschließt: Natur und Heimat, Mutterschaft und Liebe, Körperlichkeit und Geschichtlichkeit, so vermag ihre katholische Distanz zugleich den religiösen Komponenten: Gott, Religion und Kirche in der positivsten Weise gerecht zu werden. Unbefangen und frei von jedem Ressentiment versteht die Italienerin die Vereinbarkeit beider Sphären: Gottes Immanenz als Natur und seine Erhabenheit als Geist (S. 136). Gerade aus dieser Einheit leitet sie auch Ina Seidels Sympathie für das Katholische ab (S. 139–141). H. U. v. Balthasar S. J.

Ausgewählte Gedichte. Von Guido Gezelle. Übertragen von Dr. J. Decroos. kl. 8° (126 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Geb. M 3.60

Gezelle dem deutschen Leser zu erschließen, war ein glücklicher Gedanke: seine sehr schlichte Naturliebe und Frömmigkeit ist deutschem gegenwärtigen Erleben durchaus angemessen. Der Übertragung freilich, obwohl man ihr selten etwas Handgreifliches vorwerfen kann, fehlt jenes Ich-weiß-nicht-was der Genialität und der Ursprünglichkeit, so läßt sie uns das Original nur wie durch einen Schleier hindurch ahnen.
H. U. v. Balthasar S. J.

Um Dichtungen und Dichter

Rilkes Sonette an Orpheus. Versuch einer Interpretation. Von Hans-Egon Holthusen. 8° (196 S.) München 1937, Neuer Filser-Verlag. Kart. M 7.80

Selten ist der Beweis so überzeugend gelungen, daß die selbst bis zum Mikroskopischen verfeinerte Analyse eines Kunstwerks doch jeden Augenblick restlos im Dienst der phänomenologischen zentralen Schau zu bleiben vermag. Die Wort-, Klang- und Bedeutungsuntersuchungen bleiben von der einen alles lenkenden Einsicht abhängig, daß Sprache bis in ihre letzten Verästelungen ein Mythos ist, in dem »Wortfleisch« und »Wortgeist« niemals trennbar sind. Kein Dichtwerk konnte sich dieser mythischen Methode als geeigneter darbieten wie die vollkommene mythische Gestalt der Sonette an Orpheus, worin die offene Not der Elegien sich in eine vergöttlichte Endlichkeit schließt (»Immer wieder von uns aufgerissen / ist der Gott die Stelle, welche heilt«) und der heroischen Existenz die magische und in sich gesättigte gleichgewichtshaft zur Seite tritt (»Außer dem Helden ist noch dies: der Kreis«). So ist es fast unvermeidlich, daß Holthusen, diese Zweieinheit von Elegien und Sonetten vom Pol der letztern aus sichtend, in dieser mythischen Identität von Tragik und Versöhnung die letzte Sinngestalt Rilkes erblickt. Dichtung als reinste Möglichkeit einer endlichen Existenz wird zur mythischen Gleichsetzung von Möglichkeit und Wirklichkeit (142), zur »dialektischen Identität von Sein und Bedeutung« (143). Das Schlußkapitel über Mythos und Existenz kann daher nicht mehr anders, als (wenn auch verhüllt) die letzte Identität von Aufruhr gegen Gott (»als religiöses Dokument sind die Elegien rein negativ ..., der Mensch ist ein im christlichen Sinne objektiv Verzweifelter, ein Gottloser und Gottverlassener«, 186) und Bergung in Gott (»Dichterische Existenz ist auf das Wort gebaut ... als immanente Chiffre, als irdische Verwandlung des tranzendenten Logos«, 192) bejahen. Aber so sehr dieses Paradox in den reinen Mythos aufgelöst zu werden trachtet, so sehr Rilke als Beweis für die Möglichkeit »der dichterischen Existenz« als höchster, in sich geschlossener Möglichkeit der Endlichkeit angerufen wird, Holthusen muß dabei doch jenes Dokument zurückstellen, das in der Entwicklung Rilkes noch nach den Elegien und den Sonetten steht und daher eine bedeutsamste Einklammerung ihrer Welt vornimmt: die »späten Gedichte«. An ihnen aber zerbricht der magische Kreis, das absolutgesetzte Gleichgewicht zwischen Held und Sänger, Tod und Gott, und weicht einer grenzenlosen Offenheit zur unendlichen »Nacht« hin, vor der auch die Magie der höchsten Demut versagt, an deren Überschwenglichkeit das

Mytische endet: »Du meines staunenden Anschauns größtes / Übergewicht.«

H. U. v. Balthasar S. J.

Dichterische Arbeiten. Gestalten und Probleme (2 Bde.) Von Eugen Gottlob Winkler. 8° (322 u. 300 S.) Leipzig 1937, Karl Rauch-Verlag. Kart. je M 7.20

Das gesammelte Werk des Frühvollendeten, von Freunden gesammelt, bietet äußerlich, aber auch innerlich ein buntes Bild. Neben Versen, von denen wir mit Erstaunen hören, daß der Dichter sie für sein Wesentlichstes hielt, so willentlich und erkämpft muten sie an, stehen »Prosadichtungen« (eigentlich Essays) von höchster sprachlicher Vollendung, geschult an Valérys und Gides Präzisionskunst und an Ernst Jüngers stahlharter Diktion, aber beseelt durch ein unbedingt eigenes Erleben geformter und geprägter Natur (wir erfahren, daß Winkler romanisches Blut hat, daß Italien und Paris nachhaltige Eindrücke hinterlassen haben), Aufsätze und Besprechungen, die in ihrer weiten Spannung (von George-Platen-Hölderlin-Jünger bis zu Gegensätzen wie Romains-Claudel-Proust und Montherlant) doch innerhalb des großen Parks des »Ästhetischen« verbleiben. Das Entscheidende dabei ist, daß auch die drei wichtigsten Aufsätze: der über Hölderlin, über Jünger und der wundervolle über »die Erkundung der Linie« bei all ihrer immanenten heroischen »Geschlossenheit« nicht nur den sehr unromanischen Ausblick ins haltlose, hintergründige Chaos immer offen halten, und dieses Dunkel geradezu als die notwendige Folie der endlichen Gestalt kontrapunktisch gebrauchen, sondern daß die heroische Endlichkeit bei aller Anspannung nicht so ernst genommen zu werden vermag, daß nicht stets die andere, katholische und erlöste Möglichkeit ungesagt offen bleibt. Der (übrigens recht flüchtige und ungepflegte) Aufsatz über Claudels größte Dichtung, den Soulier de Satier, genügte schon, dies zu beweisen. So sehr wir daher immer wieder der Beschwörungskunst dieses großen Nachfahren großer deutscher Prosa erliegen, eine letzte Reinheit der Linie ist nicht erreicht in dem Fragment der Lebenskurve, deren Hieroglyphe so viel versprach.

H. U. v. Balthasar S. J.

Vergils Aneis, übertragen von Goetz v. Preczow. 8° (130 S.) Berlin 1933, Verlag Die Runde. M 2.50

Der kürzlich hier angezeigten Eklogen-Übertragung hatte Goetz v. Preczow die nicht minder vollendete der Aneis vorausgesandt. Eherner, dem heroischen Vorwurf entsprechend, stehen die Verse gemeißelt und verraten die Nähe Georges. Die Übertragung bietet, wie Georges Dante, nur eine Auswahl, aber die Teile schließen sich besser als dort zu einem Ganzen zusammen und lassen so auch den Laien, der die Längen der alten Dichtung fürchtet, durch Darbietung des Besten und vor allem ihres echtesten Geistes, am Ganzen teilnehmen.

H. U. v. Balthasar S. J.

Hagiographie

Der heilige Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kulturgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Von Hans-Friedrich Rosenfeld. gr. 8° (XX und 552 S.) Mit 8 Abbildungen und 3 Kartenbeilagen. Leipzig 1937, Kommissionsverlag Otto Harrassowitz. M 13.-

Der Kult des hl. Christophorus hat, wie der Verfasser an Hand der Quellen nachweist, seine Heimat im Osten, wo er schon im 5. Jahrhundert bezeugt ist. Er fand jedoch schon in der ausgehenden altchristlichen Zeit und im beginnenden Mittelalter Aufnahme im Westen, wo er sich bald weithin einbürgerte, in England und Deutschland freilich erst seit dem hohen Mittelalter, um dann aber eine um so größere Verbreitung zu erlangen. Bemerkenswert ist, daß die Verehrung des Heiligen nach den Feststellungen des Verfassers in Italien, Spanien und Frankreich, wo sie sich am frühesten nachweisen läßt, besonders in Kirchenpatrozinien zum Ausdruck gelangte, anders wie in Deutschland und England, wo sie selbst in der Zeit ihrer Hochblüte, dem 14. und 15. Jahrhundert, nur in auffallend beschränktem Ausmaß in solchen sich äußerte. Es ist ein lehrreiches und zuverlässiges Bild, welches der Verfasser von der Verehrung des Heiligen im Osten und Westen, ihrem Alter, ihrer Verbreitung, den Wegen, auf denen sich diese vollzog, und den Einflüssen, die fördernd auf sie einwirkten, zeichnet.

Gegenstand der drei letzten Kapitel der Arbeit bildet die Legende des Heiligen, der seit dem 13. Jahrhundert aus zwei Bestand-

teilen sich zusammensetzt: der Martyriums- und der Christusträgerlegende. Die erstere ist die ältere. Sie stammt, wie der Kult des Heiligen, aus dem sie erwuchs, aus dem Osten und kam von hier mit ihm, jedoch mit einigen Abänderungen, auch in den Westen. Wie der Verfasser nachweist, ist sie hervorgegangen aus den Bartholomäusakten, nicht dem Mythus und Kult des ägyptischen Anubis entnommen, wie man zu Unrecht gesagt hat. Wann sie im Osten sich bildete, und wann sie in den Westen gelangte, ist unsicher. Auf alle Fälle war sie jedoch schon im 9. Jahrhundert selbst im Westen bekannt. Meßgebete in einem aus dieser Zeit stammenden mozarabischen Sakramentar bekunden das.

Der zweite Bestandteil, die Christusträgerlegende, läßt sich erst gegen Ende des zweiten Viertels des 13. Jahrhunderts in Gestalt eines deutschen Gedichtes nachweisen. Wann dieselbe entstand, läßt sich nicht feststellen, jedenfalls reicht sie nicht oder doch nicht weit über das Ende des 12. Jahrhunderts zurück. Durch ihre Aufnahme in die Legenda aurea des Jakob de Voragine, in der sie der Martyriumslegende vorausgeht, erhielt sie allgemeine Verbreitung. Man hat auch sie auf den Anubismythus zurückführen, sie von dem sagenhaften indischen König Brahmadatta, vom germanischen Thor und von dem den Dionysus tragenden Herkules herleiten, hat in ihr eine Umbildung der germanischen Seelenüberfahrtssagen sehen wollen; wie der Verfasser zeigt, durchaus unhaltbare Deutungsversuche. In Wirklichkeit geht sie auf Darstellungen des Heiligen zurück, die seit dem zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts im Bereich der deutschen Kunst auftraten und ihn seinem Namen entsprechend symbolisch als Christusträger wiedergeben. Der Christus, den er auf diesen Bildern trägt, ist, weil bärtig, noch nicht das Christuskind der Legende. Aber diese Darstellung wurde die Brücke zu der den hochgemuten ritterlichen Geist ihrer Entstehungszeit zum Ausdruck bringenden neuen Legende von dem Riesen Christophorus, der nur dem mächtigsten Herrn dienen wollte und auf der Suche nach ihm ihn in Gestalt des Christuskindes fand, als er dieses über den Strom hinübertrug. Ob die Legende, wie der Verfasser für wahrscheinlich hält, ebenfalls im südlichen Alpengebiet entstand, erscheint fraglich. Seiner Deutung der Entstehung derselben wird man aber auch so gern zustimmen, da sie sowohl den für sie in Betracht kommenden Gegebenheiten wie den Regeln der wissenschaftlichen Hagiographie und Ikonographie bestens entspricht.

J. Braun S. J.

Christliche Kunst

Christliche Kunst der Gegenwart. Aufgaben und Pflichten. Dargestellt von Erzbischof Dr. Conrad Gröber, Dr. Engelbert Kirschbaum, Dr. Linus Bopp und Dr. Georg Lill. 8° (VIII u. 118 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder & Co. M 1.40

Das Büchlein enthält die vier Vorträge, die anläßlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft für christliche Kunst im September 1937 zu Beuron vor einer erlesenen Zuhörerschaft gehalten wurden. Man könnte sie unter dem Begriffspaar „Bindung und Freiheit« zusammenfassen: naturgegebene Bindung der christlichen Kunst wie der Kunst überhaupt an Volksstamm, Zeit und Glauben und Bindung an die kirchlichen Vorschriften, im übrigen aber Freiheit in der Gestaltung je nach der persönlichen Formbegabung der einzelnen Künstler. Erzbischof Gröber, der Präsident der Arbeitsgemeinschaft, untersucht die heutige Lage der christlichen Kunst, ihre Hemmungen und Aufgaben, Dr. Kirschbaum die durch Raum, Zeit und Religion gegebenen Voraussetzungen, Dr. Bopp die theologischen, seelsorglichen und kanonistischen Grundlagen, Dr. Lill die innere Welt des Künstlers. Künstler und Klerus konnten aus den wohldurchdachten Darlegungen mancherlei Anregungen gewinnen, wenn man auch durch Vorträge, Schulungen und Bücher, wie Dr. Lill einmal andeutet, den Künstler als Künstler nicht schaffen kann. Er ist es entweder von Haus aus, oder er ist es nicht und wird es auch bei größtem Fleiße nicht werden. Die Bemerkungen Lills, Kirschbaum sei der Meinung, »in den Schöpfungen der einzelnen Künstler sei sozusagen nur die Handschrift zu sehen«, und Bopp gewähre dem künstlerischen Individualisten keinen Platz in der Kirche, dürften sich bei aufmerksamem Lesen der beiden Vorträge als Mißverständnisse erweisen, die im Abdruck wohl besser gestrichen worden wären. Denn Kirschbaum leugnet ja gar nicht das Inhaltliche und Geistige in jedem Kunstwerk, und Bopp versteht unter künstlerischem Individualisten nur den von der

Gemeinschaft Abgesonderten. Dieser mag ein großer Künstler und doch für kirchliche Aufgaben ungeeignet sein. – Niemand wird erwarten, daß die Beuroner Tagung das Problem der christlichen Kunst nun gelöst habe. Es allseitig beleuchtet zu sehen, ist auch schon ein wertvoller Gewinn.

J. Kreitmaier S. J.

Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Trier mit Ausnahme des Domes. Bearbeitet von Hermann Bunjes, Nikolaus Irsch, Gottfried Kentenich, Friedrich Kutzbach, Hanns Lückger. Lexikonformat. (XII u. 513 S. mit 346 Abbildungen.) Düsseldorf 1938, Schwann. Geh. M 5.30, in Leinen M 6.80

Dem ersten Band der »Kunstdenkmäler der Stadt Trier«, der den Dom zum Gegenstand hatte, ist in erfreulichem Fortschritt der Inventarisation ein weiterer gefolgt. Er behandelt die übrigen kirchlichen Denkmäler Triers, darunter auch die seit Ende des 18. Jahrhunderts zerstörten, von denen manche, wie namentlich die Dominikaner-, die Deutschherren- und die Karmeliterkirche, die Abteikirche St. Martin und die in die Porta Nigra eingebaute Simeonskirche, künstlerisch wie kunsthistorisch sehr bemerkenswerte Bauten waren, deren Vernichtung aufs höchste zu bedauern ist. Den Löwenanteil an Wort und Bild des neuen Bandes fällt den Denkmälern der kirchlichen Architektur zu, die sowohl in ihrer Geschichte wie ihrer baulichen, ornamentalen und stilistischen Beschaffenheit eine eingehende Würdigung und Darstellung erfahren. Leider fehlen, wie überhaupt für die mittelalterlichen Kirchenbauten, so auch für die mittelalterlichen kirchlichen Bauten Triers genügende Angaben über ihre Baugeschichte, die darum des näheren aus baulichen und stilistischen Anhaltspunkten des einzelnen Baues festgestellt werden muß. Was sich an mittelalterlichen figürlichen Skulpturen in den im vorliegenden Bande behandelten Kirchen findet, gehört bemerkenswerterweise fast alles der Steinplastik an. Figürliche Holzplastiken haben sich in ihnen nur in äußerst geringer Zahl erhalten, und nicht anders steht es um mittelalterliche Glas- und Tafelmalereien, obwohl auch in den Trierer Kirchen zweifelsohne im späten Mittelalter manche Werke dieser wie jener Art entstanden sein werden. Spätmittelalterliche figürliche Wandmalereien sind fast nur noch in der Liebfrauenkirche vorhanden. Als Einleitung geht der Darstellung der einzelnen Denkmale voraus eine lehrreiche zusammenfassende Übersicht über Pflege und Entwicklung der verschiedenen Zweige der kirchlichen Kunst in Trier seit altchristlicher Zeit bis hinein in die des Klassizismus. Einen besondern Wert verleiht auch dem neuen Band wieder die Fülle der den Text begleitenden und ihn veranschaulichenden vortrefflichen Abbildungen. Sein ungewöhnlich niedriger Preis, der seine Anschaffung leicht macht, findet seine Erklärung in dem Umstande, daß Stadt Trier und Provinz die Druckkosten getragen haben.

Die beiden S. 181 als Evangelisten (!) Paulus und Thomas gedeuteten Figuren am Van der Horstschen Epitaph in der Liebfrauenkirche stellen, wie aus dessen Inschrift hervorgeht, den hl. Petrus und den hl. Lubentius dar. Die zehn (nicht zwölf) 1896 erstmalig von mir in der Zeitschrift für christliche Kunst veröffentlichten, von einem ehemaligen Flügelretabel stammenden, 1909 wieder zu einem Retabel verarbeiteten Reliefs in St. Matthias können nicht schon um 1500 entstanden sein, wie S. 244 gesagt wird, da sie einige Dürersche Kupferstiche von 1508, 1510 und 1512 zur Vorlage hatten. Die auf S. 241 abgebildeten kleinen byzantinischen Triptyphonreliquiare haben mit St. Maximin nichts zu tun. Sie bilden einen Bestandteil eines größeren, früher in Privatbesitz zu Hanau, jetzt im Besitz von Pierpont Morgan zu Neuyork befindlichen, aus Stavelot stammenden Triptychons. Der Folkhardbrunnen kann nach Ausweis der Form der Mitra der auf ihm dargestellten Bischöfe erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden sein (J. Braun, Die liturg. Gewandung 464). Gozbert, der ihn schuf, kann, wie Irsch richtig (Band des Domes zu Trier S. 343*) bemerkt, nicht mit dem Gozbert des 10. Jahrhunderts eins sein, nichts aber steht im Wege, ihn mit Gozbertus, dem Schöpfer des Rauchfasses im Trierer Dom, zu identifizieren.

J. Braun S. J.

Das Konstanzer Münster, seine Geschichte und Beschreibung. Von Dr. C. Gröber. 8° (244 S. mit 91 Bildern.) 2., neu bearbeitete Aufl. Konstanz 1937, Merk & Co. Geb. M 3.–

Man darf dem hochwürdigsten Herrn Verfasser allen Dank wissen, daß er, obwohl von seinem Amt vollständig in Anspruch genommen, die Mühe nicht gescheut hat, sein schon seit langem vergriffenes, nach

Inhalt wie Form gleich vortreffliches Buch über das als Bauwerk wie durch seine Innenausstattung und seinen Reichtum an mittelalterlichen Kunstwerken hervorragende und für die Geschichte der kirchlichen Kunst im Bodenseegebiet bedeutungsvolle Konstanzer Münster durch eine Neubearbeitung für die vorliegende zweite Auflage herzurichten. Im ersten Teile wird an der Hand der Konstanzer Bischofsreihe ein lehrreiches Bild der so wechselreichen Geschichte des Baues gezeichnet sowie seiner künstlerischen Ausstattung vom Mittelalter bis zu den Wiederherstellungsarbeiten im 19. und 20. Jahrhundert. Der zweite Teil bietet eine eingehende Beschreibung aller einzelnen Teile des Münsters nach seinem heutigen Bestand, einschließlich seiner Nebenbauten, des Kreuzganges, der Heiliggrabrotunde, der Silvesterkapelle, der ehemaligen Domschule und des über dieser befindlichen Kapitelsaales, wie auch aller in den einzelnen Räumen noch vorhandenen mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Kunstwerke. Das Werk ist ein zuverlässiger sachkundiger und künstlerisch empfindender Führer. Ein Schmuck des Buches und eine dankenswerte Ergänzung und Veranschaulichung des Textes zugleich sind die 91 kleineren und größeren Abbildungen.

J. Braun S. J.

Deutsche Romantikerzeichnungen. Einführung und Auswahl von Edmund Schilling. 8° (XX m. 50 Abb.) Frankfurt 1936, Prestel. M 3.50.

Was die Ausstellung »Zeichenkunst der deutschen Romantik« im Nassauischen Landesmuseum Wiesbaden 1935 an einer Fülle von Schöpfungen aufzeigte, findet sich in diesem schmalen Band auf die wesentlichen Züge beschränkt. Es gibt Künstler, die ihr Bestes bereits in der Skizze verausgaben, während das fertige Werk eine Abschwächung bedeutet, andere, bei denen Skizze und fertiges Werk im Einklang stehen, und wieder andere, die im vollendeten Werk den Gehalt der Skizze noch zu steigern wissen. Die Romantiker gehören meist zur ersten Klasse, da sie sich das Dürersche »Kläubeln« zu eigen gemacht und schon alles in ihre sauber durchgeführten Entwürfe gelegt hatten, die Farbe als Verstärkerin der Empfindung ihnen aber zumeist fremd geblieben war. Hätte Schwind etwa den meisterlich hingeworfenen Schubert-Kopf als Ölbild ausgeführt, das Bezwingende der Skizze wäre wohl verlorengegangen. Ungern vermißt man in dem Buch Führich und Steinle, während Wasmann doch eigentlich nur der Zeit, nicht der Empfindung nach mit der Romantik in Verbindung gebracht werden kann.

J. Kreitmaier S. J.

Was uns Bildwerke sagen. Eine Kunstfibel von Ulf Dietrich. 8° (VIII u. 136 S. m. 35 Abb.) Stuttgart o. J., Union Deutsche Verlagsgesellschaft. M 4.80.

Das Buch gehört, wie etwa »Sehen und Erkennen« von Paul Brandt, zur Gruppe kunstpädagogischer Bücher, die sich in erster Linie an ungeschulte Kreise wenden. Mit Brandts Buch kann es sich zwar an Stoffreichtum nicht messen, dafür entschädigt es durch ausführliche Deutungsversuche. Da der Verfasser es auf Kunsterlebnis, nicht auf Kunstwissenschaft abgesehen hat, konnte er auf chronologische Reihenfolge verzichten. Das tiefste Geheimnis der Kunst können Bücher freilich nicht entschleiern, und das Erlebnis wird zudem immer subjektiv bleiben. Immerhin mag das Buch Ahnungen im aufmerksamen Leser wachrufen. J. Kreitmaier S. J.

Musik

Handbuch der Orgelkunde. Von Winfried Ellerhorst. 8° (XVI u. 850 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. M 17.55, geb. M 18.75.

Wer sich einen Einblick verschaffen will, wie hoch die Kunst des Orgelbaues heute steht, findet hier die Fülle heutigen Wissens und Könnens zusammengetragen. Der Untertitel verheißt »Die mathematischen und akustischen, technischen und künstlerischen Grundlagen sowie die Geschichte und Pflege der modernen Orgel«. Gründlichkeit des Gelehrten vereint sich mit der Anschaulichkeit des Praktikers.

Bezeichnend ist das Motto, das dem Vorwort vorangestellt ist: »Kleinigkeiten geben Vollkommenheit. Vollkommenheit aber ist keine Kleinigkeit.« Wie jede Orgel selbst, so ist auch dieses Buch aus unzähligen Kleinigkeiten zusammengefügt, die aber nie den großen Zusammenhang vermissen lassen. Mit scheinbaren Kleinigkeiten befaßt sich der einleitende Teil über die mathematischen und physikalischen Grundlagen des Orgelbaus. Vielleicht möchte er manchem entbehrlich scheinen. Die Praxis zeigt aber immer wieder, wie sehr beim Orgelbau Kleines die Wiege des Großen ist. Hier

gibt es kein Aus-dem-Handgelenk-Schaffen, und jede Vernachlässigung der rechnerischen Grundlagen und technischen Hilfsmittel pflegt sich unnachsichtlich zu rächen. Auf mehr als 400 Seiten werden dann besonders eingehend die Kernfragen der Orgelbaukunst entwickelt: Fragen der Mensuration (der Maße und Maßverhältnisse des Pfeifenwerkes), des Ladenbaues, der Stimmung und Steuerung (Übertragung vom Spieltisch auf das Pfeifenwerk). Daneben stehen wichtige Abschnitte über Raumakustik und andere die Architektonik berührende Fragen. Von allem, was der Untertitel des Werkes ankündigt, scheint uns der rein künstlerische Teil am knappsten zusammengedrängt. Gerne würde man die wichtigen Kapitel über die Entwicklung der Orgelklangstile, über Geschichte der Orgelmusik, über den künstlerischen Klangaufbau der Orgel mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt sehen wie die rein technischen Teile. Sehr reichhaltig sind dagegen wieder bedacht die Abhandlungen über den Orgelbauer und seine Ausbildung sowie über das rechtliche Verhältnis zwischen Auftraggeber, Orgelbauer und Orgelsachverständiger.

Der Verfasser bemüht sich mit größter Sachlichkeit, alles, was die Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte gebracht haben, positiv auszuwerten: heißt es doch von der Vergangenheit lernen, aber nicht um sie zu kopieren, sondern um alle die Entwicklungsstufen zu überschauen, die der Orgelbau durchgemacht hat, und dann das Wertvolle aller Zeiten für den kultischen Gebrauch dienstbar zu machen, das übrige aber der rein technisch-künstlerisch orientierten weltlichen Orgel zu überlassen.

G. Straßenberger S. J.

Von Musikern und Musik. Von Walter Kühn u. Hans Lebede. Verkürzte Ausgabe besorgt von Hans Lebede. 8° (XVI u. 476 S.) Berlin u. Leipzig 1938, G. Freytag. Geb. M 8.80

Die beste »Musikgeschichte« ist es, wenn die Werke der Meister zu uns sprechen. Die ungenießbarste, wenn irgend ein Beckmesser über die Werke der Meister zu uns redet. Wohltuende Anregung und Bereicherung aber ist es, wenn der Meister selbst neben dem Werk auch im Wort zu uns spricht. Oder eine verwandte Seele, ein Dichter. Beides hat sich das Buch zur Aufgabe gestllt: Musiker und Dichter reden über Musiker und Musik. Und zwar geht es vorwiegend um deutsche Musik. Von der Meistersingerzeit bis Richard Strauß – dem einzigen noch lebenden und doch schon historisch zu bewertenden Meister der Gegenwart – ziehen sie vorüber an uns, die Großen alle, Bach und Nikolai, Händel und Schumann, Haydn und Johann Strauß und viele andere, aber nicht in trockenem historischem Bericht, sondern in lebendigem Brief von ihrer Hand, an sie, über sie, in künstlerischer Erzählung (man lese die Beiträge von E. T. A. Hoffmann, Dichter und Musiker zugleich!), in schnurriger Anekdote. Wie lebendig, und doch so verschiedenartig, erzählen C. M. v. Weber, Richard Wagner, Franz Schubert ihre Besuche bei Beethoven! Wie köstlich die Persiflage von Weber über «Italienische, französische, deutsche Oper«! Wagner wird uns fast ausschließlich durch Wagner selbst nahegebracht, 60 Seiten lang. Nur Frisches und Anschauliches ist ausgewählt; die gefürchtete philosophische Prosa des Meisters fehlt zum Glück. Das Buch ist eine ausgezeichnete Ergänzung zu jeder herkömmlichen Musikgeschichte, besonders als leicht zugängliche Quellensammlung für die Hand des Lehrers. Wie die Werke der Meister uns lachen und weinen machen, uns bald auf die Erde bannen, bald in den Himmel erheben, so sehen wir hier auch in ihrem Leben eine Vielfalt von Jubel und Trauer, von tragischen Niederlagen und idealem Hochschwung, von echter Menschlichkeit – oft nur dem Tieferblickenden erkennbar –, von ungesuchter Religiosität. G. Straßenberger S. J.

Gespräch mit Büchern

Von Franz Hillig S. J.

Wen hätten sie nicht schon vorwurfsvoll angeblickt, die langen Reihen der Bücher in Leinen und Leder? Denn das ist nun einmal den Büchern eigen, daß man die meisten nicht gelesen hat. Die Bücher aber fragen: Warum hast du mich noch nicht gelesen? Du wolltest mich doch seit langem lesen! Wann wirst du mich endlich lesen? – Bis wir dem Drängen nachgeben und sie kaufen, wenn das Geld reicht, und sie vielleicht auch lesen, wenn die Zeit reicht (und wir nicht zu müde sind). – Liebe Freunde, ihr Bücher, ihr werdet uns nachgerade zu einer Bedrückung und Bedrohung! Ihr Bücher der Vergangenheit: jedes Geschlecht will euch neu erobern, aber ihr seid ein nie zu bewältigendes Gebirge. Und ihr köstlichen neuen Bücher in den hellen Farben des Frühlings, die ihr jung seid mit uns, wie soll man den Wettlauf mit euch wagen? Alle Ziele sind hier trügerisch, eine Neuerscheinung jagt die andere, und nie ist man mit euch am Ende.

Es gibt viele Menschen heute, die solche Not nicht kennen, weil sie euch nicht lieben. Unser Vorwurf aber kommt aus der Liebe. Und soviel sei euch zugestanden: Wir danken euch eine Erkenntnis mehr, daß dieses Leben voller Grenzen ist. Alles wollen wir wissen, aber nie umspannen wir das Unendliche. Unsere Kaufkraft und die paar freien Stunden sind gebrechliche Dämme, die ihr überflutet. Und je tiefer wir euch auf einer Fährte folgen, um so mehr andere Fährten entgleiten uns. Und dem Hunger folgt das Übersättigtsein: auch die edelsten und reichsten von euch stellen wir eines Tages unwillig und benommenen Denkens in das Gefach zurück.

Und kostet ihr uns nicht viel? Ganze Wälder, sagt man, verschlingt ihr. Kahle Hänge bleiben zurück, wo einst üppiger, schattiger Wald sich erstreckte mit Moos und Pilzen, mit summenden Insekten und großäugigen Rehen. Und das ist ein weiterer Vorwurf, den wir euch machen müssen: Ihr verdrängt uns die quellende wirkliche Welt und macht sie zu einer papierenen, reflektierten, unwirklichen.

Da sitzen die Männer in der Bahn mit ihrem Bündel Arbeitszeug. Noch sind sie kaum wach. Aber meint ihr, sie schauten in den Gottesmorgen hinaus, der draußen über die Felder hochsteigt, oder sprächen mit den Arbeitskameraden? Das hieße sich in den Pulsschlag der unmittelbaren, blutwarmen Wirklichkeit stellen. Statt dessen halten sie sich, kaum dem Schlaf entronnen, nicht zwar in der Mehrzahl Bücher (das wird immer seltener), wohl aber bedrucktes Papier vor die Augen und lesen sich zusammen, was ein anderer sich zusammengeschrieben hat – und hatte der wenigstens die Augen auf? Selbst noch, wenn

sie müde nach Hause kommen – die Suppe dampft auf dem Tisch, und die Frau meint, sie bekäme nun ein Wort oder einen Blick – selbst dann reißt das bedruckte Papier die Herrschaft an sich.

Aber wir wollen ehrlich sein. Wer ehrlich ist, sieht das eine und das andere. Die Dinge sind nun einmal so, daß sie verschiedene Seiten haben und darum verschieden gesehen werden können. Die eine Seite ist wahr, aber auch die andere. Und so finden wir die volle, die »runde« Richtigkeit erst, wenn wir beide zusammenhalten im freien Gleichgewicht der Wahrheit. Das ist mit den Büchern nicht anders: Wir sind ihnen schon einmal gram (und man druckt auch zuviel, und mancher liest auch zuviel!), aber dann sind wir ihnen auch wieder gut und finden sie nützlich. Und nehmen sie wie eine Köstlichkeit in die Hand – so wie der Heilige Bartholomäus des Konrad Witz (in Basel) das hellrote Buch trägt. Oder gar wie Thomas von Kempen sagt: »Wenn du lesen willst, dann nimm ein Buch in deine Hände, wie der greise Simeon das Jesuskind in seine Arme nahm.«

Ist denn nicht das Buch ein Wunder – so groß wie das des Edison, da er im Jahre 1877 die Sprechmaschine erfand? Man denke: Nun war es möglich, die menschliche Stimme aufzubewahren! Mochte der Sänger oder Redner längst weitergezogen sein, ja mochte er die Reise in das ewige Schweigen angetreten haben, seine Stimme blieb zurück: seine gefeierte, angebetete Menschenstimme mit diesem einmaligen, zu Herzen gehenden Klang, den sie hatte, blieb bei den Freunden. Die Schallplatte hielt sie gefangen und konnte sie, wann immer, neu erklingen lassen. – Aber haben die Bücher dasselbe Wunder nicht schon Jahrhunderte zuvor vollbracht? Zwar nicht die hörbare Stimme des Menschen, wohl aber seine ungesprochene, seine adlige, »schweigende« Stimme, die Stimme seiner innersten und besten Gedanken und Herzschläge, die haben sie aufgefangen und uns aufbewahrt. Wie es auf einer Münze des Erasmus heißt, die Quentin Metsys 1519 fertigte: Ein Bild nach dem Leben. Das bessere Bild zeigen seine Schriften[1].

Das Ende der Verlassenheit ist das Buch und der Weg in die weite Gemeinschaft des Geistes. – Die Tagesarbeit ist getan, die Kinder sind zur Ruhe, nur das Ticken der Uhr erfüllt die Stube, und in der Ferne rollt ein Zug. Dann ist die Stunde gekommen, mit dem Vater in Stifters »Nachsommer« das Bücherzimmer zu betreten und den Schrein zu öffnen – und Plato spricht. Oder Augustinus. Oder Dante. Oder Kleist. Oder Moltke.... Die Großen des Menschengeschlechtes treten ein und sagen dir alles. – Und was wir beim Rundfunk nicht können: wir selber bestimmen den Gegenstand und das Tempo. Wir halten inne und lesen noch einmal und klemmen den Finger ein und sinnen nach.

Wir haben doch wohl zu verächtlich vom »bedruckten Papier« gesprochen. Und der Vorwurf der Lebensfeindlichkeit? Körperliche Entfaltung ist ein hohes Gut, und der Schöpfer selbst gab dem Menschen den Auftrag, sich die Erde zu

[1] Erasmus von Rotterdam, Briefe – deutsch hrsg. von W. Köhler (Dieterich, Leipzig 1938), Tafel nach S. 346.

unterwerfen (Gen. 1, 28). Aber das ist ja schon Ruf zur Kultur. Und es ist doch schlechthin ein Menschenfortschritt und ein Fortschritt zu Gott hin, wenn der Mensch über das, was seine Augen schauen und seine Hände greifen, nachdenken lernt. Wenn er den Gründen der Dinge nachgrübelt wie Dürers »Melancholie« und zu allen Höhen der Wirklichkeit hinauf- und zu ihren Tiefen hinabsteigt und sich ein Weltbild baut. Das aber schafft nicht einer allein. Da müssen Lehrmeister sein, und auch die mußten in die Schule gehen. Jedes Geschlecht mußte bei dem vorangegangenen in die Schule gehen: ein Jahrhundert bei dem andern. Und siehe: langsam steigt aus der Geistesarbeit der Völker und der Jahrhunderte das Gerüst der Kultur, und dem Wissensdurst werden Brunnen gegraben. Der schweigende Diener aber von diesem allen ist das Buch.

Könnte es also sein, daß ein weltabgeschiedener Mönch, der Stunden um Stunden in einem alten Buche las, ringend und betend und jubelnd –, daß dieser Mönch dabei dem Leben und der Wirklichkeit näher gekommen ist als der Wanderer, der zur gleichen Zeit sorglos (und etwas träge) den Wald nach einem Ziel für seine Büchse durchstreifte? – Ja, das kann sein! Nicht daß einer bleich sein soll und auf Jagd und Wanderung verzichten; aber es kann sein, daß der bleiche Mönch in seiner Abgeschiedenheit dem quellenden Menschen- und Gottesleben unendlich näher gekommen ist denn jener Bewaffnete. Und zwar durch das Buch.

Freilich erhebt sich hier eine neue Schwierigkeit: Sind nicht auch die besten Bücher noch Feinde des Schweigens? Kommt nicht gerade aus niederdeutscher Klosterstille der Ruf: »Wie oft ekelt mich doch, so vielerlei zu lesen! Schweigen sollen alle Lehrer, stille sein alle Geschöpfe vor deinem Angesicht: rede du allein zu mir!«[2] – Reden die Bücher auch wortlos, so reden sie eben doch. Sie stören die Stille und machen unsern Kopf zum »Tummelplatz fremder Gedanken« (Schopenhauer). Mit welchem Recht dürfen sich so viel fremde Stimmen in mir vernehmen lassen? Und ist es nicht, wie Gratry sagt: Während des ganzen Tages hören wir auf das Gerede der Menschen oder reden selbst. Und wähnt dann einer, er sei allein und im Schweigen, dann macht er sich an die Bücher »und verschlingt in kurzen Augenblicken lange Reden. Seine Einsamkeit ist bevölkert, umlagert, überfüllt«[3].

Das Ich des Lesers versinkt wie in einem Strom. Und nicht zuletzt wegen dieser auslöschenden Wirkung greifen gar manche so gierig nach »Lesestoff«, wie der bezeichnende Ausdruck heißt. Die Menschen der schweifenden Unruhe wollen sich vergessen: die Menschen der inneren Aufenthaltslosigkeit, die sich von Gott, ihrem Heimatboden und ihrer Mitte gelöst haben. Sie wollen irgendwo anders sein, nur nicht bei sich. Sie fürchten die wache und kühle Einsamkeit als die unausweichbare Begegnung Aug in Auge mit sich selbst, mit dem Abgründigen und Uneingestandenen in ihrer Tiefe. Und also muß das

[2] Nachfolge Christi I, Kap. 3.
[3] Die Quellen, in: Der kath. Gedanke XIV (Orat.-Verl. 1925) S. 28 f.

fließende Band der tanzenden Bilder sie entführen: »Flucht des Daseins vor ihm selbst.«[4]

Das Schweigen ist mehr denn das Reden. Und mehr denn das Lesen. Einmal sich besitzen. Einmal die Stimme der Dinge vernehmen und die eigene innere Stimme. Und die leiseste, ernsteste und seligste Stimme: die Stimme Gottes. – Aber die Frage ist, ob die Stille vor oder nach dem Lesen liegt. Nicht von ungefähr galt in der alten Schule die »lectio« als die erste Stufe des innern, betrachtenden Gebetes oder als dessen Fortsetzung und Ergänzung[5]. Vielleicht ist für viele das Buch der notwendige Weg in die Stille. Vielleicht können sie aus all der heutigen Unrast und Zerfahrenheit nur durch die sammelnde Kraft der Lesung in das erfüllte Schweigen eingehen. Denn nicht ein totes, ödes Schweigen ist gemeint, sondern eines, das die Seele innerlich anfüllt und ihre Kräfte zusammenbindet: sie »sammelt« zu ihrer eigenen Wesensmitte (und dort allein liegt auch der Zugang zu den Tiefen Gottes und seiner Welt). Wenn der Mund sich schließt, weil wir Unsagbares in uns tragen, und die Worte hinter uns bleiben wie die Häuser des Tales.

Verdanken wir euch, ihr Bücher, nicht manches Mal den Zugang in das ergriffene Schweigen? Aus uns wären wir müde geblieben und dem zermürbenden Einerlei des Alltags erlegen; ihr aber habt uns die Augen aufgetan und unsere Seele wieder zum Klingen gebracht. Und so ist der Kuß, welchen der Priester nach der Lesung des Evangeliums auf das heilige Buch drückt, wie ein Dank auch an die vielen andern reinen und reichen Bücher, die uns das Land des »stummen Jubels« aufschließen. Ohne es vielleicht zu wissen, lernte mehr als einer bei euch, was innerlich beten heißt: sich sinnend und schauend versenken. Ihr nahmt ihn mit bis an das Ufer. Dann freilich ließet ihr ihn allein, und er mußte tapfer sein. Er mußte alle Hilfe entlassen und sich einzig den Wogen der Gnade anvertrauen. Vielen gebricht dieser Mut: ihre Betrachtung bleibt auf dem flachen Ufer der Lesung. Anders die Heiligen! Teresa von Avila bekennt: »Kaum habe ich ein Buch aufgeschlagen, kommt schon die Sammlung über mich und die Freude, und das Lesen wandelt sich in Gebet.«[6]

Darin sind gute Bücher wie gute Erzieher: sie wollen sich überflüssig machen. Je weiter sie einen führen, um so freier wird er. Er lernt den Mut und die Entsagung auszuwählen. Wie sollen wir auch alles lesen! Er wird unabhängig von dem Zwang der Mode. Von der Sklaverei, als müsse einer unbedingt dies und jenes und weiß ich was gelesen haben. Die schöne Freiheit, nein zu sagen! Einzugestehen, daß man ein Buch nicht gelesen hat und es auch nicht zu lesen gedenkt. Wir sind doch frei! Und, verzeiht, liebe Freunde, wir sind nicht euretwegen, der Bücher wegen da, sondern ihr seid unsertwegen da!

Solche Klarstellung ist notwendiger, als man meinen sollte, und schafft erst die Möglichkeit, zum Buche richtig zu stehen. So erst werden wir frei für die

---

[4] Heidegger bei Pieper, Über die Hoffnung (Hegner) S. 60 f.
[5] A. Brou, Saint Ignace, Maître d'oraison S. XIV u. 136.
[6] Relat. spir. S. 1560.

wertvollen Bücher. Und so erst wird der Abstand zum Gelesenen möglich, lösen wir uns aus dem Bann und machen aus dem Fremden Eigenes. Nicht das flüchtige Durcheilen macht es, sondern das häufige Wiederkommen, der regelrechte Umgang mit demselben Buch. Ohne Auseinandersetzung und Verarbeitung bleibt die Frucht gering. Die Alten wußten schon, was sie sagten, wenn sie dem Vielleser den Kenner des einen Werkes vorzogen: »hominem unius libri timeo«. Vor dem hatten sie Respekt, weil der wenigstens ein verarbeitetes und geschlossenes Weltbild besaß, während den andern alles zerflatterte.

Der Philosoph des Pessimismus sieht in dem Fall nicht zu schwarz, wenn er das Viellesen ohne Verarbeitung für den Denkschwund mancher Menschen verantwortlich macht. Und er schreckt vor dem bissigen Satz nicht zurück: »Solches aber ist der Fall sehr vieler Gelehrter: sie haben sich dumm gelesen.«[7] Erasmus beruft sich auf Augustinus, wenn er an Christian Northoff schreibt: »Vergiß nicht, etwas Zeit auf stilles Nachdenken zu verwenden.«[8] Nirgends aber wird die dienende Rolle der Lesung und die Forderung: »Erwirb, um zu besitzen«, so ins Licht gestellt wie in dem goldschweren Satz des Ignatius von Loyola: »Nicht das Vielwissen sättigt die Seele und tut ihr Genüge, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge.«[9]

Wie steht solche Weisheit gegen die Klage im Vorspiel zum »Faust«, daß sie alle »schrecklich viel gelesen« haben! Und wären es noch die Werke großer Dichter! Aber sie kommen von den Journalen. Sie kommen vom Roman. Kann man von den lesebeflissenen Kreisen sagen, daß sie im allgemeinen dem bedruckten Papier eine reichlich große Rolle einräumen, dann droht heute im besondern der Unterhaltungsroman alle andern Buchgattungen aus dem Felde zu schlagen. So beklagt sich Louis Dimier in einer Einführung zu Texten von Dom Guéranger, daß der Begriff der Literatur sich zu verengen beginne auf den Roman und die »ouvrages d'imagination«[10]. Es gibt gewiß große und erschütternde Romane, die zu den hohen Schöpfungen der Kunst gehören: Cervantes, Jean Paul, Stifter.... Aber einmal sind das ja gar nicht die Romane, die hier in Frage stehen, und zweitens handelt es sich nicht um den Rang dieser literarischen Gattung, sondern um das Übergewicht und die Ausschließlichkeit, die manche ihr praktisch geben. Es stimmt doch etwas nicht, wenn einer nur Romane liest. Es ist die Verengung auf einen Sektor und die Überernährung gewisser seelischer Anlagen auf Kosten nüchterner Tatkraft und unbestechlicher, klarer Denkkraft. Es gibt für literarische Menschen auch ein heilsames Fasten von der Dichtung[11].

---

[7] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, § 291.

[8] A. a. O. S. 20.

[9] Geistl. Übungen, 2. Vorbemerkung.

[10] In der Sammlung »Choisir – les meilleurs textes«, Desclée de Brouwer (1937) S. VII f.

[11] Vgl. E. Dimnet, Die Kunst des Denkens (Herder) S. 109 ff. über »das ewige Romanverschlingen« und die daraus sich ergebende Hemmung der Denkfähigkeit. Ferner O. Miller, Der Individualismus als Schicksal (Herder), die letzten 30 Seiten. Dort

Und es gibt eine umfassendere Aufgabe geistiger Bildung. Der Vater belehrt im »Nachsommer« seine Kinder, daß es drei Reiche des Buches gibt: »Er erzählte uns, daß manche (Bücher) da seien, in welchen das enthalten wäre, was sich mit dem menschlichen Geschlechte seit seinem Beginne bis auf unsere Zeiten zugetragen habe, daß da die Geschichten von Männern und Frauen erzählt werden, die einmal sehr berühmt gewesen seien und vor langer Zeit, oft vor mehr als tausend Jahren, gelebt haben. Er sagte, daß in andern das enthalten sei, was die Menschen in vielen Jahren von der Welt und andern Dingen, von ihrer Einrichtung und Beschaffenheit in Erfahrung gebracht hätten. In manchen sei zwar nicht enthalten, was geschehen sei, oder wie sich manches befinde, sondern was die Menschen sich gedacht haben, was sich hätte zutragen können, oder was sie für Meinungen über irdische und überirdische Dinge hegen.«

Es gibt also neben der Dichtung die Geschichte und die Naturbeschreibung. Es gibt die kühleren, sachlichen Bücher, denen die Beschwingtheit und das Leuchten der Dichtung abgeht, aber dafür haben sie etwas von der nüchternen Klarheit des Morgens und führen den Menschen an seine tägliche Pflicht. Hierher gehören Darstellungen aus der christlichen Glaubenslehre und dem Gebiet christlicher Philosophie, Bücher über Geschichte und Lebensbeschreibungen, Bücher über Reisen und Entdeckungen, über die Kunst, über Naturwissenschaft und Technik. Es ist bezeichnend, daß auch hier das »romanhafte« Element sich meldet: Es mehrt sich die Zahl der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Stoffe, die erzählend ausgemalt werden, und zwar so, daß die Grenzen des Tatsächlichen nicht immer scharf sichtbar bleiben. Das mag seine Verdienste haben, und manchem wird damit ein leichterer Zugang zu gewissen Erkenntnissen geschaffen, aber es liegt auch gerade in diesem Leichtmachen eine Gefahr. Schließlich kommt keiner ohne Sichmühen und ohne eigentliche Denkarbeit wirklich vorwärts. Die Denkkraft aber will geübt sein. – Es gibt Menschen, und das werden meistens Männer sein, die überhaupt nur Bücher lesen, die ihnen erhärtete Tatsachenberichte liefern, wenn möglich so, daß sie an Hand von Lichtbildern und Karten sich Rechenschaft geben können, »wie es wirklich gewesen ist«. Das ist eine Einseitigkeit. Aber sollte ihr Gegenstück gesünder sein?

---

folgende Zitate: »Die Romane«, schrieb Kleist, der große Novellist, am 10. Oktober 1801 an Wilhelmine v. Zenge, »haben unsern Sinn verdorben. Denn durch sie hat das Heilige aufgehört, heilig zu sein, und das reinste, menschlichste, einfältigste Glück ist zu einer bloßen Träumerei herabgewürdigt worden.« Schwerwiegendes Wort! Also der individualistische Roman hat die Wirklichkeit zur Illusion entwürdigt? Fichte nun gar nennt den Roman mit seinem ethischen Pathos »die Form der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit«! Aber Goethe trifft auch hier den Nagel auf den Kopf, scharfsichtig, durch die Schalen zum Kern dringend und wahrhaftig, nennt er vor Eckermann den Roman »eine subjektive Epopöe, in welcher der Dichter sich die Erlaubnis ausbittet, die Welt auf seine Weise zu behandeln«. Wer gibt dem Dichter diese Erlaubnis? Ein Recht dazu hat er offenbar nicht, denn Goethe sagt weise und vorsichtig: er bitte sich die Erlaubnis aus.... »Was geht mich die Welt an, die ein Dichter auf seine Weise behandelt?« S. 305. »Dieses Allerweltsgeschwätz der 99 Prozent Romanproduktion ernst zu nehmen und zur Dichtung zu rechnen, ist das Vorrecht und der Ehrentitel des modernen Europäers.« Ebd. S. 307.

Der gesunde Ausgleich des Geistes wird beides umspannen. Und damit schon wird offenbar, daß mit dem Wort von dem »einen Buch« noch nicht alles gesagt ist. Dieses eine Buch meint einen sehr hohen Gipfel. Gipfel aber müssen in der Landschaft stehen. Erst wollen die vorgelagerten Höhenzüge bezwungen sein. Anders gesagt: Der liest das »eine Buch« nicht, der nicht manches Buch davor gelesen hat. Wenigstens wird das die Regel sein. Denn es gibt auch die Großmutter, deren wirklich einzig und immer wieder gelesenes Buch die Bibel ist. Im übrigen aber werden nicht diejenigen die geistig Regen und unermüdlich Weiterschaffenden sein, die ein mageres Bücherbrett besitzen, sondern die fleißigen Leser, deren Bücherschrank überquillt, und die sich vielfältig in der Literatur umtun – freilich vieles liegen lassend und alles um den einen Gipfel ordnend. Doch mag einer nun vorziehen: »non multa, sed multum« oder »et multa et multum« – es hat beides sein Gutes: Wenn nur das multum dabei zu seinem Rechte kommt![12]

Zugleich werden wir durch das »eine Buch« auf ein Anderes, auf ein Qualitatives verwiesen: auf das, was man die Klassiker nennt, und auf den Originaltext. Nicht nur erspart eine Menge Umwege, wer sich jedesmal gleich an das führende Werk in einer Frage wendet: es ist vor allem auch eine entscheidende Frage für das geistige Format und den Tiefgang einer Bildung, ob sie immer nur aus abgeleiteten Rinnsalen sich speist oder an der Quelle. Eine dicke Schicht von Übersetzungen und Kommentaren, von Aufsätzen in Handbüchern und Zeitschriften, von Auswahlbändchen und Berichten verdeckt heute die großen Werke selbst und macht den persönlichen Kontakt mit ihnen zu einer Seltenheit. Oft wird dies ein notwendiger Behelf sein. Aber dann soll uns wenigstens das Wissen auf der Seele brennen, daß es ein Ersatz ist. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Antwort, welche Feldmarschall Helmuth v. Moltke am 11. November 1890 auf die Rundfrage der »Revue des Revues« erteilte. Es waren zwei Fragen gestellt: »Welche Bücher haben den stärksten Einfluß auf Sie geübt?« und: »Welche Lieblingsbücher lesen Sie immer wieder?« Moltke antwortet zu eins: Die Bibel – die Ilias – Litrow, »Wunder des Himmels« – Liebig, »Naturwissenschaftliche Briefe über die moderne Landwirtschaft« – Clausewitz, »Vom Kriege«. Zu zwei: Schiller – Goethe – Shakespeare – Walter Scott – Ranke (Geschichte) – Treitschke und Carlyle (Geschichte)[13].

Endlich ist auch das Maß der Lektüre gar nicht immer in das Belieben des Menschen gestellt. An sich leuchtet ein, daß unser Hunger Art und Maß der Lesung bestimmen muß, die zum ureigensten Aufbau unserer Persönlichkeit dient, und daß die Unterhaltungslektüre nicht überhandnehmen darf. Aber vielen ist einfach durch Beruf und Lebensaufgabe ein Übermaß von Lesung aufgezwungen. Ob sie wollen oder nicht, sie kommen nicht aus dem Papier und

---

[12] Bernhard Arens, Das Buch. 2. u. 3. Aufl. Wir möchten hier auch auf das ansprechende Büchlein von Ph. Krämer hinweisen: Lob des Lesens und der Bücher, das kürzlich im Furche-Verlag herauskam.

[13] Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten, V, S. 187.

dem »pulvis doctrinus«, dem gelehrten Staub der Codices heraus. Ihre Lungen und ihre Augen leiden darunter, und sie sehnen sich vielleicht nach einem Leben in freier Luft und Sonne, aber die unerbittliche Pflicht und der Dienst an der Kulturaufgabe der Menschheit hält sie in den staubigen Bergwerken des Geistes fest nicht anders als den Minenarbeiter. Doch dient auch so noch das Buch dem Leben. Wenn das Flugzeug als Ausdruck unbändigen menschlichen Lebenswillens donnernd durch die Wolken stößt – wäre es je möglich geworden ohne den entsagungsvollen Forscher- und Gelehrtenfleiß? Und wenn der Athlet nach schwerem Unfall wieder im Stadion stehen kann, verdankt er nicht Leben und Kraft ärztlichem Wissen und Forschen? Und zwar solchem, das einen restlosen Einsatz verlangt und den Forscher bis in die Nacht hinein im Laboratorium festhält.

Aber der Gelehrte ist der Ausnahmefall, und das Maß für alle nicht von ihm zu entnehmen. Der Grund- und Normalfall ist der schaffende Mensch: der Bauer und Hirt, der Arbeiter und Soldat, der Erbauer der Wohnstatt, der Ernährer der Familie, der Priester, der das Opfer darbringt, und der Lehrer, der die Jugend unterweist. Erst bei fortschreitender Arbeitsteilung wurde es möglich, einzelne ganz für die Kunst und die Wissenschaft herauszulösen.

Aber das wäre ein neues Mißverständnis, wenn der Bauer, der Werkmann, der Soldat nun meinten, das Buch ginge nur die Gelehrten an. Das ist vielmehr der richtige Austausch: Der Bauer reicht dem Dichter das Brot, und der Dichter reicht dem Bauern das Buch. Der Bauer darf sagen: Was wärest du ohne unser Brot? Aber der Dichter müßte erwidern: Nicht vom Brote allein lebt der Mensch.

Das Richtige ist das Zusammen der beiden: Leben muß in das Buch, und das Buch muß in das Leben einströmen. So war es bei den Alten. »Es gab Bauern hinter dem Pflug, die den Plato lasen. Die Römer ließen sich bei Tisch vorlesen. In den Klöstern besteht diese Sitte noch heute.«[14] Es genügt, den Namen des großen abendländischen Benediktus zu nennen und die vorbildliche Verbindung von Hand- und Geistesarbeit, die seine Regel begründet: Der Mönch als Ackersmann und Gelehrter, und dieses Doppelwerk ganz durchzogen vom Lob des Schöpfers. Daß diese Lebensform durchaus nicht »poetisch« und in der heutigen Kirche ungebrochen lebendig ist, erweist etwa das Lebensbild des Vorarlberger Abtes Franz Pfanner (das zwar kein literarisches Werk, wohl aber ein menschlich starkes Dokument ist)[15].

Nicht von ungefähr galt seit uralter Zeit das Hüten des Schriftwerks als Vorrecht der Priester. Es muß wohl ein Ehrwürdiges und Heiliges sein um die »Schrift«, – und es liegt eine strenge Weihe über den »keuschen Freuden des Geistes«. Eine Erinnerung aus einem französischen Ordenshaus: Sie hatten unsern toten Professor, den Pater, der jahrzehntelang Moralwissenschaft vortrug, in seinem schmalen Zimmer aufgebahrt. In der Mitte, in den strengen Linien

[14] Deutsche Rundschau (Aug. 1938) S. 96.
[15] Otto Heberling, Abt Franz Pfanner (Josephs-Verlag, Reimlingen).

des schwarzen Ordensgewandes, die Leiche. Zur Rechten und Linken als einziger Schmuck des nackten Raumes, Regal an Regal und in peinlichster Ordnung: zwei Wände von Büchern: Herbheit und Adel der Geistesarbeit zur Vision geformt! – Und wissen wir nicht, daß in der Tat ein Buch vor allen gesegnet ist, so daß wir es DAS BUCH nennen: das Gottesbuch der Heiligen Schrift. Eins von den Büchern also, die wir in unsern Menschenhänden halten können, ist in Wahrheit von Gottes Geist eingegeben! Und so sehr hat sich Gott auf Menschenweise uns mitteilen wollen, daß er auch diesen Menschenweg zu uns gegangen ist, und wir ihm lesend begegnen können! Wahrlich: »Evangelium als Kommen des Sohnes in Menschengestalt bedeutet Benützung aller Wege, auf denen ein Mensch zu Menschen gelangen kann.«[16]

Und in diesem Buche sind so viel andere gesegnet! Es ist für uns ganz entscheidend, daß die Kirche die Bücher und die Wissenschaft gesegnet hat: Wie aus übervoller Quelle strömen allezeit aus ihrem Grunde die andern gesegneten Bücher, die an DEM BUCHE Anteil haben oder zu ihm führen, all die reiche Literatur, die für einen Heiligen Bernhard allein existierte, weil in ihrer Mitte allein der Name Jesus steht. Da sind die Werke der Kirchenväter, die heute eine wahre Auferstehung feiern[17]. Da sind die Werke der Heiligen, denen eine besondere Kraft innewohnt. Da sind endlich die Bücher, die Pius XI. im Anschluß an ein Wort des Kardinal Franzelin wegen ihrer innigen Durchdringung von gründlichem theologischen Wissen und tiefer Frömmigkeit empfohlen hat[18], – und die Literaturgattung, die wohl am unmittelbarsten auf unsere Lebensführung wirkt: das Leben der Heiligen.

So spiegelt sich in der Welt des Buches die ganze, verschlungene Buntheit und Vielheit der Wirklichkeit, ihre aufragende Höhe und auch ihre Dämonie. Es ist Weisheit, mit planenden Händen das Gewebe der Lesung zu ordnen. Aber es ist dabei auch eine göttliche Hand im Spiel: Es gibt eine Vorsehung des Buches. Wie es offenbare Fügung Gottes ist, daß wir zu dieser Stunde diesem Menschen begegneten, so legt er auch seinen Kindern zur rechten Stunde das rechte Buch in die Hand. (Wie viele Heilige hat er so gerufen! Und auch uns ruft er so, die wir keine Heiligen sind.) Das ist euer höchster Ruhm, ihr Bücher, daß ihr Boten Gottes sein dürft. Und das soll unser innerster Antrieb und unser heimlichstes Verlangen sein, wenn wir euch zur Hand nehmen, daß wir auf einer Seite Ihm begegnen.

---

[16] Josef Dillersberger, Markus, I, S. 69.

[17] Vgl. z. B. Hugo Rahner S. J., Theologie der Verkündigung (Seelsorge-Verlag, Wien).

[18] »Aszetische Bücher mit viel Dogmatik und dogmatische Bücher mit viel Aszetik.« In der Audienz, welche der Heilige Vater am 100. Geburtstage Scheebens den Germanikern gewährte. Gemeint war dieser große deutsche Theologe.

Begegnung des katholischen Geistes mit den literarischen Strömungen im letzten Menschenalter

Von Joseph Antz

Wer den wahren Sinn und Wert der Dichtung kennt, weiß, daß sie nicht nur Begleiterscheinung des geschichtlichen Wechsels und Werdens oder gar ein Ornament des Lebens ist, sondern ein Teil dieser Geschichte selbst, daß sie daher bald als Folge und Wirkung, bald als Mitverursachung in das Geschehen verwoben ist..., Vergangenes aufbewahrt, Gegenwärtiges deutet, Künftiges ahnt und weissagt, sie, die Stimme über dem rauschenden Strom der Zeit, Stimme menschlicher Bewußtheit und Sprache der Seele inmitten des Wandels der Dinge und Menschen, inmitten der Verwandlung der Erscheinung und des Wechsels der Meinungen.

Otto Miller.

Du läutest mit allen Glocken unsern Ursprung, du läutest Tag und Nacht unsre ewige Heimkehr! Gertrud von Le Fort.

1.

Dem Leser dieser Arbeit wird vielleicht sofort eine Vorfrage aufsteigen, die auch den Verfasser zum Nachdenken anregte: Ist eine neue Bearbeitung dieses Gegenstandes notwendig? In den allerletzten Jahren ist das literarische Schaffen des katholischen Volksteils wiederholt und eingehend behandelt worden. Das Werk »Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart« (Freiburg 1934) bietet auf seinen 115 ersten Seiten wertvolle Arbeiten von Günther Müller, Oskar Katann, Wilhelm Spael, Friedrich Schreyvogl und Oskar Eberle über alle Teilgebiete des katholischen Literaturschaffens im gesamtdeutschen Raume. Und bald darauf widmete Theodor Rall dem Thema eine fast ebenso ausführliche Darstellung in seiner Schrift »Deutsches katholisches Schrifttum gestern und heute« (Einsiedeln 1936). Von diesen Arbeiten unterscheidet sich die unsrige vor allem, daß sie sich in der Abgrenzung des zu betrachtenden Zeitraumes mehr von innern Gründen leiten läßt. Wer die heutige Lage des katholischen Literaturschaffens verstehen will, muß zurückschauen bis zur Jahrhundertwende und die damals angestoßene Bewegung als eine Einheit betrachten. Eine Darstellung, die erst mit der Nachkriegszeit beginnt, die sich sozusagen auf »gestern und heute« beschränkt, kann die geschichtlichen Zusammenhänge und Wandlungen nicht so berücksichtigen, wie es die Sache erfordert. Und zudem hat es gewiß auch seine Berechtigung, wenn in einer Zeitschrift der Bericht bis zur gegenwärtigen Stunde fortgeführt wird.

Von größerer Bedeutung aber ist eine zweite Vorfrage. Hat es überhaupt einen Sinn, das literarische Schaffen vom katholischen Standpunkte aus zu betrachten? Denn diese Frage wird vielfach rundweg verneint. Es gibt keine katholische Dichtung und keine protestantische und keine sozialistische. Dichtung ist wesenhaft der Sprache zugeordnet, also eine Äußerung des völkischen Lebens. Es gibt nur deutsche oder italienische oder englische Dichtung.

Diese Auffassung ist gewiß in weitgehendem Maße berechtigt. »Literatur«, so lautet der erste Satz in Wilhelm Lindemanns »Geschichte der deutschen Literatur«, »ist die geistige Entwicklung der Völker, soweit sie im Worte lebendig geworden ist.« Und im gleichen Sinne äußert sich Otto Willmann in seiner »Didaktik als Bildungslehre«: »Die Meisterwerke der Sprache, die Schöpfungen der redenden Künste sind ... Denkmäler des Sprach- und Nationalgeistes, welche die Generationen pietätvoll einander überliefern, und zugleich Wahrzeichen, die besagen, wie weit ein Volk in der schönen Verkörperung allgemeinmenschlicher Empfindung und Gesinnung vorgeschritten ist.«[1] Aber mit der Anerkennung dieser unzweifelhaft richtigen Sätze ist nicht der ganze Sachverhalt erschöpft. Die Sprache hat geistige Inhalte, und so ergibt sich, daß in der Dichtung eines Volkes je nach dem religiösen Glauben oder der Weltanschauung der Dichter sich geistige Haltungen verschiedener Art ausprägen, Haltungen, die von entscheidender Bedeutung für Gehalt und Form des dichterischen Kunstwerkes sein können, und, wie die Geschichte lehrt, auch tatsächlich sind. In diesem Sinne sprechen die Vertreter der Literaturwissenschaft vom katholischen oder protestantischen Dichter, von katholischer oder protestantischer Dichtung. Hanns W. Eppelsheimer nennt in seinem »Handbuch der Weltliteratur« (Frankfurt a. M. 1937, S. 239) Calderon den zweiten großen Dramatiker des spanischen Barock und den berühmtesten der katholischen Weltliteratur, oder er nennt Friedrich v. Spee (a. a. O. S. 259) das Vorbild der katholischen geistlichen Liebesdichtung des 17. Jahrhunderts. Der gleichfalls nichtkatholische Literarhistoriker Paul Kluckhohn spricht in einem Aufsatz über »Die konservative Revolution in der Dichtung der Gegenwart« in der »Zeitschrift für deutsche Bildung« (1933, S. 177 ff.) mit Anerkennung von der katholischen Dichtung, die im letzten Menschenalter geschaffen wurde. Hermann Weinert betrachtet in einer eingehenden Untersuchung, betitelt »Dichtung aus dem Glauben« (Hamburg 1934), die »Problematik des literarischen Renouveau Catholique in Frankreich« und kommt zu dem Ergebnis, daß die entschiedene Hinwendung namhafter französischer Dichter zum katholischen Glauben eine tiefgehende Umwälzung im literarischen Leben Frankreichs herbeigeführt hat, eine Umwälzung, die nicht nur in der Wahl der Themen, sondern auch in der sprachlich-stilistischen Gestaltung unter dem Einfluß der Weltanschauung offenbar geworden sei. Mit demselben Recht handelt Hellmuth Langenbucher in einer besondern Schrift eingehend über »Nationalsozialistische Dichtung« (Berlin 1935).

Damit ist wohl deutlich genug gesagt, in welchem Sinne und mit welchem Recht wir von christlicher Dichtung oder vom katholischen Dichter reden. Der katholische Dichter ist sich seiner Zugehörigkeit zum Leben der Kirche bewußt, und er hat sich ihre Heilslehre zu eigen gemacht, oder sein Weltbild ist geformt von der katholischen Tradition, in der er lebt. Der katholische Dichter schaut die natürliche und die übernatürliche Welt in ihren Beziehungen zueinander. Für ihn ist der Mensch von Gott geschaffen; für ihn bestehen aber auch die

[1] 3. Aufl. 1903, 2. Bd., S. 118.

Tatsachen der Erbsünde und der Erlösung durch Jesus Christus, Gottes Sohn, besteht das Fortleben Christi in der von ihm gestifteten Kirche. Daher stehen wir zu Johannes Kirschweng, der nicht glaubt, »daß es Aufgabe des evangelischen oder des katholischen Dichters sein könnte, das eigentlich Evangelische oder eigentlich Katholische seiner Herkunft oder seiner Lebenslandschaft zu verschweigen. Er soll es sagen! aber so sagen, daß es nicht trennt, sondern verbindet.... Wer meint, er sei es der Volksgemeinschaft schuldig, die besondere, ihm aufgetragene Weise zu verschweigen..., der macht für seinen Teil die Volksgemeinschaft arm und unehrlich. Der Dichter aber, der aus der Fülle seiner wirklichen Welt diese Wirklichkeiten nicht feige verbannt, der dient dem echten Leben und der echten Gemeinschaft seines Volkes.«[2]

2.

Aus dem bisher Gesagten ist hinreichend deutlich geworden, daß hier nicht einer Ghettoliteratur des katholischen Volksteils das Wort geredet werden soll. Der Dichter, der sich nicht dessen bewußt ist, wie sehr er seinem Volke verbunden und verpflichtet ist, wie sehr er in seinem ganzen menschlichen und dichterischen Sein aus dessen Natur, Geschichte und Sprache lebt, führt ein entwurzeltes Dasein und muß auf die Dauer verkümmern. Er ist auch angewiesen auf den Zusammenhang mit dem ihn umflutenden geistigen Leben seiner Zeit.

So war es denn für die Entwicklung des katholischen Literaturschaffens von größter Bedeutung, daß um die Jahrhundertwende nach einer Zeit der Abschließung, der Ermattung und Unfruchtbarkeit eine ernsthafte und tief wirkende »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur« angebahnt wurde. Es besteht ohne Frage ein unlösbarer Zusammenhang zwischen jenen nachhaltigen und arbeitsreichen Bemühungen, die ihren sinnfälligsten Ausdruck in der Gründung und dem Wirken des »Hochland« fanden, und dem Aufbrechen der schöpferischen Kräfte, dessen Ertrag heute von niemand mehr in Abrede gestellt werden kann[3].

Die erste Kraft, die die Enge der Ghettomauern durchbrach und wieder in den Gesamtbereich der deutschen Nation hineinwirkte, war die österreichische Baronin Enrica v. Handel-Mazzetti. Die Frage, ob ihr Talent sich in erster Linie durch die Berührung mit der um die Jahrhundertwende noch starken Strömung des Naturalismus entfaltet habe oder ob sie zu den »Zeitlosen« zu rechnen sei, ist von untergeordneter Bedeutung. Die Genauigkeit ihrer Menschen- und Landschaftsdarstellung, die Gewissenhaftigkeit und Sachtreue, mit der sie in den meisten ihrer Werke den geschichtlichen Hintergrund ausmalt, lassen auf natura-

---

[2] Vgl. Johannes Kirschwengs tiefdringenden und anregenden Aufsatz »Dichtung - Volk - Gott« in dieser Zeitschrift, 67. Jahrg., 12. Heft, S. 357 ff.

[3] Vgl. hierzu vor allem die Festgabe für Karl Muth, »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland« (München 1927), ferner meinen Beitrag »Die Bildungskraft des katholischen Gedankens im Deutschland der Nachkriegszeit« in dem von Friedrich Schneider herausgegebenen Sammelwerk »Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges« (Freiburg 1936) S. 21 ff.

listische Einflüsse schließen. Und die Dichterin hat gelegentlich erzählt, daß sie für die Gewinnung des Sprachgewandes ihrer Donauromane (»Jesse und Maria«, »Die arme Margaret«, »Stephana Schwertner«) sorgfältige Dialektstudien vorgenommen habe, daß sie im Handwerklichen ihrer Kunst bei dem vom Naturalismus beeinflußten Spanier Luis Coloma, zumal in dessen Werk »Lappalien«, in die Schule gegangen sei[4]. Aber das alles ist nicht entscheidend für den allgemein-menschlichen Gehalt und die künstlerische Durchschlagskraft ihrer Werke. Die großen Prosaepen, mit denen sie in den Jahren der Reife nach unbedeutenden Jugendarbeiten hervortrat – außer den schon genannten »Donauromanen« muß vor allem noch ihr erster Roman »Meinrad Helmpergers denkwürdiges Jahr« ins Auge gefaßt werden –, waren bezwingend – nicht etwa durch Erfindungsreichtum; im Aufbau der Handlung und in der Gruppierung der Gestalten herrscht eine gewisse Einförmigkeit vor –, wohl aber durch eine unerhörte Kraft und Lebendigkeit der Gestaltung, eine meisterhafte Führung des Dialogs, die immer wieder dramatische Spannung erzeugt, eine Kunst der Vergegenwärtigung geschichtlicher Vorgänge und Zeitverhältnisse, die ihresgleichen sucht, und endlich eine Fähigkeit der Menschendarstellung, die ihre höchsten Triumphe gerade bei den Gestalten feiert, die dem rein persönlichen Erlebnisbereich der Dichterin am fernsten stehen (man denke an eine Nebenfigur wie den Kroatenoberst Tarquinio Conti in der »Armen Margaret«!). Vor allem aber bestand das Neuartige in der Handel-Mazzettischen Kunst, das, womit sie damals das literarische Leben Deutschlands bereicherte, in der religiösen Glut, mit der in ihren Romanen der Kampf um das Gut des Glaubens ausgetragen wird, in einem bedeutenden geistigen Gehalt, der als ein völlig Andersartiges in die damals vom Geiste des Relativismus und Skeptizismus beherrschte Literatur des Naturalismus und Impressionismus einbrach. Die Behandlung der konfessionellen Gegensätze zeichnet sich weiterhin dadurch aus, daß die Dichterin sich von jeder Einseitigkeit in der Darstellung und Beurteilung der Parteien fernhält, in einem solchen Maße fernhält, daß ihr von katholischer Seite Parteilichkeit zu Gunsten des Protestantismus vorgeworfen wurde. Aber nicht Parteilichkeit hat der Dichterin die Feder geführt, sondern ihr Streben nach poetischer Gerechtigkeit. Sie gibt der Idee ihrer Werke gemäß ihren Gestalten ein Eigenleben, das sich dann folgerichtig auswirkt. Enrica v. Handel-Mazzetti ist mit ihren späteren Werken, mit den in der Gegenwart spielenden Erzählungen »Brüderlein und Schwesterlein«, »Ritas Briefe«, mit der Darstellung ihrer Kriegserlebnisse und mit ihren weiteren historischen Romanen, nicht über die Werke ihrer mittleren Schaffensjahre hinausgekommen.

Das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts schenkte uns dann in Ernst Thrasolt (mit dem bürgerlichen Namen Joseph Matthias Tressel; 1878 in Beurig-Saarburg

[4] Vgl. Mumbauer, Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit (Freiburg 1931) S. 336 ff. und bei Rall das dritte Kapitel »Enrica v. Handel-Mazzetti und der katholische Naturalismus« S. 21 ff. Siehe auch E. Corrodi, Enrica v. Handel-Mazzetti – Die Persönlichkeit und ihr Dichterwerk (Münster 1909).

geboren) einen Lyriker, der, wie Johannes Mumbauer mit Recht bemerkt, (neben dem noch zu nennenden Christoph Flaskamp) in der Geschichte der sog. »katholischen Literatur« eine ähnliche Rolle spielte wie die Handel-Mazzetti für den historischen Roman. In der Tat bedeutet die Lyrik Thrasolts, bedeutet insbesondere seine religiöse Lyrik, gesammelt vornehmlich in den Büchern »De profundis« (1908), »Witterungen der Seele« (1909), »Gottlieder eines Gläubigen« (1921), »In memoriam« (1922), eine Abkehr von der damals landläufigen epigonenhaften Form, den Durchbruch einer Eigenart, die darauf beruhte, daß ein religiöser Mensch, eine mit Gott kämpfende, eine an der Armseligkeit der gefallenen menschlichen Natur schmerzlich leidende, um die wahre Gotteskindschaft inbrünstig ringende Seele mit erschütternder Ehrlichkeit und Kraft zu sagen wagte, was in ihr nach Ausdruck verlangte. Wenig bedeutungsvoll ist auch hier die Frage, wie weit der Dichter von den Zeitströmungen erfaßt war, ob er etwa als »beseelter Impressionist« eingeordnet werden kann. Keine Frage ist es, daß Rilke ihn angeregt hat. Aber völlig daneben geht es, wenn man Thrasolt den katholischen Rilke nennt. Dafür sind die Naturen zu wesensverschieden. Dafür lebt Thrasolt viel zu stark in den Bindungen, in denen er aufgewachsen war, in der katholischen Kirche und im bäuerlichen Volkstum seiner Heimat. Der Mann, der sich den bezeichnenden Namen Christian Imboden beilegte, dessen leidenschaftlich verfochtenes Anliegen die Bewahrung und Läuterung der volkstragenden Kraft des Bauernstandes war und ist, der uns in seinen Mundartgedichten »Behaal meech liew« (1923) und »Fänk beim Bo'r unn!« (1935) die klassische dichterische Gestaltung vom dörflichen Leben und von dörflicher Sprache in seinem saar-mosel-fränkischen Heimatraum gegeben hat, lebt in einer ganz andern Welt als Rainer Maria Rilke, und so ward auch die Form seiner Dichtungen eine wesenhaft andere. Friedrich Schreyvogl sagt die volle Wahrheit: Ernst Thrasolt ist als Vorbild und Wegbereiter zu nennen, »wo immer von lyrischem Schaffen aus lebendigem Glauben, wo immer von Überwindung der Welt durch lautere Seelenkraft die Rede ist«[5].

Der 1880 geborene Westfale Christoph Flaskamp, der jahrelang als Literaturkritiker und zuweilen als gedankenreicher Essayist (»Die deutsche Romantik«, 1916) ins geistige Leben der Zeit hineingewirkt hat und leider zu früh verstummt ist, trat schon früh mit stimmungsstarker und klar geprägter Lyrik hervor. Über die lyrischen Sammlungen seiner jungen Jahre, insbesondere »Die alte Geige« (1906), »Das Sommerbuch« (1909), urteilt Karl Muth mit Recht, daß der Dichter darin einen eigenen Ton gefunden habe, »eine ganz eigene Art, die Welt zu sehen, sich in ihr zu erleben oder vielmehr die Welt, die Natur in der eigenen dichterischen Persönlichkeit gleichsam sich selber bewußt werden zu lassen ..., die in den Dingen schlafende Poesie zum Tönen zu bringen«[6]. Flaskamps spätere Bücher, zumal »Von der Freiheit der Kinder Gottes« (1916), zeigen ihn insofern unter dem Einfluß des Expressionismus, als er religiöse

[5] Katholische Leistung S. 99.
[6] »Hochland«, 4. Jahrg., Bd. 1, S. 769.

Bekenntnisse in hymnischer Form ausspricht, ohne allerdings der für so viele Erzeugnisse des Expressionismus charakteristischen Formlosigkeit zu verfallen.

Noch in einem dritten Bezirk der Dichtung vollzog sich in der Vorkriegszeit eine bedeutungsvolle Begegnung katholischer Geisteshaltung mit literarischen Zeitströmungen. Als etwa um die Jahrhundertwende der in den katholisch geprägten Landschaften und Stämmen Deutschlands immer empfundene und auch liebevoll gepflegte Zusammenklang von Religion und Volkstum von der sog. Heimatkunstbewegung berührt wurde, konnte es kaum ausbleiben, daß eine neue Blüte der Heimaterzählung anhob.

Man hat sich allgemein daran gewöhnt, im Schaffen Heinrich Federers und Peter Dörflers den wertvollsten Ertrag dieser Entwicklung zu schätzen. Aber man sollte doch nicht versäumen, die Werke Augustin Wibbelts in diesem Zusammenhang zu sehen und zu werten. Wenn diese Erzählungen und Romane, unter andern »Drücke-Möhne« (3 Bde., 1898), »Wildrups Hoff« (1900), »Hus Dahlen« (1903), »Schulte Witte« (1905), die in münsterländischer Mundart geschrieben sind und infolgedessen nur auf einen kleinen Leserkreis wirken können, von der literarischen Öffentlichkeit nicht so stark beachtet wurden, so führen sie dafür, wie die ansehnliche Zahl ihrer Auflagen es beweist, ein um so stärkeres und echteres Leben im Volke. Man darf wahrhaftig sagen: in ihnen lebt Volkstum, und aus ihnen wird dem Volkstum verjüngende Kraft geschenkt.

Mit dieser Feststellung, die durch die Gerechtigkeit verlangt wird, soll natürlich die Bedeutung Federers und Dörflers nicht im geringsten geleugnet oder verkleinert werden. Sie ist ja überdies eine bereits durch die Geschichte festgelegte Tatsache. Land und Volk des alemannischen Raumes leben ein starkes und – wagen wir das etwas abgebrauchte Wort – blutwarmes Leben in den Werken dieser Dichter. Zähe Kraft und zartes Gemüt, sinnender Ernst und glücklicher Humor und – nicht zu vergessen – eine natürliche Anmut auch im äußern Gehabe dieser Menschen, im Gehalt und Kleid ihrer Sprache – wie lebt das alles in der reichen Fülle der köstlichen Werke, die Federer[7] uns in den knapp zwanzig Jahren seines an die Öffentlichkeit tretenden Schaffens (etwa von 1908–1928), die Dörfler uns seit 1912 in ununterbrochenem Bemühen geschenkt haben! Ist es notwendig, sie im einzelnen aufzuzählen, da ja sozusagen jedermann sie kennt? Um ihre Eigenart im einzelnen zu werten, fehlt überdies der Raum. Aber einige Bemerkungen zur Kennzeichnung der Unterschiede der beiden Dichterpersönlichkeiten sind doch notwendig. Der Gehalt der Werke Federers ist mehr individuell; viele seiner Bücher und Gestalten haben autobiographischen Charakter (etwa Heinrich in »Berge und Menschen«, Aloys Spichtiger in »Mättli-Seppi«); in Federer offenbart sich ein Mensch von bürgerlicher Herkunft. Bei Dörfler treten, abgesehen von seinem schönen Kindheitsroman »Als Mutter noch lebte«, immer stärker die Gemeinschaften der Familie, der Landschaft und des Stammes in den Bereich des persönlichen und künstlerischen Erlebens. Der Mensch in seinen natürlichen und kulturellen Bindungen, in seinen Verpflich-

[7] Siehe Oswald Floeck, Heinrich Federer – Leben und Werk (Berlin 1938).

tungen gegenüber den übergreifenden Gemeinschaften, die vom einzelnen Einordnung und wohl auch Verzicht und Opfer verlangen, wie gültig und wirksam werden diese bedeutungsvollen Gehalte in seinen reifen Meisterwerken, vor allem in der Apollonia- und in der Allgäu-Trilogie[8] gestaltet! Die Verschiedenheit der dichterischen Naturen ist auch in der Sprache aufs deutlichste ausgeprägt. Federer glänzt vor allem durch die bestrickende Anmut seines Vortrags, durch einen beschwingten Rhythmus und eine satte Anschaulichkeit. Auch Dörflers Sprache entbehrt keineswegs einer rhythmischen Lebendigkeit und farbigen Anschaulichkeit, und auch seine Sprache ist angefrischt durch ein Schöpfen aus dem Borne der Volkssprache. Aber Dörfler vermeidet alles betonte Streben nach Eigenart. Der aus bäuerlicher Welt herkommende Dichter ist in seinem ganzen Wesen natürlicher, er steht der Erde näher.

Den Werken von Federer und Dörfler reiht sich würdig an der geistreich und kunstvoll angelegte und sprachlich mit erlesener Feinheit ausgeführte Roman »Marte Schlichtegroll« von Karl Linzen. Heimatliebe und Fernweh, Landschaften der Seele und die niederdeutsche Welt fügen sich zusammen zu einem vollen und reinen Klang.

Hier sei auch mit einigen Worten auf das Lebenswerk des Luxemburger Dichters Nikolaus Welter hingewiesen, der in seinen Gedichten und dramatischen Werken die Landschaft, das Volksleben und die bedeutsamen geschichtlichen Erlebnisse seines Heimatlandes gestaltet hat.

3.

Als kurz vor Beginn des Weltkrieges sich im Expressionismus die heftigste Abkehr vom Geiste des Skeptizismus und Relativismus und den von ihm genährten literarischen Richtungen vollzog[9], da fügte es sich, daß der Dichter, der wohl die stärksten Anstöße zu der neuen Kunstbewegung gegeben hat, über sein anfängliches Ziel hinausgeführt wurde, den Weg von Nietzsche zu Christus fand, daß also in seiner Person der katholische Geist und die damals stärkste literarische Strömung einander begegneten. Von vornherein hatte Reinhard Johannes Sorge die Richtung seines Weges eingeschlagen. In seinem »Bettler«, dem Drama, das er 1912 als Zwanzigjähriger vollendete und in dessen Erscheinen man den Anbruch des literarischen Expressionismus sieht, läßt er den »Jüngling« diese Worte sprechen: »Ich will Ihnen sagen, was da im Grunde fehlt: das große Herz fehlt, das sich hingibt bis zur Demut, die große Weltgüte, die sich hingibt bis zur Torheit, die göttliche Blindheit, die so tief sieht in alles Geheimnis, ja es fehlt der Seher.... Dichter sind Liebende, Weltliebende und ihrer Liebe endlos verfallen.« Hier äußert sich nicht nur eine totale Abkehr vom herrschenden Zeitgeiste, hier offenbart sich ein menschliches und künst-

[8] Siehe Friedrich Braig: Peter Dörfler – Antike und Christentum in deutscher Landschaft, in dieser Zeitschrift, 68. Jahrg., 7. Heft, S. 9 ff.

[9] Über die expressionistische Dichtung in Deutschland unterrichtet vor allem Ferdinand Joseph Schneider, Der expressive Mensch und die deutsche Lyrik der Gegenwart (Stuttgart 1927).

lerisches Ringen, dessen Weg sozusagen mit Notwendigkeit über Nietzsche zu Christus führt. »Was er in Nietzsche gesucht hatte«, sagt Karl Muth, »war nichts anderes, als was er in Christus fand. Sorge war der allzeit reine, glühende, inbrünstige Mensch, und da ihm die Gabe geworden, jeweils sagen zu können, was er leidet, so hat er auf jeder Strecke seiner Lebenswanderschaft Poesie geschaffen«[10].

Der Streit um die Frage, welches der künstlerische Rang der Werke des Dichters vor und nach seiner Konversion ist, ob »Der Bettler« und »Guntwar« oder »Metanoeite« und »König David« höher zu stellen sind, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Von größter Bedeutung aber ist die Tatsache, daß sich für die damalige Zeit eine völlig neue Auffassung vom Wesen und von der Sendung des Dichters kundtut, daß ein Dichter von wirklichem Rang es unternimmt, sich »mit mystischer Glaubensinbrunst ... der poetischen Ausdeutung der christlichen Geheimnisse und Offenbarungstatsachen als dem eigentlichen Ziel seines dichterischen Strebens zuzuwenden«[11]. Ein Mensch und Dichter stellte sein Wirken ganz unter das göttliche Gesetz. Er schuf insbesondere Dichtungen, die sich an der allzu starren und gewalttätigen Alleinherrschaft des durch die Griechen, durch Shakespeare und die deutschen Klassiker geformten Begriffs Drama gar nicht mehr störten; er brachte auch eine Erneuerung des Mysterienspiels. Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, daß es Sorge nicht vergönnt war, sein dichterisches Ideal in vollendeten Schöpfungen zu verwirklichen; sein früher Tod – er fiel 1916, erst 24 Jahre alt, in Frankreich – hat die volle Ausreifung seiner Kräfte verhindert. Und so »war er nicht Erfüllung, aber stärkste Verheißung« (Robert Grosche). Er hat das Neuland gezeigt, das andere nach ihm erobern und bebauen müssen, und manche haben sich schon nach ihm auf den Weg gemacht.

So war die oft umstrittene Frage, ob ein katholisches Drama, insbesondere ob eine katholische Tragödie überhaupt möglich sei, im Grunde gegenstandslos geworden. Denn wenn auch die scharfsinnigen Gedankengänge Hermann Weißers zu dieser Frage sich auf festem Boden bewegen, wenn also in wesenhaft katholischem Denken, im Glauben an die Gotteskindschaft des Menschen und an seine Erlösung durch den Sohn Gottes die Tragik im Sinne der Antike und unserer Klassiker keinen Raum hat[12], so bestehen daneben andere Formen des dramatischen Spieles, die jahrhundertelang lebendig und wirksam waren, so besteht Josef Nadlers Satz, daß das Theater »die Kunstform der katholischen Weltidee« sei, zu Recht, und die aus der Begegnung zwischen der katholischen Idee und dem expressionistischen Kunstwillen hervorgegangene Bewegung zur Erneuerung des Bühnenspiels hat gezeigt, daß auf diesem Gebiete neues Leben

---

[10] »Hochland«, 17. Jahrg., Bd. 1, S. 729.

[11] Karl Muth im Geleitwort zu »Mutter der Himmel«. Vgl. Susanne M. Sorge, Unser Weg. Mit einem Nachwort von Karl Muth (München 1927).

[12] Hermann Weißer, Calderon und das Wesen des katholischen Dramas (Freiburg 1926). Vgl. auch Miller, Individualismus S. 263 f., ferner Wilhelm Spael in: Katholische Leistung S. 63 ff.

geweckt werden kann. Das Bild dieses Vorgangs, das Nadler in wenigen Zügen entwirft, entspricht der Wirklichkeit, obwohl wir heute die Dinge nüchterner sehen als vor zehn Jahren: »Im Gedanken und in der Tat der Bühnenerneuerung versammelt sich der katholische Kunstwille unserer Tage, und es macht erstaunen, in wie feinen und entlegenen Veräftelungen sich Antriebe aus dieser katholischen Kulturmasse verraten. Im ganzen ist es freilich nur ein Wille, der noch keine ebenbürtige schöpferisch-dichterische Form gefunden hat, wobei wir einzelne dramatische Arbeiten von Rang keineswegs übersehen wollen.«[13]

Es ist nun nicht möglich, auf diesem knappen Raum ein annähernd ausreichendes Bild dieser Bewegung und Leistung, weder der führenden Persönlichkeiten noch der wertvollsten Werke, zu geben. Es ist auch nicht notwendig. Denn wir besitzen die gründliche und umfassende Darstellung von Wilhelm Spael in der »Katholischen Leistung« (S. 65–89), und auch bei Rall wird manches Treffende und Kritische gesagt (S. 93–103). In diesen Berichten wird der hingebende Ernst, ja die Leidenschaft, mit der um die Erneuerung der Bühnenkunst gerungen wurde, wird der stürmische Anlauf zur Eroberung der großen Bühne aus echtem Miterleben und mit freudiger Anteilnahme geschildert. Was Max Mell, Leo Weismantel, Ilse v. Stach, Anton Dietzenschmidt, Franz Johannes Weinrich und Gottfried Hasenkamp in propagandistischem Eifer oder in religiöser Begeisterung, mit angeborenem Bühneninstinkt oder auch in völliger Abkehr vom heutigen Theaterbetrieb, im Streben nach rein religiöser Dichtung, in einer strengen, kunstvoll stilisierten, von der Liturgie genährten Sprachform oder in enger Anlehnung an Bühnentechnik und Sprache der alten Volksspiele oder auch in gewagter Annäherung an die Sprache des platten Alltags in den Jahren etwa von 1918 bis 1928 geschaffen haben, erfährt durch Wilhelm Spael eine gerechte Würdigung. Und nicht weniger sorgsam werden wir über die Bestrebungen unterrichtet, die ohne jeden Seitenblick auf das Theater der Berufsschauspieler dem volkstümlichen Spiel, dem Laien- und Jugendspiel dienen, der religiösen (nicht liturgischen) Feier würdigen Inhalt und edle Form zu geben suchten, Bestrebungen, die vor allem an die Namen Franz Herwig, Alois Johannes Lippl, Heinrich Bachmann, Joseph Feiten, Michel Becker und Johannes Büchner geknüpft sind. Und endlich werden auch die erfolgreichen Bemühungen zur Erneuerung der Calderonschen Sakramentsspiele, denen Bernhard Michael Steinmetz seine Kräfte gewidmet hat, nicht vergessen.

Wenn diese Bewegung nicht zu einem vollen Erfolg geführt hat, so lag das nicht nur daran, daß den schaffenden Kräften die vollendete und durchschlagende Verwirklichung ihres Ideals versagt blieb – hierin teilen sie das Los fast aller Dramatiker der gesamten expressionistischen Bewegung, die eben doch mehr einem bewußten Willen als schöpferischer Gestaltungskraft ihr Dasein verdankte, die durchweg nicht unmittelbares Leben gab, sondern in Rhetorik und Deklamation stecken blieb –, sondern auch und vielleicht noch mehr am Versagen oder am Fehlen eines Publikums, das mitgegangen wäre, eines Volkes, das

[13] »Hochland«, 26. Jahrg., Bd. 1, S. 118.

durch eine verständnisvolle Aufnahme der Werke ihren Schöpfern Gelegenheit gegeben hätte, zu lernen, mutiger und reifer zu werden. Vielleicht waren, soweit wir es heute übersehen können, die Bemühungen zur Förderung des Laienspiels am erfolgreichsten.

Obwohl die Lyrik der eigentlichste Bezirk des dichterischen Expressionismus war – der Dichter sollte nach der expressionistischen Kunstlehre ja sein eigenes Selbst ganz unmittelbar und bekennerhaft herausstellen –, so haben die katholischen Dichter der Zeit nur wenig dem neuen Stilwillen entsprechende lyrische Werke hervorgebracht, wobei freilich nicht außeracht gelassen werden darf, daß die Bühnenspiele von Sorge, Ilse v. Stach und Weinrich einen starken lyrischen Einschlag aufweisen. Immerhin kommt in der Sonettensammlung von Richard Knies (»Die feierliche Zelle«), in den schmalen Bänden von Weinrich (»Mit dir ertanze ich den nächsten Stern«, »Mittag im Tal«), Karl Gabriel Pfeill (»Vom Licht bedacht...«) und in den frühen Sammlungen von Ruth Schaumann (»Die Kathedrale«) die geistige Aufbruchstimmung der Zeit und teilweise auch die gewollte Abkehr von der überlieferten Form zum Ausdruck.

Die Erzählung ist die dem Expressionismus am wenigsten gemäße Gattung. Gleichwohl blieb die katholische Prosaepik von den Zeitströmungen nicht unberührt. Es sind zumal die frühen erzählenden Werke von Leo Weismantel und Hans Roselieb, denen beispielhafte Bedeutung zuzuschreiben ist: Weismantels Romane »Mari Madlen« und »Das unheilige Haus« und seine Legende vom Fürstbischof Hermann, Roseliebs Roman »Der Erbe« und »Die Fackelträger«. Alle diese Werke sind mehr Manifeste, prophetische Beschwörungen, wenn man will: mehr Predigten als Dichtungen im eigentlichen Sinne. Ihren Verfassern ist es mehr um unmittelbare Wirkung auf die Menschen, um Aufrüttelung, um Führung ihrer Zeit- und Volksgenossen zu tun als um künstlerisches Bilden. Ihre Hauptgestalten leben viel mehr durch die Idee, die sie vertreten, als aus einer rein künstlerischen Empfängnis. Abkehr vom Gelde, von der Macht, Achtung vor ehrwürdiger Überlieferung, Hinwendung zum Nächsten, Zügelung aller wilden Begehrlichkeit, das sind die Losungen, um derentwillen diese Werke geschaffen sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche Haltung im Roman, in dem es doch vor allem auf glaubhafte Vergegenwärtigung der Wirklichkeit ankommt, eine wenig geeignete Form fand. Vielleicht ist Weismantels kleine Legende »Fürstbischof Hermanns Fahrt in die Rhön« die gültigste epische Gestaltung einer Idee aus dem Geiste des Expressionismus. – Wie sehr die expressionistische Welle in den Nachkriegsjahren sozusagen das ganze Land überflutete, das tritt auch darin zu Tage, daß ein so stark vom Impressionismus angeregter Dichter wie Franz Herwig der neuen Kunstauffassung seinen Tribut entrichtete. Neben Weismantels Legende ist Herwigs »Sankt Sebastian vom Wedding« das Werk, in dem damals die junge Generation am stärksten angesprochen wurde.

4.

Die Herrschaft des verstiegenen (extremen) Expressionismus geht zeitlich fast genau mit der wirtschaftlichen Inflation zu Ende. Von 1924 ab hört seine Geltung in der Öffentlichkeit auf. Nicht aber waren damit wirkungslos geworden jene Tendenzen, die sich als zeitnotwendig und damit als wertvoll erwiesen hatten: die Abkehr von einem schrankenlosen Individualismus, die Hinwendung der sozialen Idee, die Anerkennung der Rechte der Gemeinschaft, die Ehrfurcht vor ihrer Tradition. Der Wille zur Zertrümmerung aller überlieferten Kunstformen aber konnte um so weniger von Dauer sein, als es der Bewegung nicht gelungen war, neue Formen zu schaffen, die als zwingender Ausdruck der neuen Gedanken anerkannt werden konnten. Aber auch auf dem Gebiete der Form war der Übergang ein fließender. Daß in der Sprache des Dichters das musikalische Element die gleiche, und wenn es sich um Dichtung in gebundener Rede handelt, eine größere Berechtigung hat als das malerische oder plastische, diese Erkenntnis, die in der Zeit des Naturalismus und Impressionismus sozusagen verloren gegangen war, bleibt in den folgenden Jahren lebendig.

Die bezeichnendsten Züge im Gesamtbilde der deutschen Dichtung etwa seit 1924 treten am deutlichsten in der Lyrik zu Tage. »Musik des Einsamen« – dieser Titel einer Gedichtsammlung von Hermann Hesse, einem ausgeprägten Impressionisten, charakterisiert die gesamte Lyrik etwa der Vorkriegszeit. Persönlichste Gefühle verfeinerter einsamer Seelen machten damals den Gehalt der Dichtung aus. Jetzt aber steht der Dichter einem bedeutenden Objekt gegenüber, und er ist, wenngleich er sein Eigenleben gestaltet, der Sprecher einer Gemeinschaft, eine Stimme im Chor. An die Stelle des Gelegenheitsgedichtes, in dem sich die Stimmung eines zufälligen Augenblicks ausspricht, tritt die zyklische Dichtung. Es sei nur erinnert an die neueren Werke von Josef Weinheber, an Johannes Linkes »Der Baum«, an die lyrischen Bücher der jungen Nationalsozialisten Gerhard Schumann, Heribert Menzel, Herbert Böhme.

Diese Entwicklung ist etwa von 1924 ab klar und im lyrischen Schaffen der namhaften katholischen Dichter abgezeichnet. So schenkt uns Gertrud von Le Fort ihre »Hymnen an die Kirche« (1924), in denen das Ringen der Dichterin »um Gottes Erscheinung in der Zeit« Gestalt gewinnt, ihre »Hymnen an Deutschland« (1932), dieses Bekenntnis zum Vaterlande in den Jahren der Not und der Drangsal. So bilden auch Heinrich Suso-Waldecks »Antlitz-Gedichte« (1927) trotz der Mannigfaltigkeit des Gehaltes eine geschlossene Einheit: jedes Gedicht ist ein Widerstrahl himmlischen Lichtes:

> Immer beschaut sich Gott in mir, dem Spiegel,
> bleibt sein ewigseliges Antlitz mein...
> Sein will scheinen, Schein will ewig Widerschein.

Wie sehr sind auch Gottfried Hafenkamps Gedichte innerlich geschlossene Werke, sind seine »Hymnen« (1924) ein einziger Lobpreis der Majestät und Güte Gottes, sind »Salzburger Elegie« und »Der Königsstuhl zu Aachen« (1933) durch-

waltet von einem großen Gedanken, der christlichen Sendung Germaniens in der Welt! – Auch Jakob Kneips lyrisches Schaffen nähert sich immer mehr der zyklischen Dichtung. Sein letzter Gedichtband, »Bauernbrot« betitelt, ist die dichterische Vergegenwärtigung und Verklärung des Dorflebens seiner Heimat. Noch geschlossener und einheitlicher wirken die Bücher des Tirolers Joseph Georg Oberkofler: »Triumph der Heimat« und »Nie stirbt ein Land«; obwohl jedes einzelne Gedicht in sich gerundet ist, so stellt jeweils das Werk sich dar als ein wohlgegliederter Bau, einer Ehrenhalle vergleichbar, in der Sein und Wirken der Heimatkräfte auf ehernen Tafeln aufgezeichnet sind. – Es ist ferner daran zu erinnern, wie auch die neuen lyrischen Dichtungen von Ruth Schaumann unter diesem Zeichen stehen, wie Ilse v. Stach ihrer »Missa poetica« eine neue Dichtung von solcher Art, »Der Rosenkranz« (1929), folgen läßt, wie uns Ernst Thrasolt seine beiden innigfrommen Zyklen »Eia! Susanni!« (Weihnachtsbüchlein) und »Heiliges Land« (Ehebüchlein) schenkte, wie etwa Friedrich Demls »Sprache der Dinge« (1932) und Paula v. Peradovičs »Südlicher Sommer« (1933) nicht nur durch eine einheitliche Grundstimmung zusammengeschlossen sind[14].

Einige Schwierigkeiten bei der Einordnung macht ein bedeutendes Werk, das bisher nur wenig in der Öffentlichkeit zur Geltung kam; es sind die »Träume aus verborgenem Leben« von Richard Knies. Dieses 1936 erschienene, in Terzinen geschriebene Werk schildert Traumgesichte, »Bilder weit enthobenen Seins«, »Schätze aus verborgenem Grund«, Visionen, zu denen die ringende Menschenseele »für ihren Tag die Deutung« sucht. Die Träume also, in drei Traumnächten vorgeführt, sind »Spiegel und Spiegels Spende«, geben einen geheimnisvollen Widerschein vom Sinn des Lebens. Es ist bemerkenswert, daß ein Dichter unserer Tage einen so kühnen Wurf gewagt, ein Werk geschaffen hat, das ganz und gar auf jedes Zugeständnis an die Laune der Tagesmode verzichtet.

Den breitesten Raum im literarischen Schaffen nimmt nach wie vor die erzählende Dichtung ein. Was die Wahl der Stoffe und den geistigen Gehalt der Werke angeht, so ist bei den katholischen Autoren ein auffallender Gleichschritt mit der allgemeinen Entwicklung festzustellen. Die Lage kann etwa so gekennzeichnet werden: verhältnismäßig selten ist der weltanschauliche Bekenntnisroman, auch der »soziale« Roman tritt zurück, zu breiter Flut schwellen die historischen Romane und Erzählungen an, und nicht weniger reich ist die Fülle der landschaftlich und stammlich gebundenen Prosa, zumal die erzählende Darstellung bäuerlichen Lebens.

In ihrem geistigen Gewicht und ihrer künstlerischen Vollendung nehmen die prosaepischen Werke der Freiin Gertrud von Le Fort einen hohen Rang ein. Mag man auch gegen ihren Bekenntnisroman »Das Schweißtuch der Veronika« einwenden, daß ein Zuviel an psychologischer Zergliederung die rein epische

---

[14] Siehe die knappe Auswahl aus der neueren Lyrik, die in der von Abele, Böhnert und Göcking herausgegebenen Anthologie »Der Kranz« (Paderborn, Schöningh) geboten wird. Vgl. ferner die von M. Rockenbach herausgegebene Sammlung »Neue kath. Dichtung« (München, Kösel-Pustet).

Wirkung trübe, so ist doch die Kraft, mit der wir in das Erlebnis einer geistigen und religiösen Entwicklung hineingebannt werden, mit der das Bild der Ewigen Stadt, ihre geschichtliche und übergeschichtliche Bedeutung vergegenwärtigt wird, so stark, ist auch der edel gehaltene und nie erlahmende Vortrag so bezwingend, daß dennoch von einem meisterlichen Werke gesprochen werden darf. Ganz untadelhaft jedoch in Gehalt wie Gestalt ist die Novelle »Die Letzte am Schafott«, eine um so höher zu schätzende Leistung, als es der Dichterin gelungen ist, einen überaus schwierigen Vorwurf, das Wirken der Gnade, glaubwürdig darzustellen. Bedeutend sind auch die beiden großen geschichtlichen Romane »Der Papst aus dem Ghetto«, in dem es um die Verwirklichung des Reiches Gottes im erdhaften Menschenleben geht, »Die Magdeburgische Hochzeit«, in dem gleichfalls die Schicksale einzelner Menschen in einem großen, überpersönlichen und überzeitlichen Zusammenhang als Symbole ewiger Ideen aufleuchten[15].

Eine Bekenntnisdichtung im besten Sinne darf auch Karl Benno v. Mechows Roman »Vorsommer« genannt werden. Es ist der Weg vom Schicksalsglauben zum Gottesglauben, den der Held Thomas in seiner geistigen und religiösen Entwicklung zurücklegt, ein Weg, der beispielhaft ist für viele ringende Menschen unserer Zeit, die sich von blinder Zerstörungsgewalt umdroht fühlen und den Sinn des Lebensganzen suchen.

An der Erneuerung des geschichtlichen Romans haben die katholischen Dichter des gegenwärtigen Deutschland einen starken Anteil. Doch wäre es falsch, bei ihnen von einer »Flucht in die Geschichte« zu reden. Es ist immer wieder ein echtes menschliches und künstlerisches Verhältnis zum Stoff bei unsern Dichtern wahrzunehmen. Wenn Johannes Muron (im bürgerlichen Leben: Gustav Keckeis) uns einen mit starker Formkraft in sehr bewußter Haltung geschriebenen zweibändigen Kolumbusroman schenkte, »Die spanische Insel« (1926), »Der Seefahrer« (1928), so ist ihm des Colombo Leben »Anteil des einzelnen am All, worin Gott die Vielheit der Wesen und Dinge in einer Berührung vereinigt«, ein Leben, das »demütig versinkt und dennoch herrlich ist wie die Welle im Meer und herrlich wie der Flimmer in der Sternennacht«. Was Dörfler an der byzantinischen Geschichte (»Die Schmach des Kreuzes«) oder an seinem »Peter Farde« anzog, das waren vor allem die in diesen Stoffen liegenden Möglichkeiten, hohes Heldentum darzustellen. Für Leo Weismantel wird in dem Roman »Bauvolk am Dom« der Kölner Dom Brennpunkt und Symbol des deutschen Volksschicksals.

Es wird aber noch eine zweite Gattung geschichtlicher Dichtung gepflegt, nämlich eine solche, bei der der Dichter nicht einen besonders geeigneten Rahmen oder Hintergrund für die Darstellung allgemein-menschlicher Konflikte sucht (C. F. Meyer oder Handel-Mazzetti), sondern bei dem es ihm von vornherein auf das eigentlich Geschichtliche ankommt, auf die wirksame Erzählung des

[15] Über Gertrud von Le Fort vgl. die tiefdringende Studie von Theodorich Kampmann (München, Kösel-Pustet).

Lebens geschichtlicher Persönlichkeiten oder auf die Durchleuchtung und Deutung geschichtlicher Probleme. Dann ist die Grundhaltung des Darstellenden nicht die eigentlich dichterische. Er benützt dichterische Mittel um nichtdichterischer Ziele willen. Es entsteht eine Zwischengattung, die man die Historie nennen mag, und die wir in besonders klarer Ausprägung in einzelnen Werken von Gertrud Bäumer (»Adelheid«, »Der Berg des Königs«) vor uns haben. Es sind Bücher, die teils aus pädagogischen Erwägungen, teils aus künstlerischen Antrieben herkommen. So etwa verfährt Paula Grogger, wenn sie aus sparsamen Urkunden oder mündlichen Überlieferungen ihre Familienchronik »Das Grimmingtor« erstehen läßt. So wird Fanny Wibmer-Pedit von der großartigen Gestalt Maria Theresias angezogen; sie versenkt sich in ihr Leben und ihre Welt und schreibt einen »Lebensroman«, betitelt »Eine Frau trägt die Krone«. Franz Herwig gab uns seine »Deutsche Heldenlegende« und seinen Ketteler-Roman (»Der große Bischof«). Weismantel verfaßte seinen Künstlerroman »Dill Riemenschneider«, L. G. Bachmann den »Thomaskantor« (Johann Sebastian Bach). Karl Linzen zeichnet in »Glühen und Sterben« das Bild des Buchhändlers Philipp Palm. Michel Becker schrieb einen Kolping-Roman (»Der Trommler Gottes«).

Wie sehr bei der heutigen Vorliebe für diesen Mischtyp erzieherische oder auch seelsorgerische Absichten mitwirkten, wird besonders daran erkennbar, daß auf diese Weise in den letzten Jahren eine ansehnliche Zahl von Heiligenleben erzählt wurde, wobei sich dann die Gelegenheit ergab, auch legendäre Stoffe miteinzubeziehen. Soweit wir sehen, hat Karl Borromäus Heinrich mit seinem schönen Buche »Der heilige Johannes von Colombini und andere religiöse Erzählungen« (1927) diesen Weg zuerst beschritten. Ihm folgten Weinrich (»Die heilige Elisabeth von Thüringen«, 1930), Weismantel (»Elisabeth«, 1931, »Maria«, 1933, »Die guten Werke des Herrn Vinzenz«, 1937), Ida Friederike Görres-Coudenhove (»Maria Ward«, 1932, »Die siebenfache Flucht der Radegundis«, 1938), Dörthe Ulmer-Stichel in ihrem Leben der Doratha Swarze, betitelt »Die Frau aus Montau«, auch Artur Maximilian Miller in »Klaus von der Flüe, der Retter des Schweizer Volkes«. Diese auffällige Hinwendung zum dichterisch erzählten Heiligenleben mag zum Teil auch auf die Anregung französischer Vorbilder zurückgehen. Werke wie Bertrands »Augustin« und »Theresia«, Baumanns »Paulus« u. a. hatten überall Beachtung und Anklang gefunden.

Die sozialen Probleme der Zeit, denen sich Hans Roselieb mit seinem »Erben« und den »Fackelträgern« und Franz Herwig mit seinem »Sebastian« zuerst genähert hatten, wurden von Herwig noch einmal aufgegriffen in seinen drei in Berlin spielenden Großstadtromanen »Die Eingeengten«, »Willi siegt« und »Hoffnung auf Licht«, diesmal ohne die Erregung der ersten Nachkriegsjahre im Geiste der »neuen Sachlichkeit«. Das Verdienstvolle dieser Arbeiten, die in formaler Hinsicht unausgeglichen und ungleichmäßig sind, besteht vor allem darin, daß der Dichter es wagte, mit vollem Ernste diese schwierigen und heiklen Stoffe und brennenden Fragen zu behandeln – nicht in brutaler, naturalistischer Schwarzmalerei, wie es bis dahin üblich war, sondern so, daß die wirtschaftliche

und die mit ihr verflochtene soziale, ethische und religiöse Problematik im Geiste der christlichen Liebe überwunden werden soll. Kein Geringerer als Carl Sonnenschein hat die sachliche Richtigkeit und den hohen Ernst der Herwigschen Darstellung für unbestreitbar erklärt, und Günther Müller spricht (zumal im Hinblick auf die Sebastian-Legende) von einem kühnen und durchstoßenden schriftstellerischen Wurf. Ein sehr wichtiger Bereich des Lebens der Gegenwart war durch Franz Herwig für die katholische Literatur gewonnen worden. Von denen, die nach Herwig dieses Feld anzubauen unternahmen, ist bisher keinem ein vollgültiges Werk gelungen. Weinrich schrieb den in Hannover spielenden Roman »Die Löwengrube«, der Friese Georg Schäfer den Arbeitslosenroman »Straßen führen auf und ab«, Friedrich Schnack einen Siedlerroman »Das neue Land«, der Schlesier Cosmus Flam gibt die Erlebnisse eines jungen Menschen in der Großstadt; »Athanasius kommt in die Großstadt« ist das Werk betitelt. Das redliche Wollen der Verfasser war größer als ihre dichterische Kraft. So blieb es bei achtungswerten Anläufen.

Zu den bezeichnendsten Zügen der deutschen Literatur gehört es, daß im letzten Jahrzehnt die deutschen Stämme ein kraftvolles Eigenleben hervorgebracht haben, und es ist ebenso bemerkenswert, daß die vorwiegend katholischen Landschaften sehr stark an dieser Entwicklung beteiligt sind. Sie hat eingesetzt, längst bevor die kulturpolitische Parole einer Kunst aus Blut und Boden ausgegeben war. Sie erklärt sich zum Teil aus dem Überdruß an dem verstiegenen, in einer abstrakten Geistigkeit atmenden, unvolkstümlichen Wesen des Expressionismus, aus einer Haltung, mit der auch die große Vorliebe der Zeit etwa für die flämischen Dichter, zumal für Felix Timmermans, zusammenhängt. Es mögen aber auch die Taten und Erfolge Federers und Dörflers anregend gewirkt haben. Jede Landschaft erhielt sozusagen ihren eigenen Sprecher.

Da tritt in der alemannischen Schweiz die starke und ursprüngliche Kraft Josef Maria Camenzinds hervor; seine ersten Werke »Das Dorf am See« und »Die Stimme des Berges« lassen in ihm einen würdigen Nachfahren der Gotthelf und Federer erkennen[16]. Die Vorarlberger, die ja stammesmäßig auch zu den Alemannen gehören, kommen in Franz Michel Willams Volkserzählungen zu Wort. Badisches Land und Volk lebt in den Büchern von Franz Schneller (»Segel vor Wind«, »Blaubuch eines Herzens«). Peter Dörfler muß hier nochmals genannt werden, und es ist mit Nachdruck anzumerken, daß Land und Volk, alte und neue Geschichte seiner Allgäu-Heimat nicht nur in seinen großen Romanen, sondern auch in manchem kleineren, bisher viel zu wenig beachteten Werk ihre anziehende Gestaltung erfahren haben. Der schwäbische Teil des großen Alemannengebietes hat in Anton Gabele einen starken Künder seiner Eigenart gefunden. In seinen Werken werden nicht nur anziehende idyllische Bilder geboten (»Talisman«, »Mittsommer«); es werden auch bedeutsame Epochen

[16] Über Camenzind, Tinhofer, Willam, Gabele, Stöger, Kirschweng, Dörfler u. a. vgl. meine weiteren Ausführungen in der Schrift »Die volksdeutsche Arbeit des Verlags Herder« (1938); als Manuskript gedruckt und unmittelbar vom Verlag zu beziehen.

der Geschichte (»Der arme Mann«) und schwerwiegende sozial-ethische Probleme der Gegenwart behandelt (»Im Schatten des Schicksals«). Der Bayernstamm zeigt eine auffallende Regsamkeit, zumal in den österreichischen Alpenländern. Der Tiroler Oberkofler legte nicht nur in seiner wuchtigen Lyrik, sondern auch in seinen Prosawerken (z. B. »Drei Herrgottsbuben«, »Das Stierhorn«) ein Bekenntnis zu seiner Heimat ab. Von den Salzburgern nennen wir an erster Stelle Georg Rendl; eine Reihe von Werken liegt vor und läßt erkennen, wie weit die Erlebnisbereiche des Dichters gehen, wie sie Tier und Mensch erfassen, religiöse und soziale Probleme mit gleichem Ernst behandeln. Auch von Karl Heinrich Waggerls »Jahr des Herrn« und andern Werken darf gesagt werden, daß sie in katholischem Erdreich gewachsen sind. Eine echte Erzählernatur ist der Kärntner Friedrich Josef Perkonig; von den vielen Gaben seiner Fabulierfreude nennen wir nur einige der letzten: »Der Honigraub«, »Der Schinderhannes zieht übers Gebirg« und die wertvolle Neugestaltung der Alpenmärchen und -sagen: »Das verzauberte Gebirge«. Nicht nur in ihrem »Grimmingtor«, sondern auch in kleineren Werken Paula Groggers lebt die grüne Steiermark, wir nennen besonders die Erzählung »Der Lobenstock«. Aus Oberösterreich hat sich der junge August Karl Stöger mit seinem schönen Anfangswerk »Die Magd und andere Geschichten aus kleiner Welt« sehr gut eingeführt. Aus Niederösterreich stammt Karl Tinhofer; aber seine Bücher, von denen besonders die beiden letzten »Siebensorg« und »Armleutesegen« wertvoll sind, spielen im weiteren Bereich der Alpenländer. Amalie v. Godin führt uns nach Altbayern und gestaltet z. B. in ihrem »Brennerwirt von Berchtesgaden« die Landschaft und das Leben der bäuerlichen Menschen. In der Richtung nach Norden treffen wir nun auf die beiden gemütvollen, mit echtem Humor begabten Rheinhessen Nikolaus Schwarzkopf und Richard Knies, deren mit echter Poesie durchsättigte Erzählungskunst von der großen Masse der Leser viel zu wenig geschätzt wird. Die heitere Anmut der Mainlandschaft spiegelt sich sowohl im Inhalt wie auch in der Sprache der Romane von Friedrich Schnack wider (vgl. besonders den Zyklus »Die brennende Liebe«). Als Sprecher der lothringischen Grenzlandschaft ist Johannes Kirschweng hervorgetreten und auch weithin im Reich gehört worden. Er hat die zweifache politische und kulturelle Sendung seiner Heimat - sie ist Graben und Brücke zugleich - in Romanen und Erzählungen aufleuchten lassen. Das Hunsrückgebiet fand seinen Klassiker in Jakob Kneip; wenn er auch sein Bestes in seiner Lyrik gibt, so weiß er doch auch in seinen Erzählungen die Waldberge und tiefen Täler der Hunsrück- und Mosellandschaft, den Ernst und den Frohsinn ihrer Bewohner und auch das kulturelle Erbe des Landes zu lebendiger Anschauung zu bringen. Die Eifel kommt in den stark feuilletonistischen Arbeiten Ludwig Mathars zur Geltung, Westfalen in den zahlreichen Erzählungen Heinrich Luhmanns, der wie einst der Schlesier Paul Keller mühelos den sog. Volkston anzuschlagen weiß. Von leidenschaftlichem Temperament und starkem Pathos sind Leo Weismantels Heimaterzählungen erfüllt. Ihm selbst liegt wohl die Trilogie des Rhöndorfes Sparbrot (»Das alte Dorf«, »Das Sterben

in den Gassen«, »Die Geschichte des Hauses Herkommer«) am meisten am Herzen; aber auch seine kleinen Erzählungen »Der närrische Freier« (zumal in der ersten Fassung) und »Der Richter von Orb« sind wohl zu beachten. Am Ende dieser Wanderung kommen wir ins Schlesierland, in die Grafschaft Glatz, deren Landschaft und religiös-kulturelle Vergangenheit durch Cosmus Flam in dem Werk »Die Wallfahrten des großen Pilgers Daniel Paschasius vom Osterberg« eine fast mythisch wirkende Gestaltung fand.

5.

Der kurze Rundblick, der hier über das katholische deutsche Schrifttum des letzten Menschenalters hinstreifte, mußte manche Einzelheit unbeachtet lassen, mußte auf Wertung verzichten, konnte im wesentlichen nur zu einer Bestandsaufnahme führen, zu dem Versuch, die schaffenden Kräfte und ihre Leistungen aufzuzeigen und sie nach ihrer zeitlichen Folge und ihren innern Beziehungen zu gruppieren. Das Bild mußte bei der Enge des zur Verfügung stehenden Raumes notwendig unvollkommen und lückenhaft bleiben. Es wäre aber gar zu unvollständig, würden wir nicht jenes Werkes gedenken, das zwar keine Neuschöpfung bietet, aber in der Erhaltung überaus wertvollen Volksgutes in engem Zusammenhang steht mit bedeutsamen geistigen Strömungen unserer Zeit; wir meinen jenes kostbare dreibändige Werk »Verklingende Weisen«, in dem der Hambacher Pfarrer Dr. Louis Pinck die Volkslieder seiner lothringischen Heimat sozusagen im letzten Augenblick vor dem völligen Verklingen bewahrt hat, und das in seiner Leistung und seiner Bedeutung für unsere Zeit einzig dasteht und den Vergleich mit den »Kinder- und Hausmärchen« oder »Des Knaben Wunderhorn« rechtfertigt.

Und noch eine zweite Feststellung soll nicht unterbleiben. Wenngleich hier durchaus nicht einer eitlen Selbstzufriedenheit das Wort geredet werden soll, so darf doch das Urteil gewagt werden, daß das katholische Literaturschaffen im letzten Menschenalter sich als fruchtbar erwiesen hat. Das Wort Paul Kluckhohns ist gewiß nicht parteiisch gefärbt, und es beruht zweifellos auf Ein- und Überblick: »Es gibt heute eine katholische Dichtung von großer künstlerischer Bedeutung, wie sie im 18. oder 19. Jahrhundert nur vereinzelt in die Erscheinung trat.«[17] Aber auch das Urteil Josef Nadlers hat sein Gewicht: »Die katholische Literatur der letzten Jahrzehnte hat das religiöse Erlebnis mit einer Tiefe und Leidenschaft gepackt wie niemals zuvor in den letzten hundert Jahren.... So hat denn die Literatur der deutschen Katholiken heute Höhe und gemeindeutsche Bedeutung, sie hat in manchen ihrer Erscheinungen wahre Größe, dank der strengen Arbeit, die vor einem Menschenalter einsetzte.«[18]

Bei diesem letzten Satz denkt Nadler gewiß nicht nur an die rein schöpferische Arbeit, sondern vielleicht sogar in erster Linie an die Arbeit der Literaturpflege und Literaturkritik, die in diesem Zeitabschnitt geleistet wurde, und die ebenfalls fruchtbar war, weil sie im rechten Geiste geleistet wurde. Eine Literatur-

[17] A. a. O.
[18] Vgl. Nadler, »Kirche, Staat, Literatur«, in »Hochland«, 26. Jahrg., Bd. 1, S. 113 ff.

förderung in apologetischer Absicht nämlich wäre von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt gewesen. Ein nur taktisches, zweckhaft bestimmtes Verhältnis zur Dichtung geht an ihrem Sinne vorüber und kann kein Leben entzünden. Der katholische Dichter lebt und schafft nicht abgesondert vom Leben des Volkes, er kann für sich keinen abgetrennten Bezirk des nationalen Lebens beanspruchen. So muß denn auch das Werk des katholischen Dichters immer in seinem Zusammenhang mit dem geistigen Schaffen des ganzen Volkes gesehen und gewertet werden. Wer an der Vermittlung zwischen Dichtung und Volk arbeiten will – und es gibt ein solches Mittleramt –, der muß sich daher gleichermaßen seiner Verbundenheit mit dem geistigen Leben des ganzen Volkes und seiner Dienstpflicht gegenüber der gesamten nationalen Literatur bewußt sein. Sonst fehlt ihm die Legitimation für sein Amt, sonst wird sein vermittelndes Wort nicht als glaubwürdig angesehen.

Von hier aus betrachtet, gewinnt das Werk derer seine besondere Bedeutung, die um die Jahrhundertwende damit begannen, die Literaturpflege an solchen Gesichtspunkten zu orientieren. Indem sie im Volke das Verlangen nach einer hochstehenden Literatur entzündeten, indem sie bei der literarischen Kritik strenge Maßstäbe anlegten, weckten sie die notwendige Resonanz für das Schaffen der Dichter, schärften sie auf beiden Seiten das Gewissen, schufen sie eine Atmosphäre, in der fruchtbringendes Leben und Schaffen gedeihen konnte. Neben Josef Nadler mag Peter Dörfler, der Priesterdichter, wie wenige zu einem Urteil berufen sein: »Wir hatten einen fruchtbaren Literaturkampf, der wirklich zugleich reinigendes Gewitter war und positive Leistungen hervorbrachte. Es war der Kampf der Veremundusbroschüren Karl Muths[19]. Fruchtbar war er, weil er wesenhafte Kritik und eine große Zielsetzung bot.« Wenn etwas für die Zukunft zu wünschen und zu fordern ist, kann es nichts anderes sein als die stärkere Teilnahme derer, die nach ihrer Herkunft und ihrer Einstellung dazu verpflichtet sind, das Werk der Schaffenden und ihrer Förderer mitzutragen. Aber diese Verpflichtung wird weithin nicht begriffen. Dörfler soll noch einmal das Wort haben: »... Und dieses kulturelle Bedürfnis, dieser Hunger nach Kunst und Literatur ist bei uns nur immer in einer allzu dünnen Schicht geblieben. In dieser Feststellung liegt, wie ich glaube, der ganze Ernst und die wahre Trauer des Problems Katholische Literaturpflege.« Die Konsuln mögen zusehen!

Christliche Haltung

Von Max Pribilla S. J.

Für die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Christgläubigen, ist es von größter Bedeutung, daß sie auf ihrem Gange durch die Jahrhunderte jeweils die Form ihres Seins und Wirkens findet, die einerseits ihrem unveränderlichen Wesen, anderseits den Bedürfnissen und Anforderungen der veränderlichen Zeit

[19] Vgl. die von Franz Josef Schöningh herausgegebene Schrift »Begegnungen mit Karl Muth« (München u. Kempen 1937).

entspricht. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist dann besonders schwierig, wenn sowohl das Lebensgefühl der Menschen als auch die äußern Verhältnisse durch gewaltige Erschütterungen in einen jähen Umschwung geraten sind und nach neuen Gestaltungen verlangen, ohne über das Wie und Wohin klaren Aufschluß geben zu können.

Solche Zeiten, in denen die bisher herrschenden Formen ihre Gültigkeit verlieren und neuen weichen müssen, erscheinen in einem merkwürdigen Zwielicht und geben dadurch zu den widersprechendsten Deutungen Anlaß. Die Gegner der Kirche, denen die Schwächen und Verlegenheiten der Christen nicht unbekannt bleiben, schöpfen frischen Mut und glauben, wieder einmal das Ende des Christentums voraussagen zu dürfen. Viele Christen aber, die aus ihrer gewohnten Sicherheit und Geborgenheit aufgescheucht sind, scheinen durch ihr verzagtes Verhalten ihnen recht zu geben. Sie sind allzu sehr geneigt, in jedem Wandel ein Zeichen des Verfalls und des Niedergangs zu sehen. Ja es ist ihnen bisweilen zu Mute, als öffnete sich vor ihren Augen ein Abgrund, um sie zu verschlingen. Die Luft hallt wider von Klagen, dunklen Ahnungen und düsteren Prophezeiungen. Aller Blicke sind unverwandt auf das verschlossene Tor der Zukunft gerichtet, und schmerzlicher als sonst empfinden die Menschen die Unmöglichkeit, die nächstkommende Entwicklung vorauszusehen (Weish. 9, 14); denn – wie die »Nachfolge Christi« (I 14) sagt – niemand wird gerne über den Umkreis seines eigenen Erkennens und Berechnens hinausgeführt.

Nun ist es freilich eine ausgemachte Sache, daß ein gewisser Krisenzustand zum Wesen des Christentums in dieser Weltzeit überhaupt gehört. Der Apostel Paulus hat ihn ganz im Geiste seines göttlichen Meisters mit beredtem Munde geschildert[1], und wenn die dunklen Farben seines Berichtes auch seinen eigenen herben Erfahrungen und den harten Lebensbedingungen der jungen Kirche entnommen sind, so spiegeln seine Worte doch die immerwährende Lage und Aufgabe aller Christen zu allen Zeiten wider. Ihr Beruf ist und bleibt um Christi willen ein Schreiten in die Ungewißheit und eine Bereitschaft zum Opfer[2]. Indessen ist es ebenso wahr, daß der innere und äußere Krisenzustand des Christentums Grade zuläßt, und daß sowohl im Leben des einzelnen Christen als in dem der Gesamtkirche Zeiten eines ausgesprochenen Kampfes und Zeiten einer verhältnismäßigen Ruhe einander ablösen.

Heute haben wir nun das deutliche Gefühl – und es dürfte keine Selbsttäuschung sein –, daß die Krise des Christentums ungewöhnlich tief geht, nicht nur die Oberfläche, sondern die Grundwellen trifft. Zeuge für diese Lage und die ihr entsprechende Stimmung ist das besorgte Suchen nach neuen Wegen, um das christliche Glaubensgut wirksamer zu verkünden und in seinem echten, unverfälschten Gehalt an die Seelen der heutigen Menschen heranzubringen. Zeuge ist die rege Nachfrage nach gediegenen religiösen Schriften sowie die Sehnsucht und das Gebet, Gott möge auch in unsern Tagen seiner Kirche

[1] 1 Kor. 4, 11–13; 2 Kor. 4, 8–11; 6, 8–10.
[2] Gal. 5, 24; 2 Tim. 3, 12.

charismatisch begabte Persönlichkeiten, d. h. große Heilige senden, die durch ihr Beispiel und Wort die Gläubigen bestärken, die Lehren des Evangeliums in hellem Glanze erstrahlen lassen und der peinlichen Entschuldigung für Fehler, Versäumnisse und Unzulänglichkeiten vor den Menschen nicht bedürfen.

In eine Zeit gärender Unruhe ist also der Christ von heute hineingestellt, gleichgültig, ob er ihre näheren Umstände begrüßt oder bedauert. Wenn er die Augen offen hält, kann er sich der Einsicht nicht entziehen, daß nun die Stunde der Bewährung für ihn geschlagen hat. Jedenfalls hat es keinen Zweck, Versunkenem nachzutrauern und in einem müden Fatalismus die Hände müßig in den Schoß zu legen. Es ist die Bedeutung und der Segen jeder ernsten Prüfung, den falschen Schein zu zerstören, die schlummernden Kräfte zu wecken und mit allem Ernste im Lichte der Wirklichkeit die Frage aufzuwerfen, was wir im Rahmen der gegebenen Verhältnisse tun können und sollen. Die ehrliche Selbstbesinnung auf das, was wir als Christen unserem Heiland und seiner Kirche schuldig sind, befähigt uns allein, im Wirbel der sich überstürzenden Geschehnisse den ruhigen Blick, die innere Festigkeit und die äußere Würde zu wahren.

Dort, wo das Tridentinische Konzil die Lehre von der Rechtfertigung darlegt, nennt es den Glauben den Anfang des menschlichen Heiles. Dem Glauben gebührt daher die erste Stelle, wenn wir die christliche Haltung umschreiben wollen. Wenn der Gerechte aus dem Glauben lebt[3], so ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der Bekenner des christlichen Glaubens die Lage der Kirche und die Zeichen der Zeit ganz anders beurteilt als der Nichtchrist, der jenen Glauben nicht teilt oder ihn gar bewußt ablehnt. Der Gegner der Kirche hegt immerfort die Hoffnung, daß es ihm und seinen Gesinnungsgenossen eines Tages doch gelingen werde, das Ende des Christentums herbeizuführen, und in jedem Riß, den er im Gemäuer der Kirche entdeckt, sieht er einen Vorboten ihres baldigen Zusammensturzes. Zwar weiß er aus der Geschichte, daß so mancher vielversprechende Ansturm gegen die Kirche fehlgeschlagen ist, aber da er an ihre innere Lebenskraft nicht glaubt, schreibt er den Mißerfolg einer falschen Strategie oder Taktik zu. Daher vermeint er sicher zu seinem Ziele zu gelangen, wenn er sich die Lehren der Vergangenheit zunutze macht, die Methoden des Angriffs verfeinert und dessen Wucht verstärkt. Der Christ dagegen vertraut auf die Verheißungen Christi, der die Sorge um den Bestand der Kirche auf sich selbst genommen und ihr sein Wort gegeben hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Zwei Jahrtausende einer überaus wechselvollen Geschichte bieten auch dem Ängstlichsten die Gewähr, daß Christus sein Wort wahr machen kann und will, und beleuchten das wunderbare Schauspiel, daß die Verlegenheiten der Kirche die Gelegenheiten Gottes sind.

Es ist aber immer wohl zu beachten, daß die Zuversicht des Christen in den sieghaften Bestand der Kirche eine Sache des Glaubens, nicht des Wissens ist. Da nun der Glaube sich auf Dinge bezieht, die sich dem Augenschein und den

[3] Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38.

Berechnungen der Vernunft entziehen (Hebr. 11, 1), so vermag der Christ nicht im einzelnen anzugeben, auf welche Weise Gott seine Kirche aus einer bestimmten Schwierigkeit oder Notlage erretten wird. Er gibt sich deshalb auch nicht den Anschein, als ob er über ein geheimes Wissen verfügte und Einblick in die Ratschlüsse Gottes hätte (Röm. 11, 34). Mit nüchternem Blick für die Wirklichkeit ausgestattet, ebenso weit entfernt von Optimismus wie Pessimismus, vermeidet er überhebliche Selbstvermessenheit und falsches Prophetentum, sondern vertraut schlicht und demütig auf die Hilfe Gottes und legt Wert darauf, über den Grund seiner Zuversicht keinen Zweifel aufkommen zu lassen (Ps. 117, 6–9; 145, 2–4). Er wird daher auch nicht verwirrt und ergeht sich nicht in wehleidigen Klagen, wenn in Zeiten der Prüfung die Reihen um das Kreuz sich lichten und menschliche Armseligkeit ihre Triumphe feiert. Ist er doch innerlich sicher, daß Gott – wenn es sein muß – die Kirche auch trotz der Christen retten und sie dadurch als sein Werk ausweisen wird[4].

Wiewohl die göttliche, über der Kirche waltende Vorsehung die menschliche Mitwirkung und die Anwendung auch der natürlichen Hilfsmittel fordert, so hütet sich der echte Christ doch, den Sieg des Evangeliums von den Kunstgriffen und Leistungen irdischer Klugheit und geschickter Taktik zu erwarten. Ja er glaubt aus den Worten Christi eine unverkennbare Warnung vor allzu großer Besorgtheit und Geschäftigkeit heraushören zu müssen. Gewiß hat Christus nicht die Umsicht und Weisheit tadeln wollen, aber er verwehrt es seinen Jüngern, sich viel Sorge zu machen, was sie in ernsten Konfliktsfällen ihren Anklägern und Verfolgern antworten sollen. Ausdrücklich verbietet er ihnen das »praecogitare«, das »solliciti esse« und das »praemeditari«[5] und verweist sie demgegenüber auf den Beistand des Heiligen Geistes. Überdies verleiht der tiefverwurzelte christliche Glaube eine Art von gesundem Instinkt, ein sicheres Ahnungs- und Treffvermögen für die richtige Haltung und Antwort; wo dieser Instinkt fehlt oder nicht kräftig genug entwickelt ist, pflegt auch vieles Nachdenken und Überlegen nicht weiterzuhelfen.

Die innere Zuversicht, die dem Glauben entspringt, wird kaum richtig mit dem Namen Mut bezeichnet, jedenfalls nicht in dem gebräuchlichen Sinne. Sie kennt zwar nicht die Psychose der Angst, die immer eines Christen unwürdig ist, aber sie sucht auch nicht geflissentlich ohne triftigen Grund die Gefahrenzonen auf und spielt auch nicht mit dem prahlerischen, verstiegenen Wort vom «gefährlich leben«, das doch vor dem Ernst der rauhen Wirklichkeit alsbald zur Phrase verblaßt; sie ist vielmehr ihrer innersten Natur nach eine beherrschte Gefaßtheit, die selbst stärksten Belastungsproben gelassen entgegengeht (Apg. 20,

[4] Papst Paul IV. sagte am 13. März 1556 zum venezianischen Gesandten: »Es ist ein Wunder, wie dieser Heilige Stuhl sich behauptet hat, obwohl Unsere Vorgänger alles getan haben, ihn zu verderben. Doch ist er auf einem solchen Felsen gegründet, daß nichts zu fürchten ist« (Pastor, Geschichte der Päpste VI [1913] 457). Von der Kirche gilt somit das Wort des hl. Ambrosius: »Quanta est veritas, quam nec adversarius minister infirmat!« (In Luc. l. 5, n. 45; ML 15, 1648).

[5] Matth. 10, 19; Mark. 13, 11; Luk. 12, 11; 21, 14.

22–24). Freilich weiß sie um das Hochgefühl, das die christliche Seele ergreift und erhebt, wenn alle irdischen Sicherungen und Trostgründe zusammenbrechen und Gott von ihr schwere, ja schwerste Opfer verlangt[6]; denn wie Pius X. am 6. Januar 1907 an die französischen Bischöfe schrieb, ist es »hienieden die höchste Freude, die unversehrbare Freude der menschlichen Seele, die Pflicht übernatürlich zu erfüllen, koste es, was es wolle, und eben dadurch Gott Ehre, Dienst und Liebe zu erweisen trotz allem«[7]. Aber auch dieser Jubel der christlichen Seele ist getaucht in eine tiefe Demut und in die Gesinnung des Dankes, der die Kraft zum Wagen und Tragen der Gnade Gottes zuschreibt.

Wie christliche Haltung an Gott als dem Urheber und Vollender unseres Glaubens ausgerichtet ist, so fühlt sie sich zugleich der Gemeinschaft aller Christgläubigen verbunden und verpflichtet. Schon der Weise des Alten Bundes hat das Wehe über den Vereinzelten gesprochen (Pred. 4, 10), und die Erfahrung des Lebens bestätigt es immer aufs neue, daß der Mensch – und der Christ ist von diesem Gesetze nicht ausgenommen – des Einstroms von Segen bedarf, der ihm durch die Gemeinschaft zuteil wird und den Kerker seiner Einsamkeit und Verlassenheit sprengt. Das Christentum hat überdies die Verbundenheit mit den Brüdern zur unumgänglichen Bedingung gemacht, ohne deren Erfüllung wir nicht lebendige Rebzweige am Weinstock Christi sein können (Joh. 13, 34 35; 1 Joh. 4, 20 21). Auch die geistreichste Theologie, auch die erhabenste Mystik würde ihrer Gradheit und ihres Wertes beraubt werden, wenn sie den innern Zusammenhang mit der christlichen Gemeinschaft verlöre und zu einer unfruchtbaren Selbstgenügsamkeit entartete. Das ist kein rechter Christ, der nicht mit seiner Kirche lebt und ihre Freuden wie Leiden zu seinen eigenen macht (1 Kor. 12, 26). Von dieser Regel gibt es keine Ausnahme, und sie gilt für alle ohne Unterschied des Alters, des Standes und der Bildung. Das überlegene, immer etwas pharisäische Abstandnehmen vom schlichten, gläubigen Volke ist alles andere als christlich oder katholisch. Echt katholische Haltung ist es dagegen, beim »großen Haufen« des gläubigen Volkes zu bleiben, nicht um den Irr- und Aberglauben, der sich auch in der katholischen Volksfrömmigkeit findet, zu teilen, sondern allmählich durch aufhellendes Wort und Beispiel zu überwinden oder doch zu vermindern. Und wenn es Katholiken geben sollte, die es wie eine arge Beleidigung empfinden, mit dem »Vulgärkatholizismus« auch nur entfernt in Beziehung oder Berührung gebracht zu werden, so wäre in aller Schärfe immer wieder darauf hinzuweisen, daß die katholische Kirche kein religiös verbrämtes »odi profanum vulgus« kennt, sondern wesenhaft Gemeinschaft bedeutet, und zwar Gemeinschaft nicht nur mit und in einem verklärten Christus, nicht nur Gemeinschaft mit dem Haupt voll Blut und Wunden, sondern auch mit seinen Gliedern in und trotz all ihrer menschlichen Gebrech-

[6] S. Cyprianus: »Contra tot impetus vastitatis et mortis inconcussi animi virtutibus congredi, quanta pectoris magnitudo est! Quanta sublimitas inter ruinas generis humani stare erectum nec cum eis, quibus spes in Deum nulla est, iacere prostratum. Gratulari magis oportet et temporis munus amplecti« (De Mortalitate c. 14; ML 4, 592).

[7] Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 11.

lichkeit. Ein Auguſtinus, der ſelbſt den ſublimſten Denkern unſerer Tage noch etwas zu ſagen hat, hielt es nicht unter ſeiner Würde, Predigten und Belehrungen in einer abſichtlich geſenkten Sprache an arme Handwerker und Fiſcher zu richten, die weder dem Fluge ſeines Geiſtes folgen noch die reine Spiritualität ſeiner Gottesliebe erreichen konnten. Im übrigen iſt der religiöſe Wertunterſchied zwiſchen gebildeten und nichtgebildeten Katholiken meiſt weit geringer, als es auf den erſten Blick ſcheinen könnte. Freilich haben die Gebildeten nicht die Fehler der breiten Maſſe; ſie haben dafür andere, die auf der Waage Gottes nicht weniger ins Gewicht fallen.

Beten, als helfe kein Arbeiten, aber auch arbeiten, als helfe kein Beten, das iſt, wie man oft geſagt hat, die rechte chriſtliche Haltung. Erſt wenn wir alles getan haben, was wir tun mußten, können wir nach dem Evangelium mit Recht ſagen, daß wir unnütze Knechte ſeien (Luk. 17, 10). Daher mahnt der Völkerapoſtel, daß wir unabläſſig am Werke des Herrn ſchaffen ſollen, wohl wiſſend, daß unſere Mühe nicht vergeblich iſt (1 Kor. 15, 58), und Ambroſius[8] weiſt darauf hin, daß die göttlichen Segnungen nicht den Schlafenden, ſondern den Wachenden zuteil werden. Weſſen die Kirche zu allen Zeiten bedarf, das ſind weder zartbeſaitete Äſtheten, die ſich vor jedem rauhen Windſtoß des Lebens in einen ſtillen Winkel zurückziehen, um ihren Träumereien und Liebhabereien nachzugehen, noch überhebliche Kritiker, die – ſelbſt untätig – bei den Handelnden Fehler über Fehler feſtſtellen und die Zukunft grau in grau malen, ſondern wackere, fleißige Arbeiter, die nach dem Maß ihrer Kräfte im Weinberg des Herrn ſich abmühen und ohne Klagen Hitze und Laſt des Tages tragen. Wer aber könnte verkennen, daß ſich heute ein weites Wirkungsfeld vor den Chriſten auftut? Worauf es jetzt ankommt, iſt dies, daß alle Anſtrengungen auf das rechte Ziel und die rechten Mittel eingeſetzt werden.

Ohne Zweifel hat der Anblick des Unfertigen oder Unzulänglichen und das Bewußtſein des Gegenſatzes zwiſchen dem Vergangenen und dem Werdenden in den religiöſen Kriſenerſcheinungen der Gegenwart für den nachdenklichen Chriſten zunächſt etwas Quälendes. Unwillkürlich ſucht er nach einer innern Verbindung der chriſtlichen Ideale mit den Notwendigkeiten und Geſtaltungen der neuen Zeit, um dadurch die Lebenskraft des Evangeliums wieder zu erweiſen und beſtätigt zu ſehen. Aber ſo mancher Weg, der eingeſchlagen wird, ſtellt ſich als Irrweg heraus oder iſt aus irgend welchen Gründen nicht gangbar. So kann die Verſuchung zur Reſignation ſich leicht auch dem Tapfern nahen. Doch der Chriſt darf niemals ein Fataliſt ſein, der den Ablauf der Geſchehniſſe wie ein unabänderliches Schickſal über ſich ergehen läßt. Treffend bemerkt Auguſtinus[9]: »Schlimme Zeiten, ſchwere Zeiten, ſo ſagen die Leute. Laßt uns recht leben, und gut ſind die Zeiten. Denn wir ſind die Zeiten; wie wir ſind, ſo ſind die Zeiten.« Mit dieſen Worten gibt der große Heilige auch den heutigen Chriſten die Loſung, mutig anzupacken und in die Speichen zu greifen.

---

[8] In Luc. 4, 27; ML 15, 1626.
[9] Serm. 80, 8; ML 38, 498.

Die Zeit formt die Menschen, aber sie verlangt auch nach Menschen, die ihr selbst die angemessene Form geben. Deshalb muß die Haltung des Christen, müssen die Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung und der Seelsorge den gegenwärtigen Verhältnissen angepaßt sein und dürfen nicht eine Lage der Dinge voraussetzen, die inzwischen entschwunden ist. Der Katholizismus hat für jetzt und für die Zukunft das zu meiden, was man die Versuchung des Mittelalters nennen könnte; er darf nicht mit einem Zustand rechnen, wo die katholische Religion in unangefochtenem Besitz ist und sich keiner Angriffe zu erwehren braucht. Vielmehr muß er stets die Tatsache vor Augen haben, daß heute die Umwelt nicht mehr in christlichem Geiste miterzieht, sondern die Geister und Herzen mit Fragen, Bedenken und Stimmungen erfüllt, die gegen das Christentum und seine überkommene Form einnehmen, und daß es unmöglich ist, die Geistesbewegungen der Zeit durch rein äußerliche Schutzmittel abzuriegeln. Damit steht die Kirche im Unterschied vom Mittelalter vor einer neuen Aufgabe, die zwar in sich schwieriger, aber auch ehrenvoller ist. Es ist die Aufgabe, das Christentum wieder mehr aus einer Angelegenheit der sozialen Gewöhnung zu einer Sache der persönlichen Entscheidung werden zu lassen. Das bedingt folgerichtig eine ganz andere Erziehung und Behandlung der Gläubigen von Jugend auf.

Die kirchliche Krisis der Gegenwart besteht doch wohl darin, daß den Anforderungen der heutigen Zeit nicht ein Behütungs- und Bewahrungskatholizismus, sondern nur ein Bewährungskatholizismus genügt. Wiewohl immer zu beachten bleibt, daß der Mensch ein soziales Wesen ist und daher auch der sozialen Hilfe bedarf, so muß dennoch das Ziel der christlichen Erziehung in der Heranbildung selbständiger, mündiger Charaktere bestehen, die von ihrem Glauben innerlich überzeugt sind und auch inmitten einer andersgearteten Umgebung ohne äußere Stützen und Vorteile standhalten, also diasporafähig sind. Nur solche Christen sind Zeiten gewachsen, in denen oft schon die bloße Pflichterfüllung ein wahres Heldentum erheischt und unerbittlich strenge Forderungen gestellt werden, ohne die Entschuldigung durch erlittenen Druck zuzulassen. Damit aber die Christen krisenfest werden, darf man ihnen nicht jede Krise ersparen wollen, sondern muß sie auf Widerspruch und Opfer bewußt vorbereiten.

Die Folgerungen, die sich aus diesem Sachverhalt für die Arbeit der Kirche ergeben, liegen sehr nahe. Die Frage ist berechtigt, ob wir Katholiken nicht allzu sehr unsere geistige Nahrung aus abgeleiteten und verdünnten Quellen geschöpft oder uns in Randbezirke der Religion verloren haben, und ob wir es nicht als einen wahren Segen dieser Tage betrachten sollen, daß wir nun wieder auf den tiefsten Gehalt und die letzten Grundlagen unseres Glaubens hingelenkt werden. Es kommt in dem großen Geisteskampfe der Gegenwart wirklich nicht darauf an, ob jemand die benediktinische, franziskanische, dominikanische oder ignatianische Ausprägung der christlichen Frömmigkeit bevorzugt; wohl aber ist es von entscheidender Bedeutung, daß dem Christentum

überhaupt echte, aufrichtige und erleuchtete Bekenner und Verteidiger erstehen. Es geht heute um das Fundament, nicht um die Fassade. Vielleicht gibt es auch jetzt noch Theologen, die ohne Blick für die Fragen des flutenden Lebens das Heil der Welt gesichert glauben, wenn nur bestimmte Schulmeinungen festgehalten und ergiebig behandelt werden. Sie gleichen jenen Theologen des 16. Jahrhunderts, die in endlosen und aussichtslosen Erörterungen über die Wirksamkeit der Gnade leidenschaftlich sich stritten, während im Norden Europas Millionen der katholischen Kirche verloren gingen!

Der Verkündigung des Evangeliums und der Art seiner Verkündigung kommt naturgemäß eine außerordentlich erhöhte Bedeutung zu. Das Evangelium muß in jede neue Zeit neu gepredigt und gegen Mißverständnisse oder Entstellungen gesichert werden. Es muß den Seelen wieder der Zugang zu den alten christlichen Wahrheiten eröffnet werden, die in ihrem innern Zusammenhang und in ihrer Verbundenheit mit den natürlichen Werten aufzuzeigen sind. Jede christliche Verkündigung sollte eine Antwort sein auf laute oder stille Fragen, sollte nicht nur Ideale schildern, sondern den Mühseligen und Beladenen auch gangbare Wege zur Höhe zeigen. Wiewohl der Prediger wissen und sich unterrichten muß, aus welchen Quellen die antichristliche Propaganda gespeist wird, wäre es doch verfehlt, sich in beständige, gar gereizte Streitreden einzulassen und zu verlieren. Die christliche Lehre ist vielmehr in ihrem positiven Gehalt, ohne feige Abstriche oder Verschweigungen, aber auch ohne polemische Überspitzungen darzulegen. Zwar umschließt jede Bejahung notwendig eine Verneinung, aber sie erschöpft sich nicht in der Verneinung. Christlicher Haltung, die aus dem Glauben lebt und in ihm ihren innern Frieden hat, ist daher das Gefühl des Ressentiments fern. Sie lehnt eine unfruchtbare Gegensätzlichkeit ab und ist bemüht, alles Wahre und Gute anzuerkennen, wo immer es sich finden mag; denn die Wahrheit ist auch dann anzunehmen, wenn das Gefäß, in dem sie gereicht wird, uns nicht zusagt.

Daraus ergibt sich von selbst eine weise Zurückhaltung im Urteil über geistige und religiöse Strömungen. Es kann sehr wohl sein, daß manches, was wir als richtig und wertvoll betrachten und zu verteidigen suchen, innerlich unhaltbar geworden ist und den Untergang verdient, und daß anderseits Kräfte, die zunächst zerstörerisch scheinen oder sind, sich als Bahnbrecher einer besseren Zukunft erweisen; denn die Entwicklung der Menschheit verläuft nicht gradlinig, und Gottes Vorsehung bedient sich zum Heile der Kirche der verschiedensten Arten von Menschen[10]. Es empfiehlt sich deshalb nicht, schwierige und wichtige Fragen, die heute die Geister beschäftigen und entzweien, durch gelegentliche Bemerkungen oder gar Schlagworte abtun zu wollen. Jeder unsachliche Versuch der Widerlegung verletzt das feinere Gefühl, das an den Verkündiger des Evangeliums einen strengen Maßstab legt und von ihm ein größeres Maß an Selbstbeherrschung erwartet als von den Feinden des Christentums. Was der

[10] Augustinus, De vera religione c. 6; ML 34, 127.

Kirche zur Ehre gereicht und auf die Geister überzeugend wirkt, das sind auch nicht Darlegungen oder Schriften mit einem notdürftigen, schnell ad hoc zusammengerafften Wissen, sondern solche, die eine wirkliche Vertrautheit mit den behandelten Fragen und den ihnen zu Grunde liegenden Ideen bekunden. Wer aber einer Frage nicht gewachsen ist, soll nicht durch törichte oder unzulängliche Antworten die Sache schädigen, der er dienen will; es bleibt ihm dann der sichere Ausweg, zu schweigen (Spr. 30, 32; Sir. 5, 14).

Der Fragen und Aufgaben sind indes heute so viele, daß ihre Bewältigung nur einer wohlüberlegten Zusammenarbeit gelingen kann. Dazu wird in mancher Hinsicht eine Umstellung der Theologie und der Theologen notwendig sein. Ganz im Gegensatz zu den großen Vorbildern der Vergangenheit hat sich in den letzten Zeiten, was drängende und brennende Fragen anlangt, eine allzu enge und ängstliche Auffassung oder Praxis herausgebildet, die der Theologie nur die bescheidene Aufgabe zuweist, das nachzusprechen, was die kirchliche Autorität vorgesprochen hat. Die unvermeidliche Folge ist, daß beim Auftauchen schwieriger Fragen oder Verwicklungen nahezu ein völliger Stillstand im Denken und Handeln eintritt und alle gespannt nach oben schauen, was die kirchliche Autorität sagen oder tun wird. Es versteht sich von selbst, daß dadurch die verantwortlichen Behörden übermäßig in Anspruch genommen werden, die ihrerseits dankbar wären, wenn die Theologie ihnen durch tüchtige Vorarbeiten die Unterlagen für ihre Entscheidung lieferte. Das gleiche läßt sich von dem praktischen Gebiete sagen. Auch hier müssen erst durch selbständige Tastversuche und Wagnisse vieler einzelner Erfahrungen gesammelt werden, ehe eine Stellungnahme der kirchlichen Autorität mit Nutzen erfolgen kann.

Im Laufe der letzten Jahrhunderte ist der verwaltungstechnische Apparat und die Zentralisation der Kirche ungemein ausgebaut und verstärkt worden. Es gibt heute wohl nichts, was nicht irgendwie im Kirchenrecht vorgesehen und geregelt ist. Aber jede Entwicklung hat ihre Schattenseiten. Je mehr die Gesetze sich häufen und je weniger dem freien Ermessen überlassen bleibt, desto bedrohlicher erhebt sich das Gespenst des Bürokratismus, der die Frage nach der formalen Zuständigkeit für wichtiger hält als die nach der sachlich notwendigen, durch die gegebene Lage gebotenen Entscheidung, der alles vom Buchstaben und nichts vom Geiste erwartet. »Wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit« (2 Kor. 3, 17). Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, ob nicht eine Überbetonung oder Überzüchtung des Beamtenhaften und Organisatorischen in der Kirche eine Beeinträchtigung der persönlichen Eigentätigkeit, Entschlußkraft und Selbstverantwortlichkeit zur bedauerlichen Folge gehabt hat. Da wir uns aber nun mit raschen Schritten einer Zeit zu nähern scheinen, in der die Kanzleiarbeit in Umfang und Wertschätzung zurücktreten wird gegenüber der unmittelbar und mutig zupackenden Arbeit an den Seelen, so wäre ernstlich zu prüfen, ob nicht auch im Heere Christi der Grundsatz zur Anwendung kommen sollte, der für den Offizier gilt: daß nämlich Mangel an Entschlußkraft schwerer zu wiegen hat als ein Fehlgreifen in der Wahl der Mittel.

In der Gegenwart, nach den großen Umwälzungen auf den verschiedensten Gebieten, geht es darum, nach neuen Mitteln und Wegen Ausschau zu halten. Neue Zeiten fordern neue Menschen oder doch Erneuerung der Menschen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Herausfinden und Handhaben neuer Formen große Beweglichkeit und kluge Anpassungsfähigkeit verlangt. Ob sie zur Verfügung stehen, das hängt zum guten Teil von dem Lebensalter, der körperlichen Frische und der bisherigen Arbeitsweise ab. Es gibt Menschen, die dem Alten völlig verhaftet sind und ihre innere Bindung vielleicht auch aus Gründen der Gerechtigkeit oder der Tradition nicht aufgeben können oder wollen[11]. Sie werden gut tun, sich nicht dem schmeichlerischen Truge ihrer Unentbehrlichkeit hinzugeben, sondern beherzt, ohne Zaudern die Bahn andern frei zu machen, die auf dem veränderten Schauplatz des Handelns nicht vorbelastet und gehemmt sind. Auch sonst ist dafür zu sorgen, daß die Wirksamkeit der Kirche nicht durch physische oder geistige Überalterung behindert wird. Überall muß die Sache den Vorrang vor persönlichen Rücksichten einnehmen, was ja nur die an sich selbstverständliche Folgerung aus den Worten Christi über die apostolische Demut, d. h. die Gesinnung des Dienens ist[12].

Wiewohl dem Klerus immer und zumal in entscheidender Stunde eine große und wichtige Rolle zufällt, so ist doch theoretisch und praktisch der Gedanke fernzuhalten, als ob die Kirche eine Prälaten- und Priesterkirche wäre und die Angelegenheiten der Kirche nur wenige Eingeweihte angingen. Bei aller Wahrung der von Christus verordneten Hierarchie ist ganz im Sinne der Katholischen Aktion, die eine Heranziehung der Laien zur apostolischen Arbeit bezweckt, der Volkscharakter der Kirche zu betonen und zu verwirklichen. Nur eine Kirche, die frei und unabhängig sich nicht auf äußere Machtmittel stützt und verläßt, aber im Volke ihren festen Rückhalt hat, ist eine lebendige Kirche und wird auf das Leben jenen geistigen Einfluß ausüben, der zu ihrer ewigen Aufgabe gehört. Auch der letzte Gläubige darf und soll die Überzeugung hegen, daß ihm ein gewichtiger Platz in der Kirche angewiesen ist. Ein Stück der Ehre der Kirche ist in seine Hand gegeben, und von seinem Verhalten geht Segen oder Fluch für die Kirche aus. Das Apostolat des schlichten christlichen Lebens ist letztlich doch das wirksamste. Darum rief der hl. Chrysostomus, selbst ein Mann des Volkes, vor seinen christlichen Zuhörern aus: »Wenn wir alle so lebten, wie es sein sollte, dann würden uns die Kinder der Heiden mehr anstaunen, als wenn wir Wunder wirkten.... Ein reines christliches Leben schließt jeder Kritik den Mund.«[13]

---

[11] Darum gibt es einen Kult des Vergangenen, der höchste Achtung verdient. Die Veteranen Napoleons I., die ihm die Treue hielten, auch als alles zusammengebrochen war, haben sich den neuen Sternen nicht gebeugt, sondern schweigend und tapfer das harte Los der Enterbten getragen, indem sie sich mit dem stolzen Worte trösteten: »Wir werden von der Vergangenheit leben; sie birgt genug.«

[12] Matth. 20, 26–28; Mark. 10, 42–45; Luk. 22, 25–27.

[13] In Matth. hom. 32, 7; MG 57, 387.

Bei all ihren Bemühungen muß den Christen endlich das hohe Gut des Friedens als Ziel vor Augen schweben. Wenn gegenüber offenem Haß und verhaltener Wut auch die Christen ihre Seele mit Bitterkeit und Lieblosigkeit vergifteten, wenn sie die Zwietracht schürten, statt zu dämpfen, dann würden sie nicht das Böse nach apostolischer Vorschrift (Röm. 12, 17–21) durch das Gute überwinden, sondern nur den traurigen Beweis erbringen, daß sie selbst vom Bösen überwältigt und daher unfähig wären, zur Befriedung einer friedlosen Menschheit beizutragen. In einer Zeit beispielloser Erregung und Zerspaltung, wo nicht nur tiefgehende Meinungsverschiedenheiten herrschen, sondern die nervöse Hast und Unverträglichkeit auch die kleinsten Abweichungen und Abtönungen in den Ansichten zu großen Streitfragen aufbauscht, ist es eine wahre Erquickung, wenn die Christen das Maß gerechter Abwägung nicht aus der Hand geben, mit ruhigem Urteil den Dingen auf den Grund gehen und – ohne die Pflicht gegen die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit im geringsten zu verletzen – mit dem Willen zur Verständigung nach einem Ausgleich der Gegensätze trachten.

In einer Schrift »Neue Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche«, die Joseph v. Radowitz im Jahre 1851 veröffentlichte, heißt es im Vorwort: »Es gibt Zeiten, in welchen die Staatsverfassung eines Volkes weder bestehen kann, wie sie ist, noch auch für jetzt so umgestaltet werden, daß sie bestehen könnte. Das sind die Zeiten, wo das Alte mit dem Neuen, der bisherige Zustand der bürgerlichen Gesellschaft mit einem andern noch unentschiedenen und von der Entscheidung weit entfernten im Kampfe liegt. Wehe dem Fürsten, wehe dem Staatsmann, dessen Leben in solche Zeiten fällt! Was er auch tue, er tut es entweder zu spät oder zu früh; er sieht das Ziel, aber er kann es nicht erreichen!«

Dieses Wort läßt sich entsprechend auf die Kirche von heute anwenden. Ein gut Teil der Unbefriedigtheit oder auch Ratlosigkeit, die jetzt viele Gläubige beunruhigt, kommt von dem Nebel, der nicht nur über der Zukunft, sondern auch über der Gegenwart lagert. Wir verspüren den tiefgehenden Wandel der Verhältnisse, aber erkennen nicht deutlich, welche Wege Gott seine Kirche führen will. Daher das viele Fragen, Beraten und Zaudern, ob wir diesen oder jenen Schritt tun sollen. In solcher Lage ist die Entschlossenheit des Willens, seine Pflicht auch unter den schwersten Opfern zu erfüllen, oft leichter zu erreichen als die Klarheit des Verstandes, worin denn nun in concreto unsere Pflicht besteht. Doch darüber kann kein Zweifel walten: auch in dieser undurchsichtigen Zeit ist es Gottes Wille, daß wir an den christlichen Grundsätzen unverbrüchlich festhalten, auf die Vorsehung hinter den Wolken vertrauen und Frucht bringen in der Geduld.

Priesterliche Sendung

Von Dominikus Thalhammer S. J.

Alles Fragen nach einer seelsorglichen Theologie mündet letzten Endes in die Frage nach dem Seelsorger. Denn die richtigste Theorie neuzeitlicher Seelsorge bliebe zur Unfruchtbarkeit verurteilt oder bereicherte im besten Falle bloß die theologische Methodenlehre um eine neue Ansicht, fehlte die priesterliche Persönlichkeit, die der Theorie Leben gibt.

Wer ist nun der rechte Priester?

Darauf gibt es nur eine kurze Antwort. Wer sein gesamtes Leben und als Teil davon auch sein theologisches Denken unter die Idee seiner priesterlichen Sendung gestellt hat und täglich von neuem stellt.

Das Bedürfnis, das Menschenleben von einer letzten, leicht faßbaren Sinnmitte her zu schauen und einheitlich aufzubauen, wird in unsern Tagen bei Priestern wie Laien immer größer. Diese Sinnmitte, die die verschiedenen auseinanderstrebenden Lebensäußerungen des Menschen zusammenhält oder wenigstens zusammenhalten soll, ist die Idee des Berufes. Uns Priestern ist die Sendung Christi zur Lebensaufgabe gemacht worden. Eigentlich ist jeder Beruf in der jetzigen Weltordnung eine Ausstrahlung und Weiterführung der Sendung Christi, ein ganz bestimmter Anteil an der Aufgabenfülle des geheimnisvollen Herrenleibes. Denn wie der Gottmensch seiner Existenz nach Urzelle und Haupt der neuen, von ihm aus aufzubauenden Menschheit ist, so begreift auch seine Sendung wurzelhaft alle Sendungen und Aufgaben der übrigen Menschen in sich. In diesem Sinn ist jeder Christenberuf ein »mandatum Christi«; aber es gibt Berufe, die weiter, und solche, die enger mit der persönlichen Lebenssendung Christi verknüpft sind, die peripherer oder zentraler im Organismus des Corpus Christi mysticum verankert sind. Zu jenen gehören die christlichen Laienberufe, zu diesen der Ordens- und Priesterstand, im strengen Sinne der Priesterberuf allein, weil nur er zur Fortsetzung der persönlichen Lebensmission Christi im eigentlichen Sinne beamtet ist.

Deshalb stellt auch der Priesterberuf die allerhöchste Aufgabe dar. Er ist gewissermaßen die Seele aller Berufungen, die von Gott an die Menschen ergehen, wie ja auch von Christi sakralem Tun das profane Tun der Menschen erst Weihe, Sinn und Wert vor Gott empfangen muß. Es gibt, christlich gesehen, schlechterdings nichts Wesentlicheres, Notwendigeres und Wichtigeres auf Erden zu tun, als was uns Priestern aufgetragen wurde. Unser priesterlicher Beruf ist das »Werk«, der »Auftrag« Gottes an die Menschen schlechthin.

Worin besteht nun näherhin die priesterliche Sendung?

Paulus hat uns ihren Inhalt im fünften Kapitel seines Hebräerbriefes klassisch definiert: »Omnis ... pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis ...« (Vers 1). Die Begriffsbestimmung des Apostels enthält alles Wesent-

liche, was zu unserem Gegenstand zu sagen ist. Es erübrigt nur, daß wir den paulinischen Priesterbegriff in unser heutiges Verständnis übersetzen, und das soll im Folgenden geschehen.

»Assumptus ex hominibus.« Der Trennungsstrich nach unten ist energisch gezogen. Paulus liebt, wie wir auch aus seinen andern Briefen wissen, die klare Abgrenzung der Aufgaben im Reiche Gottes.

Priester sein heißt also nach ihm zu allererst herausgerufen sein aus der großen Masse der andern, aus dem Geschlechterzusammenhang, aus dem innerweltlichen Aufgabenkreis. Der Laienchrist hat von Gott und der Kirche einen unmittelbaren Auftrag für die weltliche Sphäre erhalten. Seiner Einsicht, Sorge und Anstrengung ist es überantwortet, daß Gottes Wille unter den Menschen, in dem Hier und Jetzt, in das er gerade hineingestellt wird, zum Siege gelange. Der Priester ist dafür grundsätzlich nur mittelbar verantwortlich. Des Priesters unmittelbare Sendung ist eine rein überweltliche und sakrale. Wenn auch er noch im profanen Raum steht und wirkt, so ist und tut er das nur insoweit, als es die Erfüllung seiner sakralen Aufgabe verlangt. Seiner eigentlichen Sinnrichtung nach liegt der Priesterberuf völlig außerhalb oder besser überhalb der Reihe der andern Weltberufe. Er ist ganz jenseitig und übernatürlich. Seine Existenz und noch weit mehr seine Existenzberechtigung ist im Grunde nur dem verständlich, der auf dem Standpunkt der Offenbarung und des Glaubens steht. Der ungläubige Mensch mag ihn im besten Fall wegen einiger akzidenteller Nebenfrüchte, die er für Kultur und Menschlichkeit hervorbringt, schätzen oder wenigstens dulden, sein eigentliches Wesen bleibt ihm fremd und verborgen. Nicht anders verhält es sich mit der priesterlichen *Berufsleistung*. Auch sie ist vollständig unmeßbar mit den Leistungen der weltlichen Berufe. Was der Priester zu bringen und zu verkünden hat, liegt völlig außerhalb bzw. überhalb der Ordnung der innerweltlichen, d. i. der vom Diesseitsmenschen allein anerkannten Werte. Der *Christ* in der Welt schafft wenigstens noch für Werte *dieser Zeitlichkeit*, wenn auch der tiefste Grund seines Schaffens im Mysterium seines Christenberufes verschwindet. Ihn verbinden selbst mit seinem nichtchristlichen Berufsgenossen noch allerlei gleichgerichtete innerweltliche Berufsinteressen.

Er gehört einem Stand an, dessen Notwendigkeit und Leistung auch noch dem Ungläubigen einsichtig ist und von ihm anerkannt wird. Seine Berufsleistung steht noch im Wettbewerb mit der seines nichtchristlichen Fachgenossen. Die Arbeit des christlichen Laien behält auch dann noch *ihren Sinn* und *ihre Daseinsberechtigung*, wenn es *keine* übernatürliche Ordnung gäbe. Ganz anders verhält sich die Lage beim *Priester*. Die Anerkennung der priesterlichen Berufsleistung setzt wesentlich und notwendig bereits die Anerkennung der übernatürlichen Ordnung voraus. Existiert *diese nicht*, dann verliert die priesterliche Berufsarbeit vollständig ihren Sinn und ihr Daseinsrecht. Eucharistisches Opfer, Sakramente, Segnungen usw., d. i. die vom Priester vermittelten Werte, bedeuten schließlich nur für den wirkliche Werte, der glaubt. Ein

der Natur entquellendes Verlangen danach ist nicht vorhanden. Ja was der Priester im Namen der Überwelt von der Welt fordern muß, besagt sogar einen unmittelbaren Angriff auf die Geschlossenheit des innerweltlichen Wertkosmos, bedeutet so und so oft Entsagung, Verzicht und immer die grundsätzliche Unterstellung der gesamten Weltordnung unter das Kreuz. Die Lehre vom Reiche Gottes, das von oben her in das Menschenreich einbricht, vernichtet jeden Letztgültigkeitsanspruch der Welt und duldet keine Letztsetzung irgend eines innerweltlichen Wertes, wie immer er heißt. Das heißt aber für den Priester, der diese Forderungen des Offenbarungsgottes der Welt gegenüber zu vertreten hat, nicht nur Trennung von der profanen Sphäre, sondern offenen Gegensatz zum Weltgeist, der sich Gott verschließt, den Eintritt dessen, was Christus als immerwährendes Priesterschicksal in dieser Zeit vorherverkündet hat: »Wäret ihr von der Welt, so würde die Welt euch lieben wie etwas, was zu ihr gehört, weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt auserwählt habe, darum haßt sie euch« (Joh. 15, 19).

Zwei andere Gesichtspunkte unterstreichen noch dieses Auserwählt- und Herausgenommensein des Priesters aus dem weltlichen Bereich: seine Jungfräulichkeit und seine apostolische Armut.

Daß Priestertum und Jungfräulichkeit zu innerst zusammengehören, wurde von Anfang an instinktiv empfunden. Der eheliche und priesterliche Beruf haben das gemein, daß sie beide den ganzen Menschen beanspruchen, ganzes Dabeisein mit allen Kräften des Geistes und Herzens verlangen. Solche Folgerungen zugleich in idealer Weise zu erfüllen, übersteigt die sittliche und seelische Spannkraft der gefallenen Natur. Darum muß es bei der Trennung bleiben. Wer nurmehr für das sorgen will, was des Herrn ist – und das ist Priesteraufgabe –, kann nicht zugleich auf die Stimme seines Herzens und Blutes hören und nach dem Gefallen von Frau und Kindern fragen. Der muß vielmehr jederzeit frei und gegürtet dastehen für jeden Ruf Gottes, wann, wo und wie er ihn trifft, der kann nur noch ganz Ohr, ganz Auge und Hand sein für ihn.

Aus dem gleichen Gedanken der Sendung geht die Forderung der apostolischen Armut des Priesters hervor. Wohl besitzt der Priester noch Eigentumsrecht in der Welt. Darin unterscheidet er sich vom Ordensmann. Aber seine Armut ist doch wiederum mehr als das bloße Armsein im Geiste, das auch dem Weltchristen geboten ist. Priesterliches Eigentum ist, ideal gesehen, im Dienst der Sendung stehendes, berufsgebundenes Eigentum, Vermögen, womit er dem Herrn dient, wie es von den Frauen heißt, die sich in der Gefolgschaft des Heilandes befanden. Christus selbst hat diese Art priesterlichen Besitzens vorgelebt und in seinen Aussendungsreden an die 72 Jünger als apostolisches Ideal hingestellt. Form und Umfang des Besitzes ist für den Apostel nicht ein für alle Male festgelegt, wie das etwa eine Ordensregel tut, sondern abhängig gemacht von den Umständen der jeweiligen apostolischen Aufgabe. Versuchen wir den Gesamteindruck zusammenzufassen, den wir aus den Aussendungsreden des Herrn hinsichtlich der apostolischen Armut empfangen, so ist es ungefähr der: Der Apostel Christi

wurzelt gerade noch so viel im irdisch-materiellen Bereich, als es seine überweltliche Sendung je und je verlangt, aber auch nicht mehr. Seine Seele ist mit dem Auftrag Christi, mit der Sorge um sein Reich so ausgefüllt, daß er für seine persönlichen und materiellen Ansprüche kaum so viel Zeit und Aufmerksamkeit übrig hat, um zu achten, was ihm zum Essen vorgesetzt wird oder wie das Haus beschaffen ist, in dem er gerade Wohnung genommen hat (Luk. 10). Er berührt die Dinge dieser Zeitlichkeit bloß im Vorübergehen, nebenher und wie von ferne. Die Dinge haften nicht in seiner Hand. Er bedient sich ihrer nur in dem Maße, als er sie braucht, um seinen überweltlichen Auftrag erfüllen zu können. Wie die christliche Botschaft für jede Zeit, Kultur- und Lebensform gegeben und doch an keine von ihnen verhaftet ist, so auch ihr Verkünder.

Die Ablösung des Priesters von unten hin ist vollzogen. Wohin führt nun sein Weg?

Paulus antwortet: »Omnis pontifex ex hominibus assumptus *constituitur pro hominibus* in iis, quae sunt ad Deum....« Dazu wurde der Priester von den Dingen und Menschen weggerufen, um auf ganz neue Weise wieder zu ihnen zu kommen und ihnen nahe zu sein. Priesterlicher Dienst ist zunächst wenigstens Dienst am *Menschen*.

Wenn wir uns um eine neue Seelsorgstheologie bemühen, so liegt diesem Bemühen dasselbe Ziel zu Grunde: »pro hominibus«. Der lebendige Mensch dieser Weltordnung, der zum Kinde Gottes werden und immer mehr werden soll, ist nicht nur Ziel der unmittelbaren Seelsorge, sondern auch der Offenbarungswissenschaft, der Theologie. Die Kirche kennt kein theologisches Wissen, das sich bloß selber dient und nicht in die große Sinnrichtung der gegenwärtigen Weltplanung Gottes einstimmt, die eine heilszweckliche ist. Doch damit ist noch nicht alles getan. Nicht nur das theologische Wissen muß wieder bewußter der priesterlichen Sendung dienstbar gemacht werden, das paulinische »constituitur pro hominibus« verlangt noch mehr. Es fordert, daß der Priester nicht allein mit seinem Intellekt, sondern mit seinem ganzen Menschentum in den Dienst seiner Aufgabe tritt, »ut possit condolere iis, qui ignorant et errant«, wie der Apostel seinen Gedanken erläuternd weiterführt. Das aber hat zur Voraussetzung, daß der Priester selbst über ein reiches, tiefes und empfindungsfähiges *Menschsein* verfügt, das wie ein feines Instrument auf alles anspricht, was das Menschenherz bewegt und bewegen kann. Ist er auch selbst um seiner höheren Aufgabe willen zum Fremdling auf Erden geworden, so darf er doch deswegen nicht wertblind sein gegenüber den Werten, die der Laienchrist im profanen Raum über Auftrag Gottes und auch letztlich nur im Interesse desselben Reiches Gottes, für das auch der Priester lebt und kämpft, zu hüten und zu pflegen hat. Solch weite priesterliche Humanitas, die zwischen dieser doppelten Lebensaufgabe in der Kirche und der ihr entsprechenden *Lebensgestaltung* zu unterscheiden und doch wieder beide in ihrem letzten gemeinsamen Ziele zu einen weiß, wächst jedoch nicht von selber, sie muß gebildet werden, und ihre Formung gehört zu den nicht weniger notwendigen

Aufgaben der Stunde als eine seelsorglich ausgerichtete Theologie. Ja man kann sogar sagen, daß dieses Problem in mancher Hinsicht heute noch brennender ist. Wenn wir ganz scharf hinhorchen, wo in unsern Tagen Kampf gegen die Kirche ist, so gewahren wir, daß es nicht so sehr das christliche Dogma ist, das bekämpft wird, sondern der christliche bzw. der priesterliche Mensch. Viele unserer Zeitgenossen lehnen darum das Christentum und christliche Ethos ab, weil sie einen gewissen markloſen und engherzigen Christen- und Priestertyp ablehnen, den sie fälschlich für den christlichen und priesterlichen halten. Unsere säkularisierte Zeit sieht den Priester nicht mehr als Vertreter Gottes, der durch das Weihesakrament in eine höhere Ordnung hineingestellt ist, wie es die gläubigen Generationen der Vergangenheit taten; für den modernen ungläubigen oder wenigstens von der allgemeinen religiösen Skepsis erfaßten Menschen ist der Priester nurmehr bloßer Mensch. Und je nachdem er zu ihm als Mensch eine Brücke findet oder nicht, findet er auch eine Brücke zu ihm als Vertreter Gottes und der Kirche. Die Entscheidung für oder gegen Christus und die Kirche fällt heute vielfach bereits in diesem Vorraum des Christentums, fällt so und so viele Male vor dem Menschen im Christen und vor allem im Priester.

Wenn Pius XI. in seiner Priesterenzyklika mit solchem Nachdruck die Notwendigkeit einer Allgemeinbildung für den Priester neben der einseitig rationalen philosophischen und theologischen Fachbildung betont, so rührt er damit im Grunde an dasselbe Problem. Nur ist die Frage nicht allein ein Problem der intellektuellen, sondern der gesamtmenschlichen Bildung des Klerus. Der Zölibat, ein einseitig gepflegter Intellektualismus auf den theologischen Schulen, die Abgeschlossenheit des Seminars und noch vieles andere bergen zweifellos Gefahren zur Verkümmerung und Verwilderung mancher edler menschlicher Anlagen im heranwachsenden Priester, Gefahren, deren Reichweite für die spätere Seelsorge sich die Priesterbildner vielleicht nicht immer ganz bewußt sind. Es ist hier nicht der Ort, näher auf das Problem der Priesterbildung und schon gar nicht auf die erzieherischen Maßnahmen einzugehen, die zur Formung einer priesterlichen »Humanitas« während der Seminarjahre vonnöten wären. Nur so viel sei gesagt, daß von allem natürlichen Rüstzeug, das dem jungen Priester für sein seelsorgliches Wirken wie für seinen Umgang mit Menschen mitgegeben werden kann, ein edelgeformtes Menschentum das erste und wichtigste ist. Denn das paulinische »constituitur pro hominibus« bedeutet mehr, als daß der Priester bloß zu den Menschen gesandt ist, es verlangt auch, daß er als Mensch zu den Menschen komme, »ut possit condolere iis, qui ignorant et errant«, damit er innerlich mitfühlen und mitschwingen könne mit allem, was menschlich ist. Das aber vermag niemals ein bloßes Schema von einem Priester und Menschen und kein bloßer Handwerker des priesterlichen Berufes.

Doch wir wollen uns auch nicht verhehlen, daß eine übersteigerte Pflege edlen priesterlichen Menschentums selbst wieder zur Klippe werden kann und auch schon geworden ist, namentlich in Kreisen, die allzu laut diese Forderung

erhoben. Die Gefahr besteht in einem unchristlichen Naturalismus, der kein inneres Verhältnis mehr zum Kreuze Christi findet. Die Gefahr besteht weiter darin, daß der Seelsorger bei andern, die er zu führen hat, am rein Menschlichen haften bleibt, daß sich zwischen ihm und seinem Seelsorgskind wohl ein menschlich schönes, aber kein priesterliches Verhältnis mehr stiftet.

Dagegen steht nun mit aller Entschiedenheit der andere Teil unseres Satzes aus dem Hebräerbrief auf, der lautet: »... constituitur pro hominibus in iis, quae sunt ad Deum«. Damit ist Ziel und zugleich Einschränkung bzw. Sinnrichtung der priesterlichen Sendung an die Menschen klar ausgesprochen. Der Priester ist zu den Menschen nicht zu jedem beliebigen Zwecke gesandt, sondern nur in dem »quae sunt ad Deum«. Er kommt ja nicht im eigenen Namen, sondern im Namen und Auftrag Gottes. Der Zutritt zu den intimsten Bezirken der menschlichen Seele ist ihm nur als Werkzeug und Organ Christi gestattet, um die Menschen zu Ihm zu führen, und nicht um eigenen menschlichen Bedürfnissen und Ansprüchen zu genügen, nicht um bei Menschen auszuruhen oder sich persönliche Freunde zu werben. Denn gerade darum hat Gott den Priester ja über die große Masse und ihre Lebensansprüche hinausgehoben, damit er hinfort nur noch Werkzeug und Durchgang für Gott zu den Menschen hin sei, für sich selber nichts mehr fordernd, nichts erwartend, nichts festhaltend. Dieser gänzliche Selbstverzicht gehört zweifellos zu den schwersten und härtesten Opfern, die die priesterliche Sendung an ihren menschlichen Träger stellt. Und wessen Liebe zu Christus nicht größer ist als die zu den Menschen, der wird es niemals bringen können, jedenfalls nicht in der Reinheit, wie es von ihm gefordert ist. Denn dazu bedarf es des Geistes eines Johannes des Täufers, der selbst abzunehmen wünschte, damit Christus zunehme, und dem es der Ehre und Freude genug war, die Braut, d. i. die Menschenseele, ihrem göttlichen Bräutigam zuführen zu dürfen.

Niemand ist dem Menschen näher als der Priester, aber auch niemand ihnen ferner als er. Denn das ist nun einmal das Los des priesterlichen Mittlers, daß er mit der ganzen warmen Inbrunst seiner menschlichen und persönlichen Liebe doch bloß die Liebe eines andern an den Menschen sichtbar machen und vertreten darf und daß er darum auch die Gegenliebe, die ihm als Antwort und Dank von unten her entgegenschlägt, nicht für sich, sondern nur für Christus in Empfang nehmen darf. Nirgendwo anders ist die Spannung zwischen Welt und Überwelt, zwischen Menschen- und Gottesnähe schärfer auf die Spitze getrieben als im Leben des Priesters, dessen Standort gerade am Schnittpunkt der beiden Reiche liegt. Dieses Stehen in der Mitte gibt dann auch dem priesterlichen Ethos das ihm eigentümliche Gepräge, das es von dem des Welt- und Ordenschristen in gleicher Weise unterscheidet, das aber auch das lebenslange, große, aszetische Problem des Priesters bildet.

Wir hörten die paulinische Bestimmung: »Omnis ... pontifex constituitur pro hominibus« und ihre Ausdeutung. – Doch der Mensch, auch der seelsorglich zu betreuende Mensch, kann niemals letztes Sinnziel des priesterlichen Wirkens

sein; das ist allein Gott, Gott in seiner sich selber genügenden und darum auch um seiner selbst willen anzubetenden Majestät. Nicht der Dienst an der Heilung und Heiligung des Menschen ist darum das Höchste und Eigentliche am Priestertum, sondern sein kultischer Dienst an Gott, »ut offerat dona et sacrificia« – wie Paulus sagt. Und darüber haben wir jetzt noch kurz zu handeln.

Steht das Leben Christi im Mittelpunkt der Welt, so steht in diesem Leben selbst wieder etwas in der Mitte, und das ist die Tat von Golgotha. Auf Golgotha war Christus erst der, der er seinem innersten Wesen nach war: Priester der Welt. Und darum gipfelt auch erst in der Teilhabe an diesem Opferdienst Christi unsere eigene priesterliche Sendung.

Golgotha ist die große Gottanbetung der Kreatur. Es spielt eine tiefe Symbolik um die Opfer der Juden und Heiden. Das Tier, das auf dem Altar verbrennt, der Trank, der auf die Erde gegossen wird, stehen für den opfernden Menschen. Es will ausdrücken, daß eigentlich der Mensch es ist, über den Gott so schrankenlos verfügen kann, verfügen bis zum Ausgelöscht- und Ausgegossenwerden des Lebens. Und es will zugleich sagen, daß die Kreatur selbst ihren tiefsten Daseinssinn damit erfüllt und überfließend erfüllt sieht, in ihrem Untergehen Gottes All- und Alleinherrlichkeit bekennen und verkünden zu dürfen.

Christus hat das Opfersymbol aller Zeiten eingelöst und sein eigenes gottmenschliches Leben für das stellvertretende Zeichen gesetzt. Und was noch mehr bedeutet: Dieser gottmenschliche Leib auf dem Altare Gottes steht für unser aller Leben. Denn als unsere Opfergabe hat ihn die Jungfrau dem Priester der Menschheit übergeben, damit er aller vergangenen und künftigen Menschengenerationen Leib und Leben und Schuld vor Gott vertrete und sühne. Darum ist auch das Golgothaopfer nicht bloß sein, sondern unser aller gemeinsames Opfer, zum Lobpreis des Vaters dargebracht in der Opfergabe des gottmenschlichen Lebens. Durch die Verbindung, die Christus mit unserem Geschlechte in der Menschwerdung einging, ist es geschehen, daß sein reales und individuelles Leben zugleich zur Urzelle seines mystischen und kollektiven wurde und er darum das eine nicht ohne das andere darbringen konnte. Aber wie dieses geheimnisvolle zweite Christusleben damals erst ein anfangendes war, das sich durch den Eintritt der kommenden Geschlechter noch zur Mannesvollkommenheit ausreifen sollte, so war auch das historische Golgothaopfer bloß ein Anfang, ein anhebendes »sacrificium laudis« (heilige Messe), das durch das Mitopfer der folgenden Menschengenerationen erst seiner Vollendung zugeführt werden mußte. Dieses Mitopfer im Namen dieser Generationen zu vollziehen, ist unsern priesterlichen Händen anvertraut, dieses Ja der Kirche, zu ihrem eigenen Mitgeopfertsein in Ihm und mit Ihm täglich neu auszusprechen, ist uns übergeben worden. Wir sind dazu beordert, unsere mitlebende Menschengeneration, unsere Gemeinde, für die wir als Priester bestellt sind, mit ihrer täglich neuen und andern Not in das eine Opfer Christi hineinzuopfern. Das mystische Opfer, das wir feiern, ist ja nicht etwas Statisches, sondern etwas

ungeheuer Dynamisches, geradeso wie der Leib Christi, der darin geopfert wird. Denn auch der ist nicht etwas Stehendes und Fertiges, sondern in fortwährendem Wachsen begriffen. Werden des Leibes Christi und Ausfaltung seines Opfers aber stehen auf derselben Linie der innern Entwicklung. Je mehr Christus hineinwächst in die Zeiten und Räume, in den »Leib der Menschheit«, wächst auch seine Passion in die Menschheitspassion hinein. Und darum ist es ein altes und doch immer wieder neues Opfer, das sich tagtäglich unter unsern geweihten Händen vollzieht. Dieser Mensch und jene Not und Sünde, für die Christus sich auf Golgotha opferte, waren gestern noch nicht da, darum konnten sie auch noch nicht von der Kraft des Blutes Christi erfaßt werden. Sie gehen erst heute durch uns in sein Opfermysterium ein. Und andere Menschennöte werden morgen und übermorgen folgen. Und was wir zur Stunde tun, haben die Priestergeschlechter vor uns bereits getan und werden die künftigen wieder tun, bis die gesamte Menschheit in Christi Opferung eingegangen und aus ihrem und seinem Opfer das eine große und gemeinsame Opfer des »Christus totus et magnus« erstanden ist. Ein Sein, ein Leben, eine Tat gemeinsamer Gottverherrlichung. So steigt vom niederbrennenden Leben des Christus totus auf den Altären dieser Erde ohne Unterlaß der Wohlgeruch der Anbetung zum Throne der göttlichen Majestät empor.

Das ist die große Liturgie der Welt, und wir Priester sind ihre Liturgen. Priesterdienst ist also im letzten latreutischer Dienst, auch dort, wo er dem Menschen zugute kommt. Denn das Letzte muß immer Gott bleiben. Was immer wir schaffen am Menschen und für ihn, muß letzten Endes in die opfernde Gottanbetung von Kalvaria eingehen und von dorther Würde und Kraft erhalten. Denn die Tat von Golgotha ist im Grunde die einzig gültige und wertige Tat vor Gott von allen Taten, die auf Erden geschehen. Darum ließ sie ja auch Gott nicht untergehen im Fluß des historischen Geschehens, sondern hielt sie fest in einem überzeitlichen Jetzt. Dieser gewissermaßen zum Stehen gebrachte größte Moment der Weltgeschichte wird festgehalten im Opfer der heiligen Messe. Es ist das nicht mehr endende Opfer Christi, es ist die Gotteshuldigung der Schöpfung, es ist das Mysterium der Wandlung, durch das die sündige Kreatur hindurch muß, um zur Daseinsform des neuen Äon erstehen zu können. Alle priesterliche Tätigkeit ist ja ein fortwährendes Hinüberwandeln des toten und sündigen Menschenstoffes und des der Verderbnis verknechteten Kosmos in die lichte Verklärung und Freiheit Christi.

Zwei mächtige Ströme entfließen dem Kreuze Christi, der eine eingefangen im siebenfachen Sakrament, der andere im eucharistischen Opfer.

Das Ziel des sakramentalen Stromes, zugleich das Ziel unserer Seelsorge, d. i. Entsündigung und Vergöttlichung der Kreatur, erreicht einmal ein Ende, die Gottanbetung des kultischen Dienstes bleibt. Von Äon zu Äon stehen die vierundzwanzig Ältesten der Geheimen Offenbarung, das sind die Priester, in denen die erlöste Menschheit verkörpert erscheint, vor dem Throne Gottes. Sie werfen sich anbetend zur Erde, legen ihre Kronen nieder vor dem, der auf

dem Throne sitzt, und sprechen: »Würdig bist Du, unser Herr und Gott, zu empfangen den Ruhm und die Ehre und die Macht, denn Du hast alles geschaffen, und durch Deinen Willen war es und ist geschaffen worden« (Offb. 4, 9–10). Der kultische Dienst des Anbetens ist das letzte, das bleibt und hinübergeht in die neue Weltzeit. Darum ist auch das erste, was dem Getauften geschenkt wird, nicht das Leben der Gnade, sondern das sakramentale Siegel dieser ewigwährenden Priesterschaft Christi. Wir beamtete Priester tragen dieses Siegel in seiner letzten Vollendung in unserer Seele. Das ist unsere besondere Erwählung, der Vorzug, den wir dem Weltchristen voraus haben.

Wir stehen mit Christus im Zentrum der Welt und in Ihm im Innersten Seines Innern. Denn wir wirken mit Ihm zusammen die Tat, die vor Gott die erste und letzte ist.

Das ist priesterliche Sendung.

José María Pemán

der Sprecher des erneuerten Spaniens

Von Irene Behn

Spanien selber sieht in Pemán, dem Dichter, vor allem den erfolgreichen Dramatiker, den Schöpfer des »Göttlichen Ungeduldigen«[1]. Im Jahre 1934, während die »Elegie«, dieses »Nichts« von einem lyrischen Gedicht, unterdrückt war, ging dieses Schauspiel mit dem hl. Franz Xaver als Helden über alle Bühnen, als das erfolgreichste Bühnenwerk seit Jahren. Wie die Achtung der »Elegie« von ihren überkünstlerischen Kräften zeugt, so zeigt die Duldung des »Divino Impaciente«, daß keine widerkünstlerische, »staatsgefährliche« Tendenz die kleine, vollkommene Welt des Kunstwerks zersprengte. Denn es ist so vollkommen als geschichtliches und religiöses Drama, daß es den Machthabern der Republik als »nur« historisch und »nur« religiös erscheinen mochte. Und doch – war der überraschende Erfolg nicht ein Vorgefecht des nationalen Spaniens und die ideelle Eroberungskraft seines Geistes? Schon das bedeutete einen Sieg Peméns, daß seine Verherrlichung des größten Missionars, des heiliggesprochenen Jesuiten, in einem Theater zur Erstaufführung kam, das zuvor ein Kampfstück gegen die Gesellschaft Jesu gespielt hatte oder zu spielen versucht hatte. Denn die Aufführungen jenes Machwerks wurden in der kirchenfeindlichen Republik gesprengt, während ganz Spanien und Südamerika dem »Göttlichen Ungeduldigen« lauschte. Auch jene jubelten der dramatischen Dichtung zu, denen die Kunst einzig um der Kunst willen da war. Erlagen die Gegner nur einer künstlerischen Kraft? War es nicht auch die Kraft einer unbesieglichen Überlieferung, der sie erlagen? Franz Xaver ist Stimme des »imperialen« Spaniens, – nicht anders wie Pemán: das Ziel des flammenden Apostels,

[1] J. M. Pemán, El Divino Impaciente (1933).

die Eroberung der Welt für Christus durch Christus, – es ist das Ziel, das sich jenseits des Ringens nach nationaler Einigung heraushebt, das Ziel »weiter hinaus«, auf das Pemán in vielen Reden hinweist. Die »göttliche Ungeduld« Franz Xavers mischt sich mit der Ungeduld dessen, der die Arme weit ausgebreitet hält »nach den Geschwistern, ohne Ende«.

Im »Vorspiel« des Dramas beugt sich der künftige Apostel über den Globus; noch als ein Ehrgeiziger, der gleich Alexander fürchtet, daß ihm nicht mehr genug zu erobern übrig bleibe, bezeichnet er dennoch in intuitiven Worten nicht nur Spaniens tiefstes Wesen, sondern zugleich seine eigene Lebensaufgabe. Er zeichnet auf dem Globus den Lauf nach, den die Schiffe genommen haben, die Portugiesen nach Osten, die Kastilier nach Westen:

O seht ihre Bahnen! Nach gleichen
Erkenntnissen, glatten und festen,
ziehen die einen nach Westen,
die andern zum zauberreichen
Osten der Morgenröten.
Es streckt sich ihr sieghaftes Fahren
gleich offenen Armen des wahren
Spaniens, des kreuzerhöhten.

Der Sprecher des nationalen Spaniens, das die durchbohrenden Nägel des Bürgerkrieges fühlt, hat schon Jahre zuvor in diesem Drama dem hl. Ignatius Worte in den Mund gelegt, die solches Kreuz als notwendig dartun:

Was ich in Morgengebeten
für meine Gesellschaft erflehe,
Verfolgungen sind es, die stählen,
nicht weichliche Blütenpfade;
gleichzeitig fleh ich um Gnade
für alle, die feindlich uns quälen!

Pemán baut seine Dramen nicht in strenger Parallele von Spiel und Gegenspiel; in ihrer Mitte steht Spanien, – Spanien, das frei sein will, um heilig zu erobern. Diese ideelle Mitte besitzt genug Kräfte, um das ganze dramatische Gefüge radial zu ordnen. Im Gegenspiel gegen die christliche Eroberungskraft in Franz Xaver steht die ganze nichtchristliche Welt. Am nächsten kommt im »Divino Impaciente« die Gestalt des Atayde dem, was herkömmlicherweise als Gegenspieler bezeichnet wird; er vertritt das gottlose Spanien, das durch die Jagd nach materiellen und sinnlichen Genüssen entchristlicht wurde. Franz Xaver wählt diesen Judas zu seinem Begleiter, gerade wegen dessen Feindschaft, die sich bis zum Meuchelversuch versteigt – wegen der Gefährdung dieser Seele, die er noch als Sterbender durch Gebet zu retten sucht. Die demokratische Republik ließ es geschehen, daß ihr Pemán in diesem Atayde den Spiegel vorhielt; sie mochte sich in dieser schillernden Gestalt nicht erkennen.

Noch unübersehbarer macht es Pemán in seinem nächsten Drama, daß nicht ein einzelner, daß Spanien als Ganzes Held und Einheit seiner Werke ist – in »Wenn die Abordnungen von Cádiz...«[2] Keine der Hauptgestalten tritt von Anfang bis zu Ende ins Spiel, keine der französischen Einheiten wird gewahrt. Und trotzdem fügen sich Akte, Auftritte und Worte zusammen wie Strahl zu Strahl, zu einem zeugenden Lichte. Wollte dieser nationale Genius zeigen, daß die willentliche Abhängigkeit vom höchsten Werte unabhängig macht von niedrigeren Werten bis in die künstlerische Form hinein, so hat er sein Ziel erreicht. Sein Cádiz schenkt ihm den geschichtlichen Stoff dieses Dramas. Aber – ein Beweis mehr für die Macht der Überlieferung, die das Vergangene im Gegenwärtigen fortleben läßt –: die zwiespältigen Kräfte dieses Dramas sind die gleichen, die zwei Jahre nach seiner Vollendung den innern Krieg heraufbeschworen. Diese Bürger bleiben einhellig in der Abwehr des äußern Feindes, des Eroberers Napoleon. »Lieber das Leben verlieren als die Freiheit!« Aber ein Teil von ihnen öffnet verräterisch die Tore für den Geist der Französischen Revolution, für die Freimaurerei, für die Zierlichkeiten französischer Kultur; sie geben Geist und Seele preis, während sie ihre Leiber heldenhaft gegen die Unterdrücker verteidigen. Diese Französlinge mißbrauchen das vertrauende Volk. Einer von ihnen schickt die Sängerin und Tänzerin Lola, den Liebling Andalusiens, die Verkörperung spanischer Anmut und Lebensglut, in den Tod als »Spionin«, angeblich zu Gunsten der Unabhängigkeit ihres Landes, für das sie zu sterben bereit ist – in Wahrheit zum Vorteil der Freimaurerei. Die Lebendigkeit dieser Gestalt rückt sie in die Nähe der lebensfähigsten Schöpfungen Bernhard Shaws. Naturhaft und unverstiegen wie Shaws »Helden«, wie seine »Johanna«, bricht die Tänzerin Lola beim Vernehmen ihres Todesurteils zusammen. Allein, sie ist nicht die Heldin des irischen Skeptikers, deren kleinere Furcht vor dem Scheiterhaufen nur durch die größere vor dem ewigen Gefängnis überwunden wird. Sie gleicht auch nicht Kleists Prinzen von Homburg, der erst vor dem Tode zittert, um ihm dann gefaßt entgegenzugehen. Ihr Leib, der treue Gefährte, zittert bis zum letzten Augenblick, die Füße versagen den Dienst – aber nicht ihre Seele; bis zum letzten Augenblick wiederholt ihr Mund, daß sie aufrecht sterben will ..., »aufrecht auf meinen Füßen!« – Ergänzend neben diese volkstümliche Verkörperung Spaniens tritt vor allem der nationale »Philosoph Rancio«, ein überlieferungsbewußter Dominikanerpater. Zu ihm gesellt sich im Epilog des Dramas Otero, der Freund der erschossenen Tänzerin, mit Anklage und Frage:

Sie starb durch tückische Minen,
gelockt von frostigen Werbern.
Sie glaubte, Spanien zu dienen,
und diente seinen Verderbern!
– – – – – – – – – –
Und alles dieses – weshalb?!

[2] J. M. Pemán, Cuando las cortes de Cádiz (Madrid 1934).

Der Dominikaner Rancio:

Um Spanien preiszugeben
den Feinden, den mitleidlosen, –
dies Spanien, das sie erst eben
befreiten von den Franzosen,
mit Einsatz von Gut und Leben!
Um unsre Heimat entbrennend
durchs Fenster zur Tiefe zu werfen,
sie »eigenherrlich« nennend,
den scharfen Spott zu verschärfen!
Ihr reißen diese Schänder
hinweg die ererbten Gewänder,
sie kleidend in fremdartige Streifen!
Wenn diese welschen Lehren
von ihr Besitz ergreifen,
dann trägt sie statt der hehren
Krone den Dornenreifen.

Spröd möchten die Stoffe erscheinen, die Pemán wählt, und nur durch gewaltigste Glut in Schmelzfluß zu bringen. Aber die spanische Geschichte hat ihm vorgearbeitet; immer wieder bietet sie ihm Helden, die ihre Größe einer Durchdringung von Nationalem und Religiösem verdanken. Und nicht Zufall ist es, daß diese Großen, die dem »Garten Gottes« so eng verbunden sind, die ewigen Gelübde abgelegt haben. Der Held eines dritten Dramas, das im gleichen Jahre wie jenes Drama aus Cádiz erschien, Cisneros, war Kapuziner, Berater der großen Königin Isabella und gemäß ihrem letzten Willen Regent Spaniens bis zur Übernahme der Herrschaft durch Karl V. Wenn es noch eines Beweises mehr für Isabellas Einsichtigkeit bedurfte, die von keinem spanischen Herrscher mehr erreicht wurde, so ist es die Regierungstätigkeit des von ihr erwählten, tiefgläubigen Statthalters. Dieses Geschichtliche macht es begreiflich, warum Pemán gerade Cisneros zum Helden eines Dramas wählte.

In klassischen, achtsilbigen Zeilen fließen die Verse dieser Dramen dahin, bald zart wie Wellen, bald wuchtig wie Wogen, und immer von durchsichtiger Klarheit, von belebender Wärme. Und das Geheimnis solcher Schönheit? Sein »göttlicher Ungeduldiger« spricht es aus: »Wahrheit ist immer schön.« Wohl gibt es eine nur formale Schönheit, nicht von einer überströmenden Mitte her bestimmt, sondern von einem Rahmen zusammengehalten. Gerade Andalusien weiß von solchem in sich verschwingenden Spiel der Phantasie, von maurischen Arabesken. Gerade ein Landsmann von Pemán, Luis de Góngora, gilt der Weltliteratur als vornehmster Vertreter einer in Schwulst sich gefallenden Kunstrichtung. Für Pemán sind Leben und Kunst untrennbar; er verwirklicht für sich diese pulsende Einheit. Das bedeutet nicht verminderte, sondern vermehrte künstlerische, aber auch menschliche Zucht. Goethe, der sich von den Versen des Faust zu seiner ministeriellen Tätigkeit wendet, ist ihm ein Vorbild. Die Ein-

leitung, die er seinem Epos vorausschickt, ist das wichtigste Zeugnis, nicht nur für die Entstehung seiner großangelegten Dichtung, sondern überdies für seine Kunstdeutung und seinen Kunstwillen[3]. Auch die Kunst ist nach ihm in die luziferische Sünde der Selbstvergötzung verfallen; unter der Einwirkung Kants, des Erhöhers der reinen Vernunft, forderten Künstler und Kunstphilosophen eine »reine Kunst«. Und gleich der Philosophie stürzte diese Kunst luziferisch in einen vollständigen Nihilismus. Aber auch diese Schuld der reinen Kunst, »wie Gott sein zu wollen«, ist für Pemáns tiefsinnige Kunstphilosophie eine »felix culpa«. Sie hat in der Not ihrer Entstofflichung bislang nicht Erreichtes an formalen Werten gewonnen, an Schmelz und Zwischentönen, an biegsamer Kraft. Sie gleicht einem muskelstarken Holzfäller, dem nur der Wald fehlt.

Pemáns Kunstwille umfaßt beides: den großen Stoff und die geschmeidige Form. Und seine Kunsterkenntnis führt ihn nicht auf Abwege. Denn ihm ist Erkennen nicht so sehr Versuch eines Brückenschlages zwischen Geist und Sein, ein Versuch, der zumeist schon beim Brückenkopf auf dem geistigen Ufer stecken bleibt – Erkennen ist ihm »das In-sich-Hineinlauschen auf das freie Keimen des Geistes«. Dank diesem empfänglichen Lauschen zwängt er sein Epos nicht in vorgefundene und vorgefaßte Formen. Die Zeit des Christentums ist im Gegensatz zur objektiven, »epischen« Antike wesentlich lyrisch; sie ist es nicht weniger geworden durch den Individualismus der Renaissance. Das Heldengedicht ist durch das Nachrichtenwesen dieser Tage von aller außerkünstlerischen Notwendigkeit trockenen Berichtens entlastet. Diese »Täler« mag es Zeitungen und Zeitschriften überlassen! Es selber darf in lyrischem Schwung von Gipfel zu Gipfel schreiten. Und die Form des Epos entspricht dem hohen Kunstwillen seines Schöpfers. Kunst und Leben verbinden sich auch in der Entstehung des Werkes. Es ist kein Gewächs des Treibhauses für die »Vitrine«. In den Schützengräben, auf der Fahrt von Front zu Front, im Sturm, im Licht von Sonne und Mond ist es groß geworden – im Sturm der Buße und im Lichte des Gebetes! Empfangen wurde es vor Madrid, als der nationale Angriff sein Ziel nicht erreichte – als es unverkennbar wurde, daß diese Erhebung nicht mit einem Schlage siegreich sein sollte. Da mochte in dem Dichter, der vor der feindlichen Hauptstadt seiner Heimat lag, mit neuer Bedeutung auftönen, was sein hl. Ignatius gesprochen hatte: »Was ich ... erflehe, / Verfolgungen sind es, die stählen, / nicht weichliche Blütenpfade.« Und mehr als solche aszetische Stählung des Willens, ihm wurde tiefste metaphysische Schau gewährt: was ein Militärstreich schien, wurde ihm offenbar als der ewige Kampf zwischen Finsternis und Licht. »Die Heldendichtung vom Tiere und vom Engel«, in wenig mehr als einem Jahre vollendet und im April 1938 herausgebracht – dieses »Gedicht meiner Ungeduld und meiner Zuversicht« erhält seine Ballung nur durch diesen gewaltigen, metaphysischen Kampf.

Der Eingang ist wie eine Antwort auf die Elegie: jetzt hat der Finger des Herrn abermals für Spanien ein sternengleiches Geschick bestimmt: gegen die

[3] J. M. Pemán, Poema de la Bestia y el Ángel, Ediciones Jerarquía (April 1938) S. 5 ff.

ewige Schlange zu kämpfen. Vor dem Seher und Dichter steht die Heimat in ihrer Vollkommenheit:

Gilt es, noch einen Weltteil zu entdecken,
den Mauren zu bezwingen,
den Goldgurt des Äquators längszuschwingen
und aufzurichten über tiefstem Schrecken
und trübstem Wahngetriebe
irrseliger Christenheit den Geist der Wahrheit,
den Geist, der in Teresa wirkt als Liebe
und in Trient als Klarheit –,
gilt es ein Nievollbrachtes zu vollbringen,
dann blicken in der Runde
die Engelschöre mit gewärtigen Schwingen
alle auf Gott ... und denken: »Spaniens Stunde!«

Gegen dieses Spanien steigt von neuem aus dem Abgrund das apokalyptische Tier. Es weiß, an der Kirche Petri zu Rom würde es sich die Zähne ausbeißen; die Kirche der Liebe des Johannes entwiche ihm zwischen den Krallen wie Duft. Aber die Kirche des Jakobus, des Donnersohnes,

... die Kirche des feurigsten Drängens,
die im Schwung der Erwartung kaum abzuwarten vermag,

diese »blühende Kirche der Hoffnung« plant das Ungeheuer niederzumähen. Es begegnet bei seinem Anstieg zur Vernichtung einem Bundesgenossen, einem falschen Schäfer, der mit falschen Werten Spaniens Volk verlocken soll. Der Schäfer verheißt:

Anpreisen will ich ihnen, süß schalmeiend,
Vielwisserei, die einzig Gott vergißt.

Mit dem leeren Worte »Freiheit« will er sie zu bacchischem Taumel hinreißen. Mit ihnen sind die Mächte des heimatlosen Goldes, des Hasses gegen das Kreuz: zu Gunsten des unfruchtbaren Goldes verfluchen sie die fruchtbare Erde; zu Gunsten materieller Macht verfluchen sie die immaterielle Überhoheit des Kreuzes. Umsonst! Mögen alle stofflichen Kreuze vernichtet werden – wo eine heilige Flamme in der Seele brennt, da erhebt sich, unverletzlich wie ein Traum, das Kreuz.

Calvo Sotelo ersteht, Vormartyrer der Erhebung. Scheinbarer Sieg über die »blühende Kirche der Hoffnung«: in ihrem Herzen, auf dem erzbischöflichen Stuhl zu Toledo, thront der Gottesfeind. Als »Kardinal des Teufels« schleift ein Roter das Kardinalsgewand durch die Gassen, blasphemischen Segen austeilend; allein die Helden des Alcázar entscheiden den Kampf für das Licht. Nicht anders wird der Kampf eines einfachen aragonesischen Soldaten gegen einen Tank und sein Sieg zu einem symbolischen Sieg des Geistes über die Materie.

Die tapferen navarresischen Freiwilligen, die felsgewohnten Requetes[4], werden einmal von dem Dichter auf ihrer Gipfelwacht oberhalb der Wolken als »Oberhirten der Wolkenschäfchen« begrüßt. Von einem solchen Gipfel aus scheint auch sein Heldengedicht geschaut und gestaltet: Gleich treibenden Wolken gleiten die Stimmen der Elemente dahin, die alle Kriegsschauplatz werden, Stimmen von Inseln und Winden, von Engeln und Verklärten, und zwischen den Wolken, doppelt farbig gegen ihr Silberlicht und schon von ihm verklärt, einzelne, zeitgeschichtliche Bilder und Gestalten des ewigen Krieges: hier General Franco, der von Afrika nach Spanien übersetzt, dort eine Porzellanmalerin, die von einer Flugzeugbombe getötet wird.

Nicht minder farbig wie die unvergängliche Gegenwart hebt sich die unvergängliche Vergangenheit heraus: da steht Isabella, die Königin von Kastilien, die Schöpferin Spaniens, die Schutzherrin des Kolumbus; aber noch ist alles, was sie später vollenden sollte, ein unwahrscheinlicher Traum. Und die Mittel? Sie steht vor ihrem versammelten Rat und streckt ihm den leeren Silberkelch ihrer Hand entgegen und die Flamme ihrer ungeheuren Träume. Ihr Helfer wird der Kardinal, das Haupt der spanischen Kirche. Er legt die Schätze der Kirche in ihre leere Hand, als Brautschatz für Spanien. Es ist der Ringwechsel, der die Kirche und Spanien wie Gatte und Gattin vereinigt. So bezahlt diese Erhebung für ein nationales Spanien zugleich eine heilige Dankesschuld, wenn sie der Martyrerkirche zu Hilfe eilt:

> Denn geeint ward Spanien dank des Silbers der Altäre,
> dank der dargeliehenen Kirchenschätze, gottgeweihter. (Poema S. 189.)

Nichts von dem Erschauten bleibt vereinzelt. Alles fügt sich zusammen zur Gestalt des gekreuzigten Spaniens:

> Sieh – es stirbt für alle mein gebenedeites Spanien!
> – – – – – – – – –
> Und die purpurfarbnen Kappen von Pamplona schimmern
> gleich der Seitenwunde eines neuen Welterlösers.
> Doch, um mitzuretten – wieviel, wieviel Wundenmale!
> Bruder ist getrennt vom Bruder, kundelos. Die Braut
> hält im Glas des Harrens ihre Rose frisch, betaut,
> ihm, der fern, wer weiß ...
> Heulend sucht ein treuer Hund durch öder Gassen Gleis,
> hin und her, durch angekohlter Trümmer schwarzes Grauen.
> Und mit irrem Schauen
> geht ein Kind durchs wärmelose Morgenlicht ins Ferne,
> und es ruft in alle Winde: »Mutter – komm doch her!«
> Und es wird befragt: »Wie sieht die Mutter aus?« »Wie Sterne –
> solche Augen hat sie – solche!« und es weiß nicht mehr. (Poema S. 96.)

[4] Navarresische Kriegsfreiwillige, Nachfolger der Karlisten-Kämpfer.

Und dennoch das Silberlicht der Hoffnung über dem Lande des Apostels Jakobus! Vor dem Siege ist dieses Heldengesicht gesungen und vollendet worden, um ein Zeugnis der heiligen Zuversicht zu sein, die sich nicht erst an Handgreiflichkeiten aufrichtet. Nur solche Zuversicht spendet todvertrauten Frieden im Kriege:

Mir fühlbar wird – gleich sanftem Wiegenschwunge –
des Todes schweigensweiche,
leise, unendliche Verschwisterung,
des Muttergrundes namenlose Gleiche.
Es trübt mich kein Verhängnis, mir beschieden...
Im Drang des Krieges, welch unnahbarer Frieden!
(Paz en las almas S. 169.)

Und der hinwölkenden Gestalt des Christoph Kolumbus verkündet die Stimme solcher kraftvollen Freudigkeit, nach welchem Reich, nach welchem Imperium als letztem Ziele das nationale Spanien strebt. Dieses Reich wird nicht – wie die von Kolumbus entdeckten Inseln und Küsten – die Namen von Königen und Heiligen tragen:

Wie es heißt? Ein Senfkorn ist es, nach des Herren Worten,
unsichtbar und nie-erschlafft, hinschattend bis ins Ferne,
doch nicht wuchernd durch Gefild.
Seine Grenzen sind die Winde – Zinnen sind die Sterne,
und die Sonne ist sein Schild. (Poema S. 198.)

Lichte Lenker unsres neuen Spaniens –
Hebt die Anker!
Euer Pol-Stern: Gott! (Poema S. 202.)

So schließt die epische Dichtung. Mehr als eine Muschelschale, als die beschauliche Abspiegelung eines Stückleins Himmel! Sie ist der Kampfgenosse aller Reden und Aufsätze, die Pemán in das nationale Ringen hinaussandte. Bei gleicher Richtung des Willens, der Liebe, bei gleicher Wucht dringt die Dichtung weiter vor, auf den Schwingen der Phantasie. Aber Peméns Prosa weiß auch den nüchternen Verstand zu erobern, wo die Sprache des Herzens versagt. Die in meinem Buche[5] zusammengefaßten Reden und Aufsätze sind die wesentlichen Prosakundgebungen des nationalen Dichters seit der Erhebung. Von Früherem, Novellen und politischen Schriften, haben nur geringe Teile ihr deutsches Ziel erreicht, allzu geringe, um das Aufzeigen einer Entwicklung und eine Würdigung zu ermöglichen.

Wichtiger ist der Nachweis, daß Pemán wirklich als Sprecher der nationalen Erhebung gelten darf. Es möchte genügen, auf die uns bekannt ge-

[5] Irene Behn: José María Pemán – Flammendes Spanien – Der spanische Freiheitskampf in Reden und Aufsätzen. (263 S.) Salzburg 1938, Otto Müller. M 5.80.

wordenen Kundgebungen General Francos hinzuweisen, die über Pemáns Reden und Dichtungen als Leitspruch stehen könnten. Der Vollständigkeit halber sei an einige dieser Kundgebungen erinnert[6]:

»Die Bewegung, die wir jetzt führen, ist genau das, was das Wort besagt: nicht Programm, sondern Bewegung, und als solche befindet sie sich in einem Prozeß der Ausarbeitung, als solche ist sie einer beständigen Durchsicht und Verbesserung unterworfen, wie es jeweils die Wirklichkeit nahelegt; sie ist nicht starr und statisch, sondern anpassungsfähig; und als Bewegung ist sie durch verschiedene Etappen gekennzeichnet:

Das Spanien der katholischen Könige Ferdinand und Isabella, Karl V. und Philipp II.

Die erste dieser Etappen, die wir ideal und vorbildlich nennen können, ist jene, die alle weltgeschichtlichen Unternehmungen spanischer Wiedereroberung umfaßt und die gipfeln sollte in dem geeinigten, imperialen Spanien der katholischen Könige Ferdinand und Isabella, Karl V. und Philipp II. Dieses Spanien, geeinigt, um durch die ganze Welt eine allgemeine und katholische Idee auszubreiten, ein christliches Imperium, es war das Spanien, das ideales Vorbild blieb für alle späteren Etappen, welche die Erhabenheit und Vollkommenheit dieser Epoche wieder zu erreichen strebten.

Die zweite dieser Etappen nennen wir die geschichtliche oder traditionalistische; denn sie ist in dem 18., 19. und 20. Jahrhundert bestimmt durch das opfervolle Bemühen, das verlorene Gut auf jenen Wegen wiederzugewinnen, auf die uns die imperiale und katholische Tradition vom 15. bis zum 17. Jahrhundert hinwies. Die größte Anspannung, um diese geniale Epoche Spaniens zu erneuern, ereignet sich im vergangenen Jahrhundert, in jenen Bürgerkriegen, deren Antriebe wir uns heute am besten in dem Kampfe des idealen Spaniens vergegenwärtigen können, das damals durch die Karlisten vertreten wurde. Dieser Kampf gegen das unechte, französelnde, europäisierende Spanien der Liberalen, diese Etappe blieb verborgen in den Dorngebüschen Navarras, – dort eingefangen blieb, wie durch einen Deich, der ganze geistige Schatz aus Spaniens goldener Zeit.

Die nationale Bewegung des siebzehnten Juli

Und die dritte Etappe ist jene, die wir die gegenwärtige, jetztzeitliche nennen, und die ihrerseits verschiedene, geheiligte und heldenhafte Anspannungen aufweist, deren letzte die unsere ist. Nach der ersten Stufe dieser Etappe, der Regierung von Miguel Primo de Rivera, folgt die zweite, überaus hochführende: eine Jugend mit offenen Augen für unsere beste Vergangenheit und zu Hause in der geistigen Luft dieser Zeit bildete die Vereinigung, die sich die ‚Jons' nannte (Junta de Ofensiva Nacional Sindicalista), die bald erweitert und vervollständigt wurde durch den Zuzug der Falange Española. Dieses Ganze wurde zu

[6] Palabras de Franco, Editora Nacional (Bilbao 1937).

einer hohen Würde erhoben durch die große nationale Gestalt José Antonio Primo de Rivera, der ihm vermehrte Stoßkraft verlieh und so die edlen Bestrebungen seines Vaters fortsetzte....

Der neue Staat aufgebaut auf der reinen Überlieferung und dem Wesentlichen der vorbildlichen spanischen Vergangenheit

Wir erstreben nicht ein altertümelndes und abwegiges Spanien; wir erstreben einen Staat, der die reine Überlieferung und Substanz jener vorbildlichen spanischen Vergangenheit in neue Formen faßt – in lebenskräftige und heldenhafte Formen, die von der jetzigen und der kommenden Jugend hineingetragen werden in dieses Morgenrot unseres Volkes und seines Imperiums.

Das Weltungeheuer, das Weltreiche zerstört

... Die marschierende Bewegung richtet sich gegen den russischen Kommunismus, der schwer zu besiegen ist, wenn er einmal Fuß gefaßt hat, er, der Weltreiche stürzt, Zivilisationen zerstört und große menschliche Tragödien hervorruft, gleich dieser spanischen, die von einer verständnislosen oder böswilligen Welt gleichgültig betrachtet wird.

Der Sinn einer wirklichen und nicht doktrinären Demokratie

Einer Scheindemokratie, die über den Formen den demokratischen Gehalt vergißt, über den Mitteln den Zweck, ihr setzen wir eine tatsächliche Demokratie entgegen, dem Volke das bietend, wessen es wirklich bedarf: sich geführt zu sehen und zu fühlen von einer Regierung, die heilig nach einer umfassenden Gerechtigkeit strebt, nach einer gerechten Ordnung auf moralischem wie auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet.... Wir werden im Geiste der Gerechtigkeit ein öffentliches Recht schaffen, das für wahre Menschenwürde unerläßlich ist.... Dies ist, in großen Zügen, der neue Staat ..., er, der gemeinsames Ziel für die Mehrheit der Spanier ist, soweit sie nicht durch den Materialismus und Marxismus vergiftet sind, er, der in dem Glaubensbekenntnis der spanischen Falange hervortritt, er, der den Geist unserer Traditionalisten in sich begreift, er, der als Ideal den Völkern gemeinsam ist, die den trügerischen Liberalismus begraben haben und ihre Politik auf das Ziel der Autorität, der Erhebung des Vaterlandes und der sozialen Gerechtigkeit hingerichtet haben, – er, der schon verwirklicht worden ist in unserer spanischen Geschichte, die so überreich an echter Freiheit ist..., er, der die geistigen Schätze der die ganze Nation umfassenden katholischen Kirche ausmünzen will.«[7]

Noch mag an Francos Ansprache erinnert werden, die er am 25. Juni 1938 an den päpstlichen Nuntius richtete, als dieser ihm gleichzeitig mit dem portugiesischen Gesandten sein Beglaubigungsschreiben überreichte:

»... Sie kommen nach Spanien, hochwürdigste Exzellenz, in einer Zeit ruhmreichster, gelebter Heldendichtung. Ein weiteres Mal hat es Gott gefallen, die

[7] Bekanntgabe der Verschmelzung der verschiedenen Parteien, am 18. April 1937 in Salamanca; Palabras de Franco S. 22–27.

Stärke unseres Glaubens und die Kraft unseres Opferwillens auf die Probe zu stellen. Unsere Soldaten, die nicht allein für die Unabhängigkeit und Einheit ihres Vaterlandes kämpfen, sondern für die ganze so ernstlich bedrohte christliche Kultur des Westens, sie sterben mit dem Namen Gottes und Spaniens auf ihren Lippen und besiegeln als Martyrer und Helden ein weiteres Mal mit ihrem Blute die katholische Gesinnung, die für Spaniens Leben und Entwicklung seit seinem Eintreten in die Weltgeschichte kennzeichnend war.

Die katholische Religion ist der Prüfstein unserer eigenen Nation gewesen. An ihren Mysterien und an ihren Dogmen inspirierten sich in den ruhmreichsten Jahrhunderten unserer Geschichte die spekulative Begabung unserer Philosophen, das Genie unserer Lyriker und Dramatiker, die gefühlstiefe Kunst unserer großen Maler und jenes symbolische Werk, das einen Hochgipfel spanischen Geistes bedeutet und der Geistesgeschichte der Welt einverleibt ist. Alle diese sind wesentlich christlich und katholisch. Aber Spanien ist auch Sendbote des Glaubens gewesen. Und – wie es Eure Exzellenz sehr treffend und beredt ausgedrückt hat – zwanzig unabhängige Nationen, die einen ganzen Weltteil erfüllen und mit Spanien durch Bande des Ursprungs verknüpft sind, sie bekennen unnd loben Gott in unserer Sprache als sicherste Gewähr für die Fortdauer unserer Kultur. Deswegen, hochwürdigste Exzellenz, können Sie dem Heiligen Vater sagen, daß es nicht Spanien ist, daß es nicht echte Spanier sind, die auf fremde Anweisung hin die Tempel des Herrn verbrennen, seinen Dienern den Martyrertod bereiten und unerbittlich, mit beispielloser Raserei alles das zerstören, was in Spanien untrennbar Offenbarung der Kultur und Ausdruck des katholischen Glaubens bedeutete.

Als Ausdeuter und Ausführer des wahren Volksempfindens hat die nationale Regierung, ohne der Anregungen und Anträge zu bedürfen, es verstanden, jenem Vorgehen Einhalt zu gebieten, das als ein widerkatholisches auch widerspanisch ist; sie hat zu gleicher Zeit verstanden, die vorgefundene Gesetzgebung großenteils zu entkärften, diese Früchte eines Systems, das mit zersetzenden Lehren geschwängert ist. Gute Beispiele solcher Aufbautätigkeit ist die Wiederkehr des Kruzifixes in die Schulen, die Abschaffung des Ehescheidungsgesetzes, die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu und der tiefchristliche und darum so menschliche Geist, der in unserer sozialen Gesetzgebung waltet.

Ich ersuche Sie, hochwürdigste Exzellenz, überbringen Sie dem Heiligsten Vater unsere Dankbarkeit für seine inbrünstigen Gebete, und übermitteln Sie ihm gleichzeitig die Wünsche, die ich für das Segenswirken der katholischen Kirche und das höchst kostbare Leben des Papstes und sein erleuchtetes Regieren hege. Inständig ersuche ich, erbitten Sie von ihm dafür die Gnade seines apostolischen Segens für die ganze spanische Nation, sowohl für alle, die auf unserer Seite kämpfen und diesen Lohn für ihr heldenhaftes Ringen wohl verdienen, als auch für jene, die in Gefangenschaft des Feindes schmachten, aber auch für die vielen Spanier, die nur unter dem Zwang einer Schreckensherrschaft und seiner

barbarischen Vergewaltigung gegen uns die Waffen heben; auch für diese erbitte ich den Segen, damit Gott ihnen schnelle Befreiung gewähre.«

Solche entscheidungsgewaltigen Worte bekunden den gleichen Geist, der unerstickbar in Peméns großer »Elegie« atmet und mit triumphierender Gelöstheit in seinem Heldengedicht. Dieser Geist verleiht auch den verstandesstarken Ausführungen des Staatsphilosophen Pemán, seinen logischen und dialektischen Darlegungen in den »Briefen an einen Skeptiker« eine ungewöhnliche Unmittelbarkeit und fruchtverheißende Wärme. Diese Briefe sind so fern von nur formalen Überredungskünsten, wie es etwa das unmittelbare Einreden, in die Seele Hineinreden von Meister Eckhardt und andern Mystikern ist. Solchem Geiste bleibt Wissenschaft so lebensnahe wie Kunst; notwendig drängt es ihn zur wirklichen Rede und zu einer Redeweise, die der Allgemeinvernehmlichkeit der Dichtung nahekommt. Pemán selber schreibt in seinem kleinen Meisteraufsatz »Die unsichtbare Messe«: »Wir haben gerade ein Jahrhundert stürmischer materieller und wissenschaftlicher Fortschritte durchlebt. Es gibt eine ganze Welt neuer Ideen und junger Schöpfungen, die hier, vor der Pforte von Gottes Kirche, ihre Aufrufung und Zulassung erwarten.... Das Radio ist eingegangen in die große Verschmelzung« mit den zusammenfassenden Kräften der Kirche. »Es war schon da, schon draußen, mit seinen unerschöpflichen, erdumfassenden Möglichkeiten, mit seiner wesentlichen Allgemeinheit, Katholizität, als erharre es diese Stunde. Seinem Wesen nach war es geschaffen worden als Träger allumfassender Dinge. Seine Wellen harrten, gleich gesattelten Rossen..., um bestiegen zu werden von Dingen, die solchen weltweiten Ausgreifens würdig wären.« Und das nationale Spanien, das gleich den Vorfahren die Welt in christlichem Geiste umfassen will? Ist es mit seinen weltweiten Ausmaßen eines solchen Trägers nicht würdig? Es war sogar darauf angewiesen, diese gesattelten Rosse zu besteigen, da seine Gegner sie schon bestiegen hatten und oft genug über Wahrheit und Wirklichkeit hinwegsetzten. Freilich ungeahnte Möglichkeiten für diesen »Träger allumfassender Dinge«! Die Sprache setzte ihm in diesem Kampfe zwischen Spaniern und Spaniern keine natürliche Grenze. Spanien zerbarst im Juli 1936 in zwei Teile. Aber wie hingen sie zusammen? Wo waren die Freunde, ihnen die Hand zu reichen? Wo die Verräter, die es auszumerzen galt? Wo die Lauen, die Unaufgeklärten, die noch zu gewinnen waren? Denn die Geisterrosse der Ätherwellen wurden nicht nur gegen den Feind gespornt, sie suchten mit der gleichen inbrünstigen Kraft den Freund oder den noch entfremdeten Landesbruder. Das Buch »¡Viva España!« (ein Überblick über die Ereignisse des Jahres 1936, I)[8] mag von diesem beispiellosen Ringen im Äther einen Eindruck vermitteln:

»Die ersten achtundvierzig Stunden der rettenden Bewegung waren für die Radioempfänger voll Unruhe und Beklemmung.... Von den meisten Gegenden und Provinzen gab es keine Meldungen, oder nur verworrene.

---

[8] Manuel Galiño Lago, »¡Viva España!« 1936 (Valladolid 1937).

Dank sei den Sendungen des Radio von Sevilla mit den ‚Plaudereien' des Generals Queipo: er beruhigte die Gemüter, die von den giftigen Wellen des Radio Madrid aufgewühlt worden waren. Dank dem Sprecher von Burgos, G. Soto!

Und in diesem Ringen der Wellen nahm auch Portugals Seele Stellung, die Zwillingsschwester der spanischen, die den geschichtlichen Augenblick in seiner ganzen Schwere begriff. Hauptmann Botelho erklärte uns mit der Scharfsicht eines befähigten Sachverständigen die Bedeutung jeden Vorrückens der Unsern und entlarvte die ‚Manöver' derer in Madrid.

Die kurzen Wellen des Heeres öffneten uns immer hellere und weitere Ausblicke.

Und vor allem die Aufrufe und Kundgebungen General Francos! ‚Groß ist der Erfolg unserer Bewegung gewesen. Die Marschsäulen erreichen unaufhaltsam ihre Ziele....'

Auch General Mola wußte mit den Wellen des Radio seinen ermutigenden Geist einzuflößen. Unser Radio unterjochte schon mit seinem ersten Triumphe die roten Sendboten.

Granada spricht von Militär, das die Alhambra verteidigt.... Und Cádiz, Jaca, Logroño, Coruña, Córdoba, Oviedo, Palma de Mallorca ... beginnen einen bewegten Austausch, bei dem der Tanz der Wellen förmlich fühlbar wird – ein erzspanischer Tanz....«

Und Pemán, der nicht mehr und nicht weniger ist als Stimme des nationalen Spaniens? War hier nicht eine imperiale Aufgabe für den Philosophen, den Dichter, die mystische Seele? Der Berufenste wurde wirklich gerufen. Er konnte die Arme seiner Seele nach den Geschwistern ausbreiten, auch ohne räumliches Ende. Seit den ersten Tagen der nationalen Erhebung spricht er im Auftrag der nationalen Regierung vor dem Mikrophon:

»Ich will euch meine eigentlichsten Eindrücke von diesem neuen Amte wiedergeben, das von dem zeitüblichen Kabinettsliteratentum so verschieden ist – von meinem Amte, auf den Wegen des kriegenden Spaniens hinzueilen, Hymnen, Ansprachen und Kundgebungen zu gestalten und jenseits von rhetorischer Selbstgefälligkeit und persönlicher Zurschaustellung eine markige und volkstümliche Literatur zu schaffen, die von freier Luft durchsäuert, von kraftvoller Sonne gebräunt ist.«

Von dieser »markigen und volkstümlichen« Kunst zeugt das von mir veröffentlichte Buch mit der Auswahl seiner Radio-Ansprachen und Aufsätze, von denen wir eine in der »Umschau« geben. Sinngemäß treten die dichterischen Kräfte stärker in den Dienst der unmittelbaren Ansprachen, die philosophischen in den Dienst der ruhsameren, sich minder verbreitenden Aufsätze. Vor dem Mikrophon spricht er als Kind zu den Kindern, als Werktätiger zu den Werktätigen, als Kämpfer zu den Kämpfern. Kein Satz der Ansprachen wird zu schwammigem Gefühl, wie kein Satz der Essays nur knochiger Gedanke bleibt. Ganze Menschen, so verkündet es Pemán in jener ersten Ansprache, sie allein

können die Aufgaben der Kultur vollenden, sie und nicht Einseitige, irgendwie Verstümmelte. Als Ganzer allein kann er wirksam für ein in sich begrenztes und in sich vollendets Ganze werben – für ein Ganzes, das seine Grenzen an dem einen Unbegrenzten ermißt und in der Berufung durch den höchsten Willen die Gewähr für seine Vollendung findet. Diese Ganzheit ist wahrnehmbar bis in den Leib der Sprache hinein. Auf jeder Seite strafft sich in dem schwellenden Fleische des lyrischen Gefühles der heilige und heroische Wille gleich ehernem Muskel; und durch beide hindurch wirkt gliedernd das Knochengerüst des Geistes. Aber das alles genügt nicht, um den entflammenden Hauch zu erklären, der aus den Worten dieses Lebendigen gleicherweise hervorweht, gerade aus den klarsten am wärmsten, aus den schlichtesten am freigebigsten. Er selber gibt die Erklärung; »Bereitung des mystischen Wortes« nennt er die Durchbildung seiner Sprache. Warum muß sie so geglüht und geläutert werden zur feurigen Kraft der Schlichtheit?

»Wort – deinen Schwingen will ich anvertrauen
die ganze Wucht der Liebe!«

Umschau

Ideen und Sitten

Für uns, die wir die besten Jahre unseres Lebens dem Kampfe für die Wahrheit, für die Wiedererrichtung der spanischen Kultur auf sicheren Grundsätzen, solchem Kampfe ohne Waffenstillstand geopfert haben, – für uns bringt dies gewaltige Trauerspiel, zu dem unser aller Leben wurde, die greifbare und aufschlußreiche Bestätigung für vieles, was wir auf spekulativem Gebiete verfochten haben. Es ist, als ob unser Schüler, der seine Lektion zuerst nur zur Vorübung gesprochen hat, nun dazu übergehen könnte, sie in die Wachstafel einzuzeichnen. Auf die Wachstafel der Halbinsel, in zuckenden und blutigen Zeilen schreibt er nun seine angewandte Lektion.

Hier ist Wirklichkeit und Gestalt geworden, was bislang nur Darlegung war, Darlegung der geschichtlichen Bestimmung Spaniens, seiner göttlichen Sendung als Kulturträger. Jetzt ist soldatische Ansprache geworden, was gelehrte Abhandlung war; jetzt ist Schlacht geworden, was Federkrieg war.

Hier ist zum Beispiel mit der Unwiderleglichkeit des Augenscheines das dargetan, was Le Play 1865 sagte und was wir so oft wiederholten: »Der Irrtum stürzt die Nationen tiefer ins Verderben als das Laster.«

Andere waren davon nicht überzeugt; sie zogen es vor, mit dem Irrtum einen Ausgleich zu suchen und ihren Einspruch abzuschwächen; sie zogen es vor, die Augen zu schließen und sich heimisch innerhalb seiner Lügen und Gepflogenheiten einzurichten, der Demokratie, dem Parlamentarismus, dem Stimmrecht; von dort aus wollten sie die Sitten läutern und die Laster entkräften. Unmöglich! Den Dingen eignet ihre Ordnung, ihre heilige Wertstaffelung, die Ursachen sind eher als die Wirkungen, und das Haupt steht nicht unter dem Herzen. Nach einem Satze von Menendez y Pelayo im Jahre 1910 war der Grund aller Übelstände in Spanien, war die Wurzel seines langsamen Selbstmordes in der »falschen Philosophie« zu suchen, die schon von Fray Fernando de Zeballos im Jahre 1774 als größtes »Verbrechen des Staates« bezeichnet wurde. Der Geist mußte nun geradewegs zur Mitte gehen, zum sprossenden Herzen der Pflanze; er mußte auf der Höhe des Staates die »falsche Philosophie« durch die wahre ersetzen. Denn ist der Irrtum einmal weggefegt und die Wahrheit zur Macht erhoben, dann werden Ziele schnell erreicht, die sonst nur durch Überredungskünste und große Umschweife er-

reicht werden, Schritt für Schritt und Fall um Fall.

Von oben her lassen sich in vierundzwanzig Stunden die Beziehungen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern in christlichem Geiste bessern. Und ich sage, daß die tragische Wirklichkeit des Krieges mit ihren Erschütterungen und Austilgungen diese gleich vielen andern Wahrheiten bewährt und bekräftigt hat. Jene, die nur für die schillernde Oberfläche der Sitten Augen hatten und nicht für die Tiefe der Geistigkeit, nur für die Blüte und nicht für die Wurzel, diese hatten sich über vieles eine vollkommen pessimistische Anschauung gebildet. Eine dieser Anschauungen galt der Jugend: nach ihnen war die Jugend keines edlen und hochherzigen Verhaltens fähig. Und dieses Todesurteil begründeten sie mit Moralischem, Äußerlichem, nur Augenfälligem. Sie werteten diese Jugend nicht nach ihren Ideen; sie sagten nicht, daß es eine rationalistische, skeptische oder materialistische Jugend wäre; sie werteten sie nach ihren Sitten und Aufenthaltsorten – als »Bar-Jugend«, »Kino-Jugend«, »Kabarett-Jugend«.

Ein anderer Gegenstand ihrer Schwarzmalerei war der Klerus. Und wieder blieb ihre pessimistische Anschauung und deren Begründung an der Haut-Oberfläche hängen. Sie konnten nicht sagen, daß die spanische Geistlichkeit von der christlichen Lehre abgefallen wäre; dafür erklärten sie, daß sie sich gehen ließe; und sie bekräftigten diese Behauptung mit kleinen Anekdötchen von Kanonikern, die ein Nachmittagsschläfchen hielten.

Da aber ersteht der Krieg; und alle jene oberflächlichen und überaus leichtfertigen Einschätzungen, zutreffend höchstens für eine Seite, für alle andern falsch – sie erfahren eine durchgreifende und kräftige Berichtigung. Eben diese Jugend, die im Vergnügen entnervt und eingeschläfert sein sollte, beantwortet den Ruf des Krieges auf überraschende Weise. Viele sind es, die sich zur Front melden; und es sind alle, die sich an der Front heldenhaft halten. Und es sind keine andern; es sind dieselben »Herrchen« vom Kino, von der Bar. Sie sind es, ohne auch nur ihre Lebensweise zu verleugnen, zu verändern; mit der gleichen Unbefangenheit, mit der gleichen genießerischen Leichtigkeit. Und was ich von der Jugend sage, das gilt nicht anders für die Geistlichkeit.

Wie in früheren Zeiten ist Spanien voll von geistlichen Martyrern, von erhebendem Sterben. Unter all den Hunderten und aber Hunderten hingeopferter Priester nicht ein Wankender, nicht ein Abtrünniger! Das todgeweihte Domkapitel von Lérida geht geschlossen an seinem Bischof vorbei, um vor dem blutigen Ende seinen Segen zu empfangen. In Toledo starben mehr als hundertzwanzig Priester, ohne nur einen Schritt zurückzuweichen. Und dennoch waren zuvor diese Kanoniker und Priester nach der Meinung vieler weichlich gewesen, dennoch waren sie umstellt von tausend gehässigen Vorurteilen.

Damit ist nicht gesagt, daß jene verallgemeinernden Schwarzurteile vollkommen falsch wären; es gibt eine Wahrheit, die an den Strümpfen hängen bleibt, die keinerlei Tiefgang besitzt. Aber um alles in der Welt – wie bedürften jene Behauptungen nicht einer strengen Überprüfung – Behauptungen, die von der Wirklichkeit in so vernichtender Weise Lügen gestraft werden! Das Tiefste und Letzte mußte wohl gesund geblieben sein unter diesem Anflug von Fäulnis oder Weichlichkeit, die von manchen für vollkommene Verderbnis genommen wurde. Etwas mußte im Kerne lebendig und unberührt geblieben sein, das nur auf seine Stunde wartete, um sich in Blüten des Heldentums und Martyriums zu entfalten.

Und jenes »Etwas« ist ganz einfach das, was wir immer in unserer Wertordnung den Sitten vorangestellt haben: der Geist, die Wahrheit, das Haupt. Ungeachtet all seiner Übel hatte Spanien nicht »den Kopf verloren«. Spanien war durch den Lauf seiner Geschichte ein Volk ohne religiöse Irrlehren; und das war nicht dank seiner Bildung, sondern dank wahrer Einsicht. Das diente nicht allein dazu, daß die Redner tönende Lobsprüche auf die Unversehrtheit des spanischen Glaubens münzten, oder daß Don Marcelino in seiner »Geschichte« die Bedeutungslosigkeit der spanischen Heterodoxie dartun konnte. Das diente dazu, daß sich in der Zeit der Prüfung die Herrchen von der Bar und die Kanoniker von Toledo in Martyrer verwandelten.

Denn wenn die Spanier mit nachdrücklichen letzten Fragen nach ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung in die Enge getrieben würden, alle würden das antworten, was die christliche Lehre bezeugt, – nicht nur die Kanoniker und die »Herrchen«, alle würden das antworten, so nachlässig

auch ihr Leben erscheinen möge. Und als die Entscheidungsstunde kam, wo Leben oder Tod auf dem Spiel stand, haben sie sich demnach in ihrem ganzen Verhalten von jenen Lehren leiten lassen.

Die Wahrheit, unversehrt in der Tiefe des spanischen Geistes, hat uns gerettet. Auf sie gründet sich all unsere Hoffnung. Es wird immer noch tausend moralische Unvollkommenheiten geben und äußere, vorübergehende Übertretungen. Aber die Grundlehren, die nach Le Play das sind, was die Völker errettet, diese sind bei uns klar, einheitlich, umfassend. Und sie werden unserem Leben voranleuchten, wie sie jetzt unsern Sterbenden voranleuchten.

José María Pemán,
nach der Übersetzung von Irene Behn.

Besprechungen

Glaubenswirklichkeit

1. Die sakramentale Welt. Von Johannes Pinsk. (Ecclesia orans, Band XXI). 8° (XIV u. 214 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 3.40
2. Christus in seinen heiligen Sakramenten. Von Rudolf Graber. 8° (182 S.) München 1937, Kösel-Pustet. Kart. M 3.20
3. Das Wort des Lebens. Von Iwan v. Kologriwof. 8° (405 S.) Regensburg 1938, Fr. Pustet. Kart. M 6.50, geb. M 7.50
4. Theologie der Verkündigung. 12 Vorlesungen von Hugo Rahner S. J. I. u. II. Teil. (»Theologie der Zeit«, theologische Beihefte zum »Seelsorger«, Jahrg. 1938, Folge 1 u. 2.) gr. 8° (72 u. 88 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Brosch. je M –.90
5. Bildung zum Christen. Referate der 7. Wiener Seelsorgertagung vom 27. bis 30. Dezember 1937. Hrsg. von Karl Rudolf. gr. 8° (166 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Kart. M 2.90
6. Das Geheimnis des Gebetes. Betrachtungen zu seiner theolog. Sinndeutung. Von Thaddäus Soiron O.F.M. 8° (VI u. 200 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 3.20
7. Unser Glaube. Christliche Wirklichkeit in der heutigen Welt. Von Anton Antweiler. 8° (212 S.) München 1938, Kösel-Pustet. Kart. M 3.50

1. Das Anliegen, um das es Dr. Pinsk geht: »Was ich in diesem Buche erarbeiten wollte, waren jene Gegebenheiten in Christus, Seiner Person, Seinem Werk, Seiner Kirche und ihren Sakramenten, die für die gnadenhafte Gestaltung unserer kosmischen Wirklichkeit besonders faßbar sind. So möge man es recht verstehen, wenn vieles, was nach der Methode der systematischen Theologie zum Beispiel zu Christus oder zur Bestimmung der Sakramente im allgemeinen und im einzelnen zu sagen wäre, hier nicht gesagt wird. Das gilt, ich möchte das gegen mißverstehende Kritik ausdrücklich betonen, in besonderer Weise vom Tode Christi als der causa efficiens unseres Heiles und der gesamten sakramentalen Wirksamkeit der Kirche, welch letztere aber für unser Thema ergiebiger ist als das Faktum des Todes Christi selbst.« Was ihn dazu veranlaßte, »ist der lebendige und sehr intensive Kontakt, den ich seit den ersten Jahren meiner priesterlichen Tätigkeit in ganz besonderer Weise durch Aussprache- und Studienzirkel mit religiös und kulturell ganz verschiedenartigen Menschen hatte. Hier stellte sich mit einer immer dringlicher werdenden Ständigkeit wieder und wieder die Frage nach der Verbindung von Religion und Leben. Die objektive ‚Gott-losigkeit' des gesellschaftlichen und beruflichen Lebens erschwerte nicht nur, wie immer wieder festgestellt werden mußte, die sonntägliche oder werktägliche Einigung mit Gott in Messe, Sakrament und Gebet, sondern verurteilte diese Andachts- und Erbauungsaugenblicke zu einer für viele ernste Menschen überaus schmerzlichen Unfruchtbarkeit hinsichtlich der Gesamtgestaltung ihres persönlichen Lebens. Je stärker ‚das Leben' war, desto mehr schwand das Gotteserlebnis aus dem Bewußtsein; je stärker dieses wurde, desto schwerer und unbefriedigender erschien ‚das Leben'. Um dieses Problem kreiste im Grunde alles, ob es sich um Gläubige, Skeptiker oder Ungläubige handelte.« – So wird in diesem bedeutsamen Buch die Wirklichkeit, in der der Mensch steht, aufgezeigt und dargetan, daß sie eine wesentlich christliche ist. Schon von ihrer rein geschöpflichen Seite her – »in Ihm und auf Ihn hin erschaffen« – kommt sie nur in Christus zu ihrer Fülle. Erschließt sich diese Tiefenschicht auch nur im Glau-

ben, so ist doch einzig so die Welt objektiv richtig gesehen. Es wird ausgeführt, wie die einzelnen Schichten der Schöpfung (Personen, Gemeinschaften und auch die Naturdinge) durch Christus »konsekriert« werden und so die sakramentale Welt wächst. Das gibt eine tiefe Schau von den Sakramenten, die vor allem offenbar werden in ihren wesensmäßigen Beziehungen zu Christus und seinem Wirken durch seine Kirche.

2. Während Pinsk mehr von der Schöpfung ausgeht, legt ähnliches, mehr vom Sakrament aus, Graber dar. Auch bei ihm der Gedanke: Die Sakramente nicht so sehr Gnadenmittel, wobei auch noch die Gnade recht »verfachlicht« und die Kirche oft mehr als »Heilsanstalt« erscheint. Graber versucht zu zeigen, wie im siebenfachen sakramentalen Geschehen der Mensch in das Sterben Christi hineingenommen wird, freilich in Sterben, das Durchgang in das eigentliche Leben wird. So werden auch die Sakramente selber herausgehoben aus jeder Gefahr überstarker Verfachlichung, die sie in den Verdacht der Magie bringen könnte, und in personalste Beziehung zum Heilstun Christi gebracht.

3. Von Christus aus, als dem Wort des Lebens, diesem aus dem Wesen des Logos herausgegangenen Tun nachgegangen zu sein, ist das Verdienst der schönen Arbeit Kologriwofs. Sie verbindet mit einer tiefen Zusammenschau die Wärme persönlicher Ergriffenheit; gesteht doch der Verfasser in seinem einleitenden Brief: »So ist mein Buch neben den theologischen, fachlichen Darstellungen etwas durchaus Persönliches, und seine Gedankengänge schließen sich zu einem Bekenntnisbild zusammen, d. h. sie geben wieder, was Christus mir selber ist. Und so sollte es sein. Der Weg, der mich führte vom Leibgardehusarenoffizier des russischen Kaisers bis zum Ordensmann und vom bewußten Verkenner Gottes und des Heilandes zum Priester, ist so gewaltig groß, daß ein Buch über Christus aus meiner Feder nichts anderes sein konnte als etwas Erlebtes und daher ein Bekenntnis. Jeder Abschnitt, selbst der trockenste, ist mit all seinen Ausblicken ein solches Bekenntnis.«

4. Solche vertiefte Darlegung der wesentlichen christlichen Wirklichkeiten wird fraglos auch die Dynamik dieser Wirklichkeiten zu entbinden geeignet sein und so helfen, das Dogma wieder zum Kerygma, zu lebendiger Verkündigung werden zu lassen. Der bisherigen theologischen Fakultät Innsbruck, vor allem Josef Jungmann, gebührt Dank dafür, daß sie diese Dinge vorangestoßen haben. Jungmanns Buch von der Frohbotschaft, Lakners grundlegender, wenn auch nicht überall angenommener Artikel über »Das Zentralobjekt der Theologie« (ZkTh Bd. 62 [1938] S. 1) und die nun vorliegenden 12 Vorlesungen Hugo Rahners über die Theologie der Verkündigung stellen bedeutsame Etappen dar. In letzteren wird der Versuch unternommen, zu zeigen, was vonseiten der theologischen Wissenschaft geschehen muß, um die Theologie wirklich zum Kerygma zu gestalten in unserer Zeit mit ihrem »immer wacher werdenden Verlangen, die objektive, von dem offenbarenden Gott in den Kosmos seiner Wahrheiten gelegte Ordnung auch in unserem Denken und Verkünden wieder lebendig werden zu lassen«. Im einzelnen auf diesen Umbauplan einzugehen, der vor allem immer wieder auf die Patristik zurückgreift, ist hier nicht der Ort. Immerhin geht es nicht nur um Fragen für den Fachtheologen; das zeigte die starke Beteiligung auch des Seelsorgerklerus auf der dieser Theologie gewidmeten Tagung in Innsbruck Anfang September.

5. Von der Auswirkung solcher Theologie ins Leben jedes Christen vermag auch den Laien der Bericht Rudolfs: »Bildung zum Christen«, zu überzeugen. Es geht da um die Frage: »Wie wird der Mensch Christ? Nicht sakramental-rituell, sondern innerlich, individuell, personhaft. Was muß der wissen, welche Gegebenheiten beachten, welche Weisen anwenden, der mithelfen will und soll, daß dieses Unfaßbare Wirklichkeit wird: aus einem Menschen ein Christ.«

6. Ein entscheidender Weg für den Christen aus dem bloß seinshaften Stehen in dieser Wirklichkeit in ein wachsendes Bewußtwerden wird von Soiron im Gebet aufgezeigt. In Anlehnung an Gedankengänge Bonaventuras gibt Soiron immer wieder neue Einblicke in christliches Beten, was personales Hineingenommensein im Sohn durch den Heiligen Geist in den Vater besagt, so daß es für den Christen niemals ein isoliertes, individuelles, wenn auch noch so persönliches Beten gibt. Das Geheimnis des Gebetes erschließt sich als eine Funktion, die unter der wunderbaren Initiative des dreifaltigen Gottes steht und

die lebendige Antwort auf diesen göttlichen Anruf besagt. Im Gebet kommt es zur letzten Selbstverwirklichung des Christen im dreifaltigen Gott.

7. Solche Vertiefung führt wie von selber und immanent zu stärkster Auswirkung. Das läßt das Buch Antweilers spüren. Der Christ braucht nur unsern Glauben vom Kern aus zu fassen und zu leben, dann wird er auch seiner Zeit Wegweisung und Sicherheit, aus der Enge und Angst in die Fülle des Lebens. Solch echte Apologetik gibt Antweiler überzeugend in ständiger Auseinandersetzung mit den heutigen religiösen Aufbrüchen außerhalb der Kirche.

So wollen und werden diese empfehlenswerten Bücher helfen, die christliche Wirklichkeit nicht nur zu sehen, sondern zu bezeugen oder – wie es Pius XI. jüngst bei einer Pilgeraudienz zusammenfaßte – »die Taufe zu leben«.

Th. Hoffmann S. J.

Erziehungslehre

Gottes Gedanken über des Kindes Werden. Von Michael Gatterer. 6. Aufl. der früher unter dem Titel »Erziehung zur Keuschheit« und »Im Glaubenslicht« erschienenen Schriften. 8° (123 S.) Innsbruck-Leipzig 1938, F. Rauch. Kart. M 1.70

Unter den zahlreichen Schriften der Sexual-Pädagogik nimmt das vorliegende Büchlein durch die Gediegenheit seines Inhaltes, die gute theologische Unterbauung der Doktrin, die taktvolle und klare Darstellungsart und vor allem dadurch, daß es das Hauptgewicht auf eine christliche Einstellung zum Geschlechtlichen legt, eine vorzügliche Stellung ein. Die Schrift ist wohlgeeignet, Seelsorgern, Eltern und Erziehern ein wertvolles Hilfsmittel an die Hand zu geben, dieses schwierige Gebiet, das von vielen, die zu seiner Lösung aufgerufen sind, oft noch recht zaghaft und ungeschickt angefaßt wird, so zu meistern, daß der reifende Mensch jene Hilfe erhält, die er mit Recht erwartet. Ob es zu empfehlen ist, den Titel wiederholt zu ändern, mag dahingestellt bleiben.

J. Schröteler S. J.

Praktische Kinderpsychologie. Von Dr. Charlotte Bühler. 8° (253 S.) Leipzig 1937, O. Lorenz (durch H. Haessel). Kart. M 4.–

Es besteht zweifelsohne ein starkes Bedürfnis nach einer allgemeinverständlich geschriebenen Kinderpsychologie, und man begreift es, daß die Verfasserin oft von Eltern und Erziehern um ein solches Buch angegangen wurde. Sie bringt zur Lösung dieser Aufgabe vorzügliche Vorbedingungen mit, nicht nur eine souveräne Beherrschung der weitschichtigen Literatur, sondern auch die Erfahrung eigener Forschungsarbeit. Das Hauptanliegen des Buches besteht darin, das der »Entwicklungsreife« des Kindes entsprechende erzieherische Verhalten auf Grund einer klaren Umschreibung der Entwicklungsstufen festzustellen und an möglichst konkreten Beispielen die Fehlmaßnahmen, die im allgemeinen in »Verfrühung« oder »Verspätung« bestehen, aufzuweisen. Wie bei fast allen Arbeiten der Wiener Schule, spielt das religiöse Moment auch in diesem Buche keine Rolle, und doch stellt es einen wichtigen Entwicklungsfaktor dar, nicht bloß in sich selber, sondern auch als Motivation für die Entfaltung natürlicher Charaktereigenschaften. Wenn sich die Arbeit an Eltern wenden will, so dürfte nur eine gewisse Schicht schon recht gebildeter Väter und Mütter in Betracht kommen, die für Fachausdrücke, Tabellen und Diagramme Verständnis hat.

J. Schröteler S. J.

So zwingst Du das Leben. Handbuch der Lebenstechnik. Mit zahlreichen Diagrammen u. Tabellen. Von W. R. Lindner. 8° (376 S.) Leipzig 1938, W. R. Lindner. Kart. M 3.80; geb. M 4.80

Das Buch will eine »realidealistische synthetische Lebensanschauung« darstellen und zur »Überlegenheit« erziehen. Zu diesem Zwecke ist so ziemlich alles berücksichtigt, was im Leben vorkommt: von der Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Untersuchung, der Leitung einer Schule oder Fabrik, der Geschäftsreise, der Diplomatie, der Führung eines Krieges und der Pflege der Gesundheit bis zu den Verkehrszeichen, dem Küchenzettel und dem Kofferpacken. Erfreulich ist, daß bei der einseitigen Hinzielung auf den geschäftlichen Erfolg auch Raum für Freiheit und ethische Rücksichten gelassen wird. Das religiöse Gebiet ist kaum berührt – zum Glück; denn die gelegentlichen Proben haften doch arg an der Oberfläche. Das Buch ist alles eher als systematisch, aber da es im wesentlichen Aussprüche bekannter Denker und Prak-

tiker zusammenstellt, vermittelt es neben allerhand Gemeinplätzen vielerlei echte Lebensweisheit und nützliche Winke für Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. Freilich muß der Leser das Ermüdende, das in der Aneinanderreihung von Zitaten liegt, mit in Kauf nehmen.

M. Pribilla S. J.

Schöne Literatur

Der König und die Kaiserin, Friedrich der Große und Maria Theresia. Von W. Beumelburg. 8° (459 S.) Oldenburg 1938, G. Stalling. Geb. M 7.80

Unter seinen Büchern vom Reich – »Kaiser und Reich«, »Reich und Rom«, »Mont Royal«, »Bismarck gründet das Reich« – ist dieser Band der letzte. Es stellt uns die drei schlesischen Kriege dar, von denen der erste am besten geschildert ist. Der Verfasser wird überzeugt sein, daß er sich bemüht habe, beiden großen Menschen gerecht zu werden. Die Persönlichkeiten selbst werden in ihrem Kern kaum recht faßbar, soviel wir auch von ihren Stimmungen, Plänen, Worten, nicht immer geschichtstreu, hören. Vom Gegensatz zwischen dem weltlichen und geistlichen Reich, von dem in den übrigen Bänden so oft die Rede war, hören wir hier nur etwas auf S. 18 f. Beumelburg fühlte sich wohl verpflichtet, dieses Werk als Abschluß seiner Bücher vom Reich zu schreiben. Es steht zu hoffen, daß eine künftige Dichtung, aus innerem Drang heraus geschaffen, wieder jene Kraft offenbart, die uns an seinen ersten unvergeßlichen Büchern erfreute.

H. Becher S. J.

Franz und Isabelle. Ein ländlicher Roman. Von Charles Silvestre. Deutsch von Helmut Bockmann. kl. 8° (160 S.) Leipzig 1938, Jakob Hegner. Geb. M 3.80

Wer die Urtexte Silvestres kennt, wird übereinkommen, daß hier eine gewissenhafte, sehr anständige Übersetzung vorliegt, daß aber eine Übersetzung, die nicht zugleich eine vollständige Neuschöpfung aus dem Geiste des Originals ist, die unvergleichlich zarte Atmosphäre der Kunst Silvestres nicht wiederzugeben vermag. Wie in der chinesischen Musik die ganze Subtilität nicht im Richtigspielen besteht (das ist einfach banale Voraussetzung), sondern darin, auf geistvolle Weise »falsch« zu spielen, so besteht der ganze Reiz der Sprache Silvestres in all den unmerklichen Abweichungen seiner Bauernsprache vom Kanon des klassischen Französisch. Diese von außen nachzuahmen ist unmöglich, es führt nur zu einem französisch-deutschen Zwittergebilde, das in keinem Boden wirklich verwurzelt ist. Die Namen der Personen in der deutschen Ausgabe können allein schon dafür zeugen: Jakob Bourtier, Minchen Ribière, Peter Chantier usw. Vielleicht sind Bücher wie die Silvestres überhaupt unübersetzbar, nicht weil sie »schwer« sind, sondern weil eine so schwerelose, zarte Klarheit überhaupt nur im französischen Lebensraum und in der französischen Sprache völlig zu Hause sein kann.

H. U. v. Balthasar S. J.

Die Frankfurter Weihnacht. Schauspiel in fünf Akten. Von Wilhelm v. Scholz. (101 S.) Bielefeld u. Leipzig (1938). Brosch. M –.90

In einer erzählenden Vorstudie »Die Nacht der Entscheidung« gibt der Verfasser Vorgeschichte und tragenden Grund der dramatischen Handlung erläuternd an. Heinrich I. entscheidet sich gegen Mathilde für den Sohn Otto gegen den zweitgeborenen Heinrich. Die Macht der Entscheidung muß ihre Bewährung finden: in Heinrich, der aus Zurücksetzung und Neid zum Kämpfer gegen den erwählten Bruder wird. Auf Otto aber ruht der Adel des Glanzes aus innerer und äußerer Erwählung, der ihn hindurchschreiten läßt durch alle Verwicklungen und Versuchungen. Zu Ingelheim findet der verlorene Bruder zum ersten Mal wieder heim, endgültig wird die Versöhnung bei der Weihnachtsmette des Jahres 941 vor dem Dom zu Frankfurt, da der Bettler vor dem Herrscher zum Diener wird. Ausrichtung des dramatischen Werdens und Wandlung der seelischen Bewegungen sind straff und klar auf dieses letzte Ziel hingedrängt. Die verhältnismäßig wenigen Handelnden stehen stellvertretend für Strebungen anderer größerer Mächte, alle dienen letztlich freiwillig dem ordnenden, furchtlosen herrscherlichen Geist des ersten Ottonen.

H. Fischer S. J.

Zur Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West

Von Karl Prümm S. J.

Wenn man die Lage der heutigen Forschung über die älteste Geschichte des Weihnachts- und Epiphaniefestes überblickt, so macht man die Feststellung, daß die Führung der Religionsgeschichte, die sie mit H. Usener und noch mit E. Norden in der Hand zu haben schien, entglitten und in die Hände der Wissenschaft übergegangen ist, der sie eigentlich auch von Rechts wegen gehört, der Liturgiegeschichte. Die Anstöße, die die Religionsgeschichte der Forschung gegeben hat, erwiesen sich freilich als recht heilsam. Teilergebnisse haben sich bewährt. Aber die weittragenden Folgerungen, die man vielfach anknüpfen zu können glaubte, namentlich die Folgerung einer innern Abhängigkeit christlicher Wesensinhalte von heidnischen Vorstellungskreisen, sind zerronnen. Auch der letzte Versuch von E. Norden, das Weihnachtsgeheimnis als Niederschlag einer uralten, letztlich in Ägypten entstandenen Idee zu deuten, nämlich der Vorstellung eines wunderbaren Götterkindes, das eine neue Heilszeit einleiten soll, hat sich als unhaltbar erwiesen. Wirklich charakteristische Übereinstimmungen mit der alttestamentlichen messianischen Erwartung gehen dem orientalischen Hofschema ab[1]. Trotzdem enthielt die Arbeit Nordens ebenso wie die Untersuchungen Useners über das Weihnachtsfest anregende Beobachtungen. Sie hat das nicht geringe Verdienst, daß die katholische Forschung mit erneutem Eifer der Entstehung des ältesten Geburtsfestes des Herrn im Orient nachgegangen ist.

I.

1. Sehen wir zunächst, wie sich die neueste Forschung das Entstehungsbild des im Osten aufgekommenen Epiphaniefestes denkt[2].

Eine der bemerkenswertesten Einzelfeststellungen von E. Norden[3], die wenigstens als sehr wahrscheinliche Tatsache gewertet werden darf, knüpft sich an folgenden Quellenbefund. Zwei Schriftsteller der griechischen Kirche, Epiphanius

---

[1] Zu E. Norden, Die Geburt des Kindes ([2]1931), vgl. diese Zeitschrift 114 (1928 I).

[2] Wir geben im folgenden ersten Abschnitt unter 1. die Ergebnisse und die Arbeitshypothese wieder, die B. Botte O. S. B. in dem Büchlein »Les origines de la Noël et de l'Epiphanie« (Löwen 1932) vorgelegt hat. Die auf Weihnachten bezüglichen Teile dieses Buches sind von H. Frank O. S. B. in dem ausgezeichneten Artikel über Weihnachten im Lex. f. Th. u. Kirche eingearbeitet und mit ganz kleinen Abstrichen anerkannt worden. Da die ebenso wichtigen (oder eher noch bemerkenswerteren) Ergebnisse und Ansichten Bottes bezüglich des Epiphaniefestes in den betr. Artikeln des genannten Lexikons nicht Aufnahme finden konnten, erscheint ein Bericht darüber an dieser Stelle nicht unangebracht. Unsere Ausführungen unter I 4 und II greifen über Botte hinaus.

[3] Norden a. a. O. 33–40, bes. 39; daran anknüpfend Botte 71. Norden hat die im Folgenden genannten Quellengrundlagen bereits bei K. Holl, Unters. über den Ursprung des Epiphaniefestes (Sitz.-Ber. d. B. Ak. 1917, 402 ff.), vorgefunden.

(4. Jahrh. n. Chr.)[4] und ein Scholiast zu Gregor von Nazianz, Kosmas von Jerusalem (9. Jahrh.)[5], bezeugen, daß man in heidnischen Kreisen des Orients eine merkwürdige Nachtfeier abhielt. Man trug in einem Heiligtum ein Kind umher unter dem Ruf: »Die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht« (so Kosmas), oder: »Zu dieser Stunde hat Kore, das ist die Jungfrau, den Aon geboren« (so Epiphanius). Während nun nach Epiphanius diese Feier in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar stattfand, verlegt Kosmas sie auf die Nacht vom 24. auf den 25. Dezember. Von der naheliegenden Vermutung ausgehend, daß es sich hier um das nämliche Fest handelt, hat Norden untersucht, ob nicht die Verschiebung des Kalenders die Erklärung bieten könne. Er kam zu dem überraschenden Ergebnis, daß zu Anfang des 2. Jahrtausends die Wintersonnenwende auf den Tag fiel, der im julianischen Kalender, auf den sich natürlich die Angabe des Epiphanius bezieht, dem 6. Januar entspricht. Zur Zeit der Gründung von Alexandrien war dieses astronomische Ereignis schon auf den 25. Dezember vorgerückt. Norden schloß daraus, daß man, als man sich in Alexandrien entschloß, das uralte Fest der Wintersonnenwende zu feiern, für das man im übrigen Ägypten den 6. Januar festhielt, den nach dem Stande der Präzession richtigen Termin des 25. Dezember wieder einsetzte. – Der Festinhaber war die sich erneuernde und verjüngende Sonne. Die mystische Spekulation des kaiserzeitlichen Hellenismus ersetzte sie in Alexandrien nach dem Zeugnis des Epiphanius durch eine umfassendere Vorstellung, die des Aon, die zwischen Zeit und Ewigkeit schillert[6]. Es ist aber wohl anzunehmen, daß man anderwärts in Ägypten eine mehr volkstümliche mythische Gottgestalt bevorzugte. Für das arabische Petra gibt ja Epiphanius eigens an, daß die Feier einer Göttin Kaaman und ihrem Sohne Dusares gegolten habe[7]. Der nämliche christliche Polemiker des 4. Jahrhunderts zieht auch kühn eine Linie von diesen winterlichen Festen des Orients zu der römischen Feier der Wintersonnenwende, die er freilich fälschlich Saturnalia nennt – ein verzeihlicher Irrtum, da die Saturnalienfeier sich vom 17. bis zum 23. Dezember hinzog, also bis dicht an den Tag, an dem man in Rom zur Zeit des Epiphanius die neue Sonne begrüßte.

Geburtstag entweder der Sonne, oder des Aon als der Verkörperung des Zeit-Ewigkeits-Begriffs, oder schließlich auch einer Vegetationsgottheit, der man Wachsen und Werden beilegte, – das war also der Inhalt einer nicht wenig verbreiteten Feier des Orients hellenistischer Zeit. Überwogen haben muß als Zeitpunkt dieser Festfeier der 5./6. Januar; hierfür gibt Epiphanius verschiedene Gegenden an, während uns Kosmas für den Zeitpunkt des 25. Dezember keine genaueren Mitteilungen hinsichtlich des Ortes macht.

---

[4] In der Ausgabe von Holl (Die gr. chr. Schriftst. 31) 284–287. Holl konnte hier den in der PG von Migne gebotenen Text mit einer beträchtlichen Erweiterung geben.

[5] PG 38, 464.

[6] Das hohe Alter einer religiösen Aionvorstellung im griechischen Kulturraum steht fest (vgl. Norden, bes. 45), so sehr auch manche neueren Aufstellungen über Zusammenhänge mit altpersischer Zeittheologie vor der Hand noch mit großer Vorsicht aufgenommen werden müssen. Zum Mittelpunkt nächtlicher Geheimbegehungen, wie Epiphanius sie bezeugt, ist Aion gewiß nicht vor der hellenistischen Zeit geworden; H. Sasse wagt den Ansatz auf das 2. Jahrhundert v. Chr. (Art. Aion im Theol. Wörterbuch von G. Kittel I, 198). Daß die Wintersonnenwende um 2000 v. Chr. etwa auf den 6 Jan. jul. Kal. fiel, errechnete K. Sethe (vgl. Norden 38).

[7] Vgl. über diesen Gott kurz K. Prümm, Der christl. Glaube u. d. altheidnische Welt I, 473 Anm. 25.

Ist es nun nicht merkwürdig, daß man seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. im nämlichen Orient ein großes christliches Fest feiert, dessen Name Epiphaneia (als pluralisches Neutrum zu fassen: die Feier der Epiphanie) lautet? Dieses Wort Epiphanie ist in der griechischen Theologie Fachwort für die Menschwerdung des Gottessohnes, diesen Begriff aber in weiterem Sinne genommen, mit Einschluß der Geburt des Herrn[8]. Im Namen liegt also weit eher ein Hinweis darauf, daß man an diesem Tage der Erscheinung des Herrn im Fleische, seiner Geburt, gedacht habe, als daß man, wie man bisher überwiegend annahm, als Grundgeheimnis des Festes die Taufe betrachtet hätte[9]. Daß das Gedächtnis der Herrengeburt wenigstens einen wichtigen Teilinhalt des Epiphaniefestes im Orient bildete, wußte man längst. Aus einer Angabe des Klemens von Alexandrien[10], wonach die Anhänger des Gnostikers Basilides an einem vom katholischen Epiphaniefest nicht allzu weit abstehenden Tag, am 10. Januar, die Taufe des Herrn feierten, schloß man, daß das Epiphaniefest der Großkirche aus Gegensatz gegen diese gnostische Feier entstanden und somit das Taufgedächtnis als ältester Festgedanke anzusehen sei. Es scheint aber nun, daß eher der Gedanke an die Herrengeburt die älteste Schicht des ägyptischen Epiphanietages bildet, daß also der Epiphanietag von der bisher angenommenen starken Gegensätzlichkeit zum gnostischen Tauffest vom 10. Januar freizusprechen[11] und eher als ein Versuch aufzufassen ist, das heidnische Fest der Geburt der neuen Sonne (oder des Aon oder auch eines mythischen Vegetationsgottes wie Dionysos oder auch Osiris[12]) zu verdrängen.

Für die Kirche Palästinas tun die Zeugnisse einwandfrei dar, daß der Epiphanietag als Geburtsfest des Herrn angesehen wurde[13]. Hier herrscht über eine Beziehung des Festes zur Taufe des Herrn vollkommenes Schweigen bis

---

[8] Die genaueren Nachweise bei Botte 76–79.

[9] Hier haftet der Hypothese von Botte doch wohl schon die kleine Schwäche an, daß es griechischem Sprachempfinden auch recht wohl nahe liegen konnte, mit dem Wort epiphaneia auch eine glanzvolle Offenbarung der Wesenswürde des Herrn, wie sie in der Taufe erfolgte, zu bezeichnen. (Jüngst ist sogar von angesehener Seite behauptet worden, das Wort gehe immer auf eine Offenbarung des Gottessohnes in Herrlichkeit und deswegen z. B. nicht auf die Kenose des Herrn, wie sie Paulus Phil. 2 schildert: Jahrb. f. Lit.-wiss. 14 [1938] 201. Man sieht wohl, daß hier noch Raum ist für weitere Untersuchung.)

[10] Strom. I, 15 90 Stählin.

[11] Botte muß allerdings auch eine durch Hieronymus (PL 25, 18 f.) überlieferte Angabe des Origenes, der rundweg den Januar als den Monat erklärt, in den die Taufe des Herrn falle, als eine (unbewußte) Umdeutung nach späteren Anschauungen verstehen, wenn er das hohe Alter der Verlegung des Taufgedächtnisses in den Januar bestreiten will; ohne Frage wieder eine kleine Schwäche des Beweisgangs.

[12] Vermutung von Botte 71. Er denkt allerdings dabei an eine Kontamination von Osiris und Dionysos, die man für das synkretistische Religionsgemenge des 2. Jahrh. n. Chr. wohl als möglich ansehen kann. Im übrigen ist die bekannteste synkretistische Verschmelzung des Osiris ja die mit Apis, zur Gestalt des Sarapis. Der Apisstier als sterbliche Inkarnation eines Gottes führt immerhin in die Nähe der Vorstellung, die man für die Nachtfeier von Alexandrien voraussetzen muß, nämlich die eines Gottes, der immer wieder neu geboren wird.

[13] In eingehenden Untersuchungen, die nach dem geographischen Prinzip vorangehen, von Botte begründet. Vgl. bez. Hieronymus hier 16.

etwa zum Ende des 6. Jahrhunderts. Hieronymus hat hier die abendländische Festlegung der Geburt des Herrn auf den 25. Dezember nicht ohne einen Anflug von Humor dem Ansatz des nämlichen Ereignisses auf den 6. Januar in der Kirche von Jerusalem entgegengehalten. Überhaupt ergibt die aufmerksame Durchprüfung der Zeugnisse über den Epiphaniegedanken in den Einzelkirchen des Ostens mit großer Wahrscheinlichkeit, daß das Taufgedächtnis überall die zweite Schicht des Festinhaltes bildete.

Einen eigenen Beweis für die nämliche Tatsache entnimmt der belgische Forscher, dessen Arbeitsergebnisse wir hier zusammenfassen, aus einer zweiten, sehr verbreiteten Bezeichnung des Epiphanietages in der Ostkirche: »Die Lichter«[14]. Man brachte bisher diese Benennung zu dem Namen in Beziehung, den das Sakrament der Taufe seit alters im Osten trägt: »Erleuchtung«. Ein israelitisches Fest, dessen Entstehung in die Makkabäerzeit fällt, trug den nämlichen Namen: »Lichterfest«. Es war das Fest der Tempelreinigung, an welchem man Tempel und Stadt festlich beleuchtete[15]. Nun ist auch für den Epiphanietag der Ostkirche eine ähnliche Beleuchtung bezeugt. Es liegt nahe, darin eine symbolische Hindeutung auf die Geburt Christi, des wahren Lichtes, zu sehen. Ein Glossator eines syrischen Kirchenschriftstellers, Dionysius Bar-Salibi[16], zeigt ein Wissen um den Brauch, die Wintersonnenwende durch Freudenfeuer zu begehen. So könnte die Beleuchtung am Epiphanietag, der, wie wir sahen, ein ursprünglicher Sonnwendetag ist, aus Gegensätzlichkeit gegen heidnische Riten mit eingegeben sein. Wir hätten uns die Entstehung des Epiphanietages der Ostkirche ähnlich zu denken wie die Einführung des Weihnachtsfestes im Abendland: dort wie hier die Gegenüberstellung der Geburt Christi, des wahren Lichtes und der Sonne der Gerechtigkeit, zu einer heidnischen Feier der »Geburt« der Sonne (oder, was nur für den Orient gelten würde, zum Geburtsfest einer an die Stelle der Sonnengottheit getretenen, irgendwie verwandten Gottgestalt).

Die Annahme, daß die eben betonte Gegensätzlichkeit am Ursprung von Epiphanie beteiligt ist, erklärt aber nicht alle liturgiegeschichtlichen Tatsachen. Für mehrere Kirchen des Orients ist bezeugt, daß die Gläubigen an diesem Tage Wasser aus Brunnen und Quellen (erst später aus Flüssen) schöpften, dem sie wunderbare Kräfte zuschrieben. So glaubte man, daß es nicht verderbe. Epiphanius will sogar selbst durch Erfahrung festgestellt haben, daß es in Wein übergegangen sei[17]. Das heidnische Volk glaubte auch an eine ähnliche Verwandlung des Wassers am Geburtstag des Dionysos, der vielfach, wie Epiphanius bezeugt, auf den 5./6. Januar gefeiert wurde[18].

Wie die vorhin genannte Vorstellung vom Weinwunder am 6. Januar bei dem gelehrten Kirchenschriftsteller zu erklären ist, ist eine Frage für sich. Es steht fest, daß die heidnische Priesterschaft solche Verwandlungen durch künstliche Einrichtungen, die der Mechaniker Heron beschrieben hatte, vorzutäuschen

---

[14] Botte 79 ff.

[15] Die Nachricht ist durch den Talmud überliefert; die Nachweise gibt auch Schürer, Gesch. d. j. Volkes I[4] (Leipzig 1901) 209 Anm. 61.

[16] Schon von Assemani in seiner Bibl. Or. 11 (Rom 1721) 164 zugänglich gemacht; Botte 66 u. 81.

[17] In der oben Anm. 4 gen. Ausg. 285; dazu Botte 72.

[18] Die Zeugnisse stellt Botte 74 zusammen.

wußte. Aber auch die Suggestion konnte ihren Teil dazu beitragen. Jedenfalls kann aber auch diese Entsprechung christlicher und heidnischer Festbräuche, das Wasserschöpfen und die damit vielfach verbundene Anschauung, nicht zufällig sein. Die Übereinstimmung erklärt sich am natürlichsten bei der Annahme, daß die Kirche eine verbreitete heidnische Sitte, so gut es ging, christlich umzudeuten und sich selbst dienstbar zu machen suchte. Den Glauben an ein mit dem Wasserschöpfen verbundenes Wunder mag sie stillschweigend geduldet haben; so erklärt es sich ungezwungen, daß auch ein Hierarch wie Epiphanius, der schon durch sein Interesse für die heidnischen Sagen und mythischen Vorstellungen seine Volksverbundenheit verrät, sich unbefangen als Teilhaber einer solchen Volksvorstellung gibt[19].

Die gegebene heilsgeschichtliche Anknüpfung für einen Volksbrauch des Wasserschöpfens, mit dem man den Glauben an besondere Wirkungen verband, war nun das Kanawunder. In der Tat erscheint der Zusammenhang von Epiphaniefest und Kanawunder uralt. Sehr bezeichnend dafür, daß die Verknüpfung von Kana und Epiphanie wohl älter sein könnte als der Zusammenhang von Jordantaufe Jesu und Epiphanie, ist die Tatsache, daß Epiphanius die Taufe Christi auf den November, das Kanawunder aber auf den 5./6. Januar ansetzt[20]. Man ist aber im Orient bald von einer bloßen Segnung der Quellen auch zu einer solchen der Flüsse übergegangen. Das steht gewiß damit im Zusammenhang, daß auch der Gedanke an die Taufe Jesu im Jordanfluß sich mehr und mehr als Festinhalt von Epiphanie in den Vordergrund schob und die Erinnerung an das Kanawunder im Orient wirklich fast völlig verdrängte[21]. Bekannt ist die Feierlichkeit, mit der die russische Kirche vor der Zeit ihrer Bedrängnis die Flußweihe am Epiphanietag vornahm.

Bevor wir uns nun die ganz ähnlich geartete Ursprungsgeschichte des abendländischen Weihnachtsfestes vergegenwärtigen, die bedeutend gesicherter ist als das immerhin noch sehr hypothetische Entstehungsbild des östlichen Epiphanietages, schalten wir zweckmäßig einige Angaben über die Geschichte des heidnischen Sonnendienstes ein. Wir entnehmen sie für den Orient den beiden unten zu nennenden Werken von F. J. Dölger[22]. Wir werden von dem so besser beleuchteten kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund aus verstehen, warum die beiden Kirchen des Ostens und des Westens den Gedenktag der Sonnen- (oder Äons-) geburt so hoch werteten, daß sie ihn durch ein hohes Herrenfest, das Gedächtnis der Geburt Christi, zu überbieten und so für den christlichen Glauben unschädlich zu machen suchten.

2. Im heidnischen Morgenland hatte die kultische Verehrung der Sonne ein hohes Alter. Drei Rassen und Völker, deren Entwicklung und Gegenspiel

---

[19] Vorstehende ansprechende Erklärung gibt Botte 75 f.

[20] Vgl. Botte 72.

[21] Botte 79. Zum Unterschied davon trat dafür das Kanagedächtnis in der abendländischen Liturgie stärker als Festinhalt von Epiphanie in den Vordergrund.

[22] Besonders sei verwiesen auf Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918) 83–95. – Manche der hier von uns genannten Einzelheiten sind feststehende Ergebnisse der Religionsgeschichte und bedürfen wohl keiner Belege. Über Osiris als Sonne vgl. das oben Anm. 7 genannte Werk I, 493 Anm. 108.

die Geschichte des alten Orients ausfüllt, die semitischen Babylonier, die iranischen Perser und die Hamiten Ägyptens, erwiesen der Sonne hohe göttliche Verehrung. Ägypten hat Osiris mit der Sonne gleichgesetzt. Es hat die religiöse Lichtsymbolik besonders auch zur Ausgestaltung seiner Jenseitsanschauungen herangezogen. Weil die Sonne im Westen untergeht, ist der Westen Sinnbild des Todes. Doch leuchtet immerhin auch im Lande des Todes noch die nächtliche Sonne.

Vielleicht älter, jedenfalls in der Folgezeit stärker entwickelt, ist der Sonnen- und Sterndienst in Babel. Sehr früh läßt sich hier die Verknüpfung von Sonne und Gerechtigkeit belegen. Die Sonne, die alles sieht und wahrnimmt, ist Zeugin aller Rechtschaffenheit wie alles Unrechtes. Beliebt war das Bild der geflügelten Sonnenscheibe. Ihm hat der Prophet Malachias die Einkleidung seines für die christliche Lichtsymbolik so folgereichen messianischen Spruches entliehen: »Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung unter ihren Flügeln« (3, 20)[23].

Mit starker Wendung ins Ethische begegnet der Gedanke von der allwissenden Sonne im alten Indien. Die Sonne heißt in den Veden das große Auge der beiden, nämlich Mitra und Varuna. Man kann hier wohl an die begründete Annahme denken, daß die beiden eben genannten vedischen Gottheiten wohl ursprünglich nur Hypostasen des einen obersten Gottes gewesen sind.

Mitra bleibt bei den Persern der Gott der Verträge, mit dem die Idee der Wahrhaftigkeit und Treue unlöslich verbunden ist. Als solcher hat er Eingang in die Keilschriftakten gefunden, die uns aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. in Boghazköi erhalten geblieben sind.

Der Siegeszug, den Mithras, ohne Frage der Rechtsnachfolger schon des Mitra der Veden, als Inhaber des persischen Geheimkultes im kaiserzeitlichen Abendland angetreten hat, ist bekannt. Die ihm schon ursprunghaft innewohnenden Beziehungen zur Sonne erfuhren bei seiner Begegnung mit dem Griechentum dadurch eine bedeutende Verstärkung, daß er dem griechischen Sonnengott Helios angeglichen wurde. Immerhin blieb, im Mythos wenigstens, der Unterschied zwischen beiden und ihre Selbständigkeit scharf gewahrt. Man erzählte von einem Kampf, in dem Mithras Sieger blieb und durch den er sich die Auffahrt zur Höhe auf dem Wagen und an der Seite des Sonnengottes verdiente. Ohne Frage hat Mithras zur Belebung einer religiösen Verehrung der Sonne wie überhaupt zur Verbreitung der Lichtsymbolik in der lateinischen Welt viel beigetragen.

Obwohl auch der römische Sol eine alte einheimische Gottheit ist[24], trat

---

[23] Die schöne Beobachtung teilt Dölger a. a. O. 84 mit.

[24] Die gegenteilige Annahme, die noch G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] (München 1912) 315, vertrat, ist durch neuere Untersuchungen als irrig dargetan worden. Vgl. zuletzt F. Altheim, Neue Felsbilder aus der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythus (in: Wörter u. Sachen N. F. I [1938] 12–45).

doch sein Kult in der Welthauptstadt nicht stark hervor[25]. (Auch in Griechenland geht ja übrigens aller eigentlich astrale Kult, schließlich auch die stärkere Pflege der Sonnenverehrung, erst auf babylonische Einflüsse zurück.) Immerhin hatte der Tag der Wintersonnenwende im römischen Kalender einen besondern Namen. Er hieß bruma, was aus brevissima (dies) abgekürzt ist, also doch von religiöser Wertung noch nichts erkennen läßt. Rücksicht auf eine Art Heilighaltung eines überkommenen Tages zeigt sich aber darin, daß Cäsar diese bruma, trotzdem die Wintersonnenwende nach dem von ihm verbesserten Kalender auf den 23. Dezember fiel, dennoch auf den 25. Dezember festsetzte[26]. Angaben römischer Schriftsteller lassen auch erkennen, daß die Vorstellung volkstümlich war, sich die Sonne an diesem Zeitpunkt als sich verjüngend vorzustellen; darum bezeichnete man auch den Tag als den Geburtstag, »natalis«, der Sonne.

Unter diesem Namen »natalis« sollte der Tag in der späteren Kaiserzeit hohe Bedeutung gewinnen. Kaiser Aurelian glaubte seinen Sieg über Palmyra dem Sonnengott dieser Stadt, der nur einer der semitischen Baale war, zu verdanken. Er griff einen Gedanken auf, den schon ein glühender, aber unkluger Anhänger des semitischen Kultes, der Syrer Elagabal, durchzusetzen versucht hatte. Er wollte eine einheitliche Reichsreligion gründen, die um eine östliche Gottheit als um ihren Mittelpunkt kreisen sollte. Aber der staatsmännisch weitschauende Aurelian vermied die Fehler seines unbesonnenen Vorgängers. Name und bildliche Gestaltung des Gottes nahmen abendländisch-römisches Gepräge an. Der als jugendlicher Mann mit Strahlenkrone abgebildete Sol erinnerte freilich in seinem Beinamen »invictus«, der »Unbesiegte«, an seine östliche Herkunft. Denn mit diesem Beinamen pflegte der Osten vielfach seine Götter zu schmücken. Anderseits ging aber auch dieser Name dem Abendländer leicht ein. Die römische Bezeichnung des winterlichen Sonnwendtages als »natalis« wollte ja genau dasselbe.

Der gewaltige Sonnentempel auf dem Marsfeld, den Aurelian erbaute, war das äußere Zeichen der Machtstellung des neuen Gottes. Er erhielt auch ein eigenes Priesterkollegium, nicht, wie es bis dahin die Fremdgötter zumeist besaßen, überwiegend aus fremdstämmigen Mitgliedern bestehend, nein, ein vornehmes collegium, das an Rang dem ehrwürdigsten Priestertum des alten Rom, dem collegium der pontifices, gleichgestellt wurde.

Was Aurelian vorschwebte, war augenscheinlich die Schaffung einer Art von Allgott. Die hochtönenden Titel, die umfassenden Betätigungen, die noch im siebten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts der Apostatenkaiser Julian in seiner Rede auf den »König Helios« der Sonne gibt, sind in vielem wohl nur eine Wieder-

---

[25] Wissowa bringt die inschriftlichen Denkmäler der Verehrung von Sol und Luna aus der Kaiserzeit mit dem Vordringen der östlichen Gestirnreligion in Verbindung (317).

[26] Vgl. Wissowa 367 (Anm. 4). Dort auch die weiteren Nachweise zur Aurelianischen Reform und anschließend über den spätkaiserzeitlichen Mithrasdienst. Zu beiden Religionserscheinungen können auch die Ausführungen des Verfassers, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II, 82 ff. (Sonnenverehrung), I, 376 ff. (Mithras) eingesehen werden.

gabe des Grundgedankens seines heidnischen Vorgängers Aurelian. Jedenfalls hat dieser schon seinen Sol invictus als den »dominus imperii romani« bezeichnet.

In die Zeit zwischen Aurelian und Julian fällt vielleicht die eigentliche Hochblüte des Mithraskultes im Abendland. Diokletian und Maximian haben in einer berühmten Inschrift von Karnuntum an der Donau dem persischen Gott, den sie »deus Sol invictus Mithras« nannten, als den »fautor imperii sui« begrüßt. Offenbar war für sie der persische Gott mit dem Reichsgott Aurelians zu einer Einheit zusammengeflossen, – ein offenbarer Widerspruch mit der Scheidung von Sol und Mithras, den der Mythos und die bildlichen Darstellungen der Mithrasheiligtümer festhielten. Vielleicht hat aber diese Vereinigung des persischen Gottes und des Sol invictus für die Zeit, in der der Mithraskult im eigentlichen Reichsgebiet staatlich gefördert wurde, das Ansehen der heidnischen Sonnentheologie doch noch bedeutend gehoben, jedenfalls aber ihr noch größere Volkstümlichkeit verschafft. Während der Höhepunkt des Mithraskultes an den Grenzgebieten des Reiches schon mit den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts überwunden ist, hat er in der Hauptstadt Rom noch bedeutend später einflußreiche und zugleich eifrige Anhänger und Verteidiger gezählt, denen er ein letzter Hort des untergehenden Heidentums war.

3. Wir können uns wohl vorstellen, daß die von einem so kraftvollen Monarchen wie Aurelian aufgebrachte Reichsreligion der »Unbesiegten Sonne« von den abendländischen und vorab den römischen Christen als eine ernstliche Bedrohung empfunden wurde.

Die eindrucksvollste Bekundung der neuen Religion war nun das Reichsfest des Sol invictus am 25. Dezember. Je plötzlicher der Aufschwung der neuen Form heidnischer Idololatrie gekommen war, je stärker hierbei der staatliche Machteinsatz war, um so besser versteht man es, daß die Kirche nach einem Mittel suchte, ihre Gläubigen gegen die Gefahren des Abfalls zu schützen. Ein Hauptanziehungspunkt der Feier waren die Volksbelustigungen, zu denen auch Freudenfeuer gehörten[27]. Name, Zeitpunkt und Brauchtum des heidnischen Festes forderten es geradezu heraus, daß die Kirche sich darauf besann, den Tag der Geburt des »wahren Lichtes«, der »Sonne der Gerechtigkeit«, ihres Erlösers und Herrn, der dominus schlechthin, nicht nur dominus imperii romani war, in betonter Gegensätzlichkeit auf den 25. Dezember zu verlegen.

Während noch vor wenigen Jahren die Ansicht von L. Duchesne ernstlich von den Forschern erwogen wurde, wonach die Wahl dieses Tages für die Begehung des Gedächtnisses der Geburt des Herrn auf Berechnung zurückzuführen sei (freilich eine solche, die nicht so sehr von gesicherten historischen Überlieferungen als vielmehr von der Überzeugung ausgegangen sei, daß der irdische Lebenslauf des Herrn von bestimmten Zahlengesetzen beherrscht gewesen

[27] Solche Sonnenwendfeuer waren auch im Orient verbreitet; zwei Zeugnisse gibt Botte 81.

sei[28]), wird heute die Rücksicht auf das heidnische Fest vom Geburtstag der »unbesiegten Sonne« ganz überwiegend als der eigentliche Anlaß für die Wahl des 25. Dezember angenommen. Die positiven Zeugnisse, auf die sich die Annahme stützen kann, sind nicht eben zahlreich, aber sie genügen doch, um eine Hypothese wie die von Duchesne, die eigentlich keinerlei Quellenbestätigung beibringen kann, zu entkräften.

Ganz jüngst ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß das Weihnachtsfest in Afrika zur Zeit Augustins auch von den Donatisten gefeiert, sein Eingang in die afrikanische Kirche also vor die Zeit der donatistischen Spaltung anzusetzen sei[29]. Unter dieser Annahme müßte das Fest doch wohl schon wenigstens während der diokletianischen Verfolgung nach Afrika übertragen worden sein. Da die Tage der blutigen Verfolgung selbst zu liturgischen Neugestaltungen wohl weniger geeignet waren, würde man berechtigt sein, die Einführung des Festes in Rom, von wo, als dem Hauptzentrum des staatlichen Sonnenkultus, die Anregung für das Abendland wohl ausgegangen ist, vielleicht wenn nicht in die verhältnismäßig kurze Regierungszeit Aurelians selbst, so doch in deren unmittelbare Nähe zu rücken.

4. Das wäre ein flüchtiger Überblick über die hauptsächlichen religions- und liturgiegeschichtlichen Daten zur Entstehung von Epiphanie und Weihnachten sowie über das Entstehungsbild dieser Feste, wie man es heute teils als begründete Hypothese, teils als mit hoher Wahrscheinlichkeit gesicherte Theorie vorträgt. Es würde zu weit führen, die Überschau auch noch auf die Geschichte des Austausches der beiden anscheinend unabhängig voneinander entstandenen Feste auszudehnen. Es seien nur einige Feststellungen darüber angefügt.

Obwohl der Epiphanietag im Orient als der Geburtstag des Herrn gefeiert wurde, war er doch, wie oben bemerkt wurde, zugleich auch – vielleicht von Anfang an – dem Gedächtnis des Kanawunders geweiht, später ist er überdies als Erinnerung an die Taufe Jesu begangen worden. Diese Vielfalt des Festinhaltes erlaubte es, im Abendland dort, wo Epiphanie schon vor dem Weihnachtsfest aufgenommen worden war, das neue Fest vom 25. Dezember selbst als Loslösung eines Teilstückes des weiten Festinhaltes von Epiphanie aufzufassen[30]. In Antiochien hat der hl. Johannes Chrysostomus, in einem Beweisgang, der sehr anfechtbar war, dem Volke die Notwendigkeit klargemacht, den Tag, den die abendländische Kirche als Geburtstag Christi feierte, für die Begehung dieses Ereignisses dem Epiphanietag vorzuziehen; nach etwa 10 Jahren hat er das Volk der Stadt restlos für das neue Fest gewonnen[31]. Man sieht an einem solchen Einzelfall aber auch wieder recht deutlich, welch großer Anteil dem gläubigen Volke bei der Einbürgerung eines Festes überlassen blieb.

---

[28] Vor allem sollte der Herr nur volle Jahre als Lebensalter zählen dürfen. Botte setzt sich vor allem (60 f.) mit Duchesne auseinander.

[29] Jahrb. für Lit.-wiss. 13 (1935) 178–181 (G. Brunner).

[30] So H. Frank am Schluß der Anm. 2 gen. Artikels.

[31] Vgl. Botte 23 f. u. ö.

Es ist vor allem der Beachtung wert, daß diese zweite Phase der Entwicklungsgeschichte von Weihnachten und Epiphanie weniger von dem Gegensatz von christlichem Glauben und heidnischer Sonnenvergottung ihre Hauptantriebe erfahren hat, als vielmehr von dem Willen der katholischen Kirchen, die rechte Fassung des christologisch-trinitarischen wie auch des marianischen Glaubenskreises den häretischen Entstellungen gegenüber zur Geltung zu bringen. Doch mußten die nämlichen Formulierungen, die die Gottheit des Herrn gegenüber der arianischen Häresie und die Gottesmutterschaft Mariens gegenüber der nestorianischen Irrlehre schärfer faßten, ganz von selbst auch dazu beitragen, die Gegensätzlichkeit, die im Orient zur Stiftung des Epiphaniefestes erstmals den Anlaß gegeben hatte, nämlich zu heidnischem Aonendienst und zur Geburt eines Götterkindes oder Kindgottes, für das Bewußtsein derer, die solcher Klärung vielleicht noch bedurften, noch deutlicher herauszuarbeiten.

Wenn auch die Begründung der beiden Feste, auch die des abendländischen Weihnachtsfestes, vielleicht vor die großen arianischen Wirren anzusetzen ist, so hat doch der Umstand, daß durch diese dogmatischen Kämpfe die Person des Herrn in den Vordergrund des allgemeinen Interesses rückte, die Aufnahme bzw. den Austausch der beiden Feste mächtig gefördert. Wenn das Volk damals an diesen theologischen Auseinandersetzungen so lebhaften Anteil nahm, so geschah das nicht aus der angeborenen Freude des Südländers, vorab des Hellenen, an spitzfindigen Streitereien, sondern weil es die Tragweite der geistigen Kämpfe herausspürte.

Im arianischen Streit ging es letztlich darum, ob das Grundbekenntnis des Christentums, das Dogma von der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu, Wahrheit oder Trug sei. Es ging um dieselbe Frage, die einst das Volk gespalten hatte, in dessen Mitte der Herr aufgetreten war, die Doppelfrage, die man so formuliert hat: Wer ist Jesus von Nazareth, und was ist es um ihn? Haben die Heldengeschlechter der Verfolgungszeit sich für ein Phantom verblutet, wenn sie mit dem Bekenntnis starben: Jesus ist Herr? Oder haben die neuen arianischen Ausleger des Johannesprologs, der ganzen Christusbotschaft recht mit ihrer Aussage, es sei eigentlich ein Mißverständnis zu sagen, daß Gott selbst gekommen sei, die Menschheit zu erlösen - Gott sei vielmehr in unnahbarer Einsamkeit verblieben und habe nur sein vornehmstes Geschöpf, das oberste Mittelwesen, zur Rettung der Welt entsandt? Das Ausmaß von Aufmerksamkeit, das man damals dem Problem des wahren Wesens des Gottmenschen zuwandte, offenbaren die Erweiterungen des Glaubensbekenntnisses, die damals auf den verschiedenen Synoden, vor allem dem Nicänum, zur genaueren Umschreibung des von den Aposteln her überkommenen Glaubens der Kirche geformt worden sind: aus dem Vater geboren vor allen Äonen; Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott; gezeugt, nicht gemacht; gleichwesentlich dem Vater, durch den alles gemacht ist. In Alexandrien hatte man auf heidnischer Seite am 6. Januar den Geburtstag des Äon gefeiert. Wie eine beabsichtigte Gegensätzlichkeit gegen solche Äonenvergötterung, die ja besonders

in der Gnosis üblich war, klang jedenfalls um die Zeit des Nicänums noch für viele die Wendung: vom Vater gezeugt vor allen Äonen. Auch Stellen des heutigen Weihnachtsoffiziums spiegeln noch deutlich diese Antithese (auch wenn sie nicht gesucht sein sollte) objektiv und tatsächlich wider. So, wenn der Herr der Urheber der Zeiten (auctor saeculi = des Äon) genannt wird[32].

Die Aufnahme des Weihnachtstages in den Festkreis von Alexandrien steht weiterhin nachweislich im Zusammenhang mit den nestorianischen Wirren und ist in dem Jahre nach dem Ephesinum, das die Gottesmutterschaft der Jungfrau feierlich als Glaubenssatz verkündet hat, erfolgt (432 n. Chr.). Es dürfte fraglich sein, ob sich damals noch in Alexandrien jemand an die heidnische Feier in den unterirdischen Räumen des Koreion, des Jungfrauentempels, erinnert hat, als man den Äon in der Gestalt eines Knaben herumtrug und rief: »Das Mädchen hat geboren, zunimmt das Licht.« Wenn die Einzelheiten der Angaben des Epiphanius, die sich auf diese Nachtfeier beziehen, getreu überliefert und nicht schon (was nicht unwahrscheinlich ist) unter Angleichung an christliche Gedanken umgeformt sind[33], so stand im Mittelpunkt der heidnischen Festfeier vom 5. auf den 6. neben einem neugeborenen Gott auch seine Mutter. Kindgötter des Heidentums bedürfen stets der Mutter, ihre ganze Existenz verdanken sie der Mutter. Gewöhnlich ist die Mutter die große Herrin der Natur. Nur weil sie als Urprinzip alles Werdens gilt, wird sie gelegentlich auch als doppelgeschlechtiges Wesen gefaßt. Sie ist im allgemeinen über die Bande einer Dauerehe erhaben, ihre Verbindungen mit männlichen Göttern sind lose und brüchig. Da sie auch als wilde Jägerin in der Natur herumstreift, wird sie gern jugendlich aufgefaßt – ein Typ, den die griechische Artemis in wohltuender Reinheit bewahrt hat. So erklärt sich wohl die Verbreitung des Kultes einer göttlichen Jungfrau in den östlichen Randgebieten der Ägäis. Nirgends ist nachzuweisen, daß die Vorstellung einer Vereinigung von Mutterschaft und physischer Jungfräulichkeit mit einer solchen Göttin verknüpft gewesen wäre. Wohl kann man annehmen, daß die Frage der Vereinbarkeit dieser Gegensätze die religiöse Phantasie des antiken Heiden gelegentlich beschäftigt hat. Schon im alten Babylon suchte man die Würde der Ischtar dadurch zu steigern, daß man gelegentlich die Hoheit des Jungfrauennamens mit dem Reichtum der Mutterbezeichnung auf sie übertrug. Aber nach dem Urteil der Assyrologen ist das getrennt zu nehmen. Es geht auf die verschiedenen Lebensphasen der wie alle heidnischen Götter menschgestaltlich vorgestellten Lebensherrin[34]. Nicht im Wettbewerb mit heidnischen Göttinnen ist Maria, die jungfräuliche Mutter unseres Herrn, in der alten Kirche hochgekommen. Die Dogmatisierung ihres höchsten Ehrenvorzuges, ihrer göttlichen Mutterschaft, ist das natürliche Ergebnis der

---

[32] Im Hymnus zu den Laudes.

[33] Vgl. darüber das in Anm. 26 angezeigte Werk I, 271.

[34] Auch über diese Dinge findet man an der zuletzt genannten Stelle weitere Ausführungen. Neueste Sonderschrift: F. X. Steinmetzer, Empfangen vom Hl. Geiste, Eine Auseinandersetzung mit der Antike (Prag 1938).

inneren Entfaltung des christologischen Dogmas, die hier durch die Häresie ungewollt gefördert wurde. Es ist eine eigene Providenz darin zu sehen, daß die Mutter des Herrn während der Jahrhunderte, in denen die Kirche am meisten durch die heidnische Umwelt und ihre Anschauungen, menschlich gesprochen, gefährdet gewesen ist, in den ersten drei Jahrhunderten, kultisch (nicht dogmatisch und dogmengeschichtlich!) stark im Verborgenen gestanden hat. Erst im Gefolge der dogmatischen Erklärung ihrer Muttergotteswürde im 5. Jahrhundert ist ihr Kult merklich gestiegen. Jetzt bestand die Gefahr einer Verwechslung mit dem Kult heidnischer Göttinnen nicht mehr. Den ganzen Zauber ihres Wesens aber hat eigentlich erst das kirchliche Mittelalter voll entfalten und verkosten dürfen[35].

Es ist wohl anzunehmen, daß im Gefolge der nestorianischen Krisis, auf die die katholische Kirche durch offene und bestimmte Erklärung der Muttergotteswürde Mariä antwortete, auch schon irgendwie die traute Heimlichkeit der Kindheitsgeheimnisse, wie sie für uns nordische Menschen untrennbar mit der Vorstellung von Weihnachten verknüpft ist, auch im kirchlichen Altertum empfunden, gepredigt, betrachtet und durchbetet worden ist. Im allgemeinen schoben wohl die Umstände, unter denen im Abendland das Weihnachtsfest wie im Osten der Epiphanietag entstanden sind, mehr die Erhabenheit und Siegmächtigkeit des Menschwerdungsgeheimnisses in den Vordergrund[36]. Vielleicht ist es heute wieder recht an der Zeit, sich daran zu erinnern, heute, wo die rein naturhaft gemeinten Parolen Licht, Leben und Sieg mit religiöser Inbrunst umfangen werden. So sehr es wahr ist, daß der Herr in der Menschwerdung sich in unbegreiflicher Kenose, wie der Philipperbrief sie so ergreifend schildert, von den Höhen der Gottheit zur Hinfälligkeit des Menschen herabgelassen hat, so ist es doch auch wieder Tatsache, daß er zugleich das hinfällige Fleisch hineingetragen hat in die Unvergänglichkeit der Gottheit. Wenn wir uns in der dritten Weihnachtsmesse beugen bei der Johannesbotschaft: »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet«, so klingen, wenn wir uns erheben, doch auch schon wieder die weiteren Worte des Sehers von Patmos an unser Ohr: »Und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit« (Joh. 1, 14).

Nach der Anschauung der alten Kirche, deren Lieblingsgedanke die Idee von der heute sogenannten physisch-mystischen Erlösung war, ist die Rettung der Menschheit wesentlich schon durch diese Hinaufhebung der Menschennatur zur

[35] Wenn es unstatthaft ist, Linien von der hehren geschichtlichen Gestalt der Mutter des Herrn zu Göttinnen des zeitgeschichtlich immerhin ihr benachbarten griechisch-römischen und vorderasiatischen Kulturkreises zu ziehen, so sind andere Verknüpfungen, die in jüngster Zeit versucht und in die Massen getragen worden sind, geradezu phantastisch zu nennen. Dasselbe Urteil muß man über die Versuche fällen, auch die Krippenwiege des Jesuskindes aus dem germanischen Norden »abzuleiten«. Und wenn es nun gar die Sage von einer goldenen Wiege sein soll, die ihre Ableger bis ins Lukasevangelium gefunden habe, hätte freilich eine völlige Umkehrung des Motivs stattgefunden.

[36] Man kann kühn sagen, für die alte Kirche ist die Menschwerdung des Herrn bereits der Anfang seines Sieges.

Personeinheit mit der Gottesnatur grundgelegt. Nach geheimnisvoller göttlicher Anordnung war indes das Inkrafttreten der Erlösungsgnaden an das Kreuzopfer gebunden. Darum mußte auch das blutige Leiden des Herrn und die Bestätigung seines sieghaften Ausganges durch die Auferstehung der erste Gegenstand kirchlicher Gedächtnisbegehungen werden. Dafür, daß das Leiden nicht aus dem Gedenken der Seinen schwinde, hat der Herr selbst Sorge getragen durch die Stiftung des Meßopfers. Da nun doch alle Feste schließlich auf die vollendete Erlösung abzielen, bildet die Messe das gegebene Zentrum jeder kirchlichen Festfeier[37]. Der Ernst des Leidensgedächtnisses wird aber umwoben von der besonderen Stimmung, die das jeweilige Fest erfordert. Und dies ist im Sinne der Kirche zu Weihnachten in starkem Maße die einer stolzen Freude. Die scheinbaren Züge der Erniedrigung, die das Christuskind bei seinem ersten Erscheinen bewußt aufsucht, Stall und Krippe, Heimatlosigkeit und Flucht in die Fremde, kindliche Kleinheit und Schwäche – alles das sind, im Lichte der göttlichen Heilsplanung gesehen, machtvolle und erfolgreiche Waffen zur Niederwerfung des Feindes, gegen den der Erlöser auftreten will. Er erscheint in Armut, weil er die Erde und ihre Reize und Mächte dadurch überwinden will, daß er sie verachtet und mit Füßen tritt. Er läßt sich vom eigenen Volk schon ein erstes Mal gleichsam verwerfen, um die Völker zu gewinnen. Alles das sind gemeinsame Züge der Feste des weihnachtlichen Kreises. Sie liegen auf der gemeinsamen Linie des Sieghaften, die die alte Kirche betonen wollte, als sie ihren »unbesiegten Herrn« der »unbesiegten Sonne« gegenüberstellte.

II.

Kein Mensch wird aus den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen einem heidnischen Fest des Orients und Okzidents und dem christlichen Geburtsgedächtnis des Herrn im christlichen Osten und Westen den Schluß auf die Gleichheit der beiderseitigen Festinhalte zu ziehen wagen. Man wird zwar der glaubensfremden religionsgeschichtlichen Forschung gegenüber, trotz aller Dankbarkeit, mit der man ihre Teilerträge begrüßt, den Verdacht aussprechen dürfen, daß der Eifer ihrer Bemühungen von der Hoffnung eingegeben war, mit der Feier auch den dogmatischen Gehalt auf eine einheitliche Linie bringen zu können, mit andern Worten die tragenden christlichen Glaubensanschauungen, die den Inhalt des christlichen Festes bilden, als einen Schößling des nämlichen Urgedankens zu erweisen, dem schon das ältere heidnische Fest seine Entstehung verdankt hatte.

Selten kann man bei einem Zusammentreffen von christlicher und heidnischer Einrichtung die bewußte Gegensätzlichkeit so deutlich greifen wie in dem hier vorliegenden Fall des gemeinsamen Festtermins von Geburtsfest Christi und natalis Solis invicti (oder [im Orient] Geburtstag des Aon). Man merkt es deutlich aus den Festpredigten. Augustin sitzt in Hippo auf seiner bischöflichen Kathedra bei der Weihnachtshomilie. Draußen unruhiges Johlen und Rufen.

[37] Darüber sehr gut O. Casel, Das christliche Kultmysterium[2] (Regensburg a. J.) 127.

Die Heiden feiern Wintersonnenwende. Der Bischof greift das auf und erinnert seine Gläubigen: Wir aber feiern die Geburt der Sonne der Gerechtigkeit. Oder – vielleicht ein halbes Jahrhundert später – Leo der Große in Rom. Da ist die Gegensätzlichkeit noch schärfer. Mit bittern Worten wendet er sich gegen den Brauch, den auch einige Christen unverständig mitmachten, die aufgehende Sonne sogar noch auf der Schwelle von St. Peter feierlich zu begrüßen. Er stellt in betonter Gegensätzlichkeit Christus als den Urheber der Sonne, dem die Epiphaniefeier gilt, der von den Manichäern, die damals gewissermaßen noch das Erbe der alten Sonnenverehrung hüteten, kultisch verehrten und angebeteten sichtbaren Sonne gegenüber[38].

Immerhin sieht man das Eine. Es war für viele Christen sehr heilsam, daß die christlichen Feste von Weihnachten und Epiphanie ihren Hirten Gelegenheit gaben, diese elementaren Unterschiede klarzumachen. Es war die Zeit sogenannter Massenbekehrungen. Viele kamen mehr geschoben als gezogen. Sie brachten neben der Anhänglichkeit an das heidnische Brauchtum auch viele unklare Begriffe mit. Es genügte da nicht mehr wie früher in der alten Kirche, der Kirche der ersten beiden Jahrhunderte, in der laufenden Verkündigung des kirchlichen Jahres die Besonderheit der Person des Herrn, das Geheimnis seiner Gottmenschheit im Bewußtsein lebendig zu halten. Es war zum mindesten sehr angebracht, daß ein eigener Festkreis Gelegenheit bot, diese grundlegenden Dogmen alljährlich auszubreiten.

Die älteste Kirche bedurfte vor allem wohl darum keines Weihnachtsfestes, weil sie der geschichtlichen Erscheinung des Herrn noch so viel näher stand, weil sie noch aus lebendigster Erinnerung an sein irdisches Auftreten lebte. Man war alles andere als gleichgültig gegen die Umstände seines ersten Erscheinens auf dieser Erde. Die bloße Tatsache, daß der dritte Evangelist den Anfängen des irdischen Lebens Jesu so liebevoll nachgegangen ist und die ihm erreichbaren Dokumente gesammelt und unter Wahrung ihrer Quellenfarbe seinem Evangelium einverleibt hat, beweist schon für die älteste, die apostolische Zeit das Gegenteil. Auch aus dem stofflich weniger umfänglichen Gut, das Matthäus aus der Kindheitsgeschichte des Herrn aufbewahrt hat, geht ein hohes Verständnis für die heilsgeschichtliche Bedeutung aller Einzelheiten hervor. Wenn wir uns bei Ignatius umsehen, so finden wir in seinem knappen Nachlaß, den wenigen Briefen, nicht nur eine glühende Christusmystik, die sich am Leiden des Herrn inspiriert, sondern außer Motiven johanneischer Frömmigkeit auch u. a. den berühmten Hinweis auf die Heimsuchungsszene, der er die Berechtigung entnimmt, das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis des Herrn ein »Geheimnis des lauten Ausrufes« (nämlich der Elisabeth[39]) zu nennen. Justin bringt schon die Überlieferung, die ja durch das Evangelium eigentlich nicht bezeugt ist, daß der Herr in einer Höhle geboren sei[40]. Man darf wohl annehmen, daß er als geborener Palästinenser aus örtlicher Überlieferung um diese Tatsache wußte,

[38] Das interessante Zeugnis Leos I. hat F. J. Dölger, Sol salutis[2] (Münster 1925) 3 f. erläutert. Zu Augustin vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als lit.-gesch. Quelle (München 1930) 38–43.

[39] Ad Eph. 19.

[40] Dial. 28; weiteres darüber bei M.-J. Lagrange, Ev. selon S. Luc zu Luk. 2, 7.

und er hielt es für angebracht, sie der griechisch-römischen Welt, für die er auch seinen Dialogus schrieb, mitzuteilen. Aus keinem urchristlichen Quellenwerk kann man aber besser erkennen, welch breiten Raum das Geheimnis der Person Jesu, der in ihm verwirklichten Verbindung von Gott und Mensch, im Denken der Gläubigen einnahm, wie aus den Schriften des Irenäus von Lyon. Seine Theologie ist Theologie der Menschwerdung und Erlösung, und sie findet von der historischen, ganz konkreten Verwirklichung der Erlösung in der Person und im Werk des Herrn den Zugang zum Verständnis der Gnadenwirklichkeit, die dem Christen in der Erlösung vermittelt wird. Im Zusammenhang damit steht es, wenn er sich so liebevoll mit der Mutter des Herrn beschäftigt. Mutter und Kind sind untrennbar. Das Geheimnis der Herablassung des Herrn beschreibt er einmal so, daß er sagt: Das Wort ward mit uns Kind - coinfantiatum est[41].

Das Geburtsfest des Herrn hat also seinen Gegenstand nicht geschaffen und noch viel weniger ihn vom Heidentum bezogen. Vom Heidentum entnahm man den Anlaß, geschichtliche Heilstatsachen, die längst sogar schon theologisch vertieft waren, mit einem bestimmten Termin zu verknüpfen. Alles drängte schon gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts, als die Kirche vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung die erste längere Periode einer ziemlichen Ruhe erlebte, noch mehr aber nach dem endgültig errungenen Sieg zur Ausgestaltung des kirchlichen Jahres, dessen Grundidee in der Jahrfeier des Erlösungsvollzugs schon verwirklicht war, die gewiß auf apostolische Zeit zurückgeht. Während man für den Zeitpunkt des Leidens und der Auferstehung Jesu bestimmte Angaben der Schrift hatte, fehlte bezüglich des geschichtlichen Tages der Geburt des Herrn jegliches einwandfreie Zeugnis.

Es sammelte sich also in Wahrheit in den Begehungen der neuen Festtage, die der Geburt des Herrn und den mit ihr zusammenhängenden Ereignissen und Tatsachen gewidmet wurden, nur das, was der Glaube der Kirche von Anfang an festgehalten hatte über die Person und das Werk des Erlösers. Formulierungen und Symbole, die bis dahin ihren Platz in der gewöhnlichen Predigt gehabt hatten, konnten jetzt eindrucksvoller an einem bestimmten Tag hervorgeholt und entfaltet werden. Es war vor allem die reiche Symbolik des Lichtes. Es trifft sich ausgezeichnet, daß die jüngste Welle intensivster Forschung über die Anfänge der beiden Hauptfeste des Weihnachtskreises ungefähr zusammenfällt mit der eindringenden Beschäftigung, die der Meister der antiken Religionsgeschichte im katholischen Deutschland, F. J. Dölger, der Sonnen- und Lichtsymbolik in der Gesamtantike seit Jahren gewidmet hat. Zu seinen beiden Werken: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Sol salutis[42], in denen er schon vor etwa zwei Jahrzehnten seine so aufschlußreichen Ergebnisse ausgebreitet hat, sind jüngst weitere wertvolle Feststellungen gekommen, die er

[41] Das Interesse des Irenäus für das Jugendleben des Herrn hängt allerdings auch wohl damit zusammen, daß er alles unter den Entwicklungsgedanken zu stellen liebt und deswegen das Hindurchschreiten des Herrn durch alle Altersstufen gerne ausmalt; vgl. dazu Scholastik 13 (1938) 344.

[42] Siehe oben Anm. 22 u. 38.

in den Aufsätzen seiner Zeitschrift »Antike und Christentum« niederlegte[43]. Bei aller äußeren Verknüpfung der christlichen Bildsprache aus dem Bereich des Lichtes mit der heidnischen Sprech- und Denkweise zeigt sich überall die Selbständigkeit und Eigenwüchsigkeit der Inhalte, die auf christlicher Seite dem Bild unterlegt werden. Es seien hier zum Abschluß dieses Aufsatzes aus der Fülle des Stoffgutes nur einige wenige Punkte herausgegriffen, und zwar weniger solche, auf die der genannte Gelehrte, dem es in erster Linie auf die Sonnensymbolik ankam, das Hauptaugenmerk gelenkt hat, vielmehr wollen wir über den Lichtgedanken schlechthin in seiner Anwendung auf Christus und die Erlösten einiges in aller Kürze bemerken.

Weil sich Weihnachten mit Ostern in einer breiten Schicht gemeinsamer Gedanken, dem Erlösungsgedanken und den von der Kindschaftsgnade, berührt, darum ist beiden Festen auch der starke Einschlag von Lichtsymbolik gemeinsam. Gerade an der Tatsache, daß Ostern vielleicht noch mehr als Weihnachten dem Lichtgedanken Raum gewährt und auch seit ältester Zeit das Licht in der liturgischen Handlung heranzieht (Lumen Christi und Osterkerze[44]), was in der abendländischen liturgischen Weihnachtsfeier nicht der Fall ist, sieht man wohl, daß der Lichtgedanke in der Sprache des christlichen Glaubens und Kultes älter ist als das Geburtsfest des Herrn und daß er auch seine Stelle im Weihnachtsoffizium nicht eigentlich dem an sich rein äußern Umstand verdankt, daß das Weihnachtsfest als eine Gegenstiftung gegen das Geburtsfest der unbesiegten Sonne entstanden ist.

Die christliche Lichtsymbolik hatte in der Tat bereits eine uralte Geschichte hinter sich, als sie zur Verlebendigung der Weihnachtsgeheimnisse herangezogen wurde. Sie war unlöslich verwoben mit den prophetischen Ankündigungen des Messias und seiner Gnadenzeit[45]. Was ist schließlich und endlich das Weihnachtsgeheimnis? Es ist die Tatsache des ersten sichtbaren Erscheinens dieses Erwarteten der Völker, des menschgewordenen Gottessohnes, auf Erden, zugleich ist es ein Hulderweis Gottes, der auch uns Menschen als die nunmehrigen Brüder des Herrn zum Anteil an seiner Sohneswürde beruft. Unsere Sohnschaft ist ein Abbild der geheimnisvollen, metaphysischen Gottessohnschaft unseres Erlösers, sie gestaltet uns innerlich um nach der Wesensart des eingeborenen Gottessohnes. Er aber ist »lumen de lumine«. Er ist das vollkommene Gleichbild und der Abglanz des Vaters. Wie in der volkstümlichen Anschauung der Sonnenstrahl wesenhaft der Sonne gleichgeachtet ist, so ist Hebr. 1, 3 der Sohn

---

[43] Bedeutsame Einzelheiten bringen wohl alle bisher erschienenen 5 Bände. Hervorgehoben sei aus Bd. I: Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums, 271–290. Aus Bd. II: Konstantin d. Gr. und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus, 301–314. Aus Bd. V: Die Sonne der Gerechtigkeit auf einer griechischen Inschrift von Salamis auf Cypern, 138–140.

[44] Dazu vgl. F. J. Dölger innerhalb seines wichtigen Aufsatzes.: »Lumen Christi«, Antike und Christentum V (1936 [1–43]) 31 ff.

[45] Vgl. oben zur Malachiasstelle über die Sonne der Gerechtigkeit.

als »Abstrahlung« der göttlichen Doxa, der Lichtherrlichkeit des Vaters bezeichnet.

Die durchschlagendste Begründung der Anwendung des Lichtgedankens auf die Person des Herrn lag darin, daß der Herr vor allem sich selbst als das Licht der Welt bezeichnet hatte (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 35 46; vgl. 1, 4ff; 3, 19). Er hatte aber auch das Lichtbild für seine Brüder, die zu erlösenden Menschen gebraucht. Bezog er es hier anfänglich vielleicht überwiegend auf seine Apostel und ihr Amt als Leuchten der Welt (Matth. 5, 14–16 u. Parall.), so hat er es später doch auch, wie das Jungfrauengleichnis (Matth. 25, 1–13) dartut, auf den Christenmenschen schlechthin und seine Lebensaufgabe der Bewahrung der Gnade und Gerichtsbereitschaft übertragen.

Schon Matthäus verknüpft aber auch die prophetischen Ankündigungen von dem kommenden Licht, das dem Volke in der Finsternis aufleuchten wird, mit dem Bericht über das erste Auftreten des Herrn zu »Kapernaum, das da liegt am Meere, in den Gebieten Zabulons und Nephthalis« (Matth. 4, 13–16). Es ist ein eindrucksvoller Augenblick, wenn in der gesungenen Weihnachtsmatutin gleich in den Lesungen des ersten Nokturnus in einfacher und doch so ergreifender Vertonung die hier von Matthäus angezogene Isaiasstelle vorgetragen wird:

»Das Land Zabulon und Nephthali,
Die Gegend seewärts und jenseits des Jordans,
Das Galiläa der Heiden,
Volk, sitzend in Finsternis, – es sah ein großes Licht.
Und über denen, die saßen im Land und Schatten des Todes,
Ein Licht ist ihnen aufgegangen.«

Lukas hat uns die kostbaren Urkunden der Kinheitsgeschichten aufbewahrt, in denen mehrfach sowohl in symbolischer, übertragener Bedeutung (vgl. den Lobgesang Zachariä Luk. 1, 27 f.; den Gesang Simeons Luk. 2, 32) als auch bei der Wiedergabe wirklicher Begebenheiten von Licht und göttlicher Doxa die Rede ist (vgl. die Erscheinung des Engels vor den Hirten Luk. 2, 9). Den starken Wiederhall dieser offenbarungsgeschichtlichen Grundlagen der Lichtsymbolik (man könnte fast sagen – und es wäre bei rechtem Verständnis ganz unverfänglich –: der Lichttheologie) sehen wir in den apostolischen Sendschreiben des Völkerapostels Paulus[46] sowie des Petrus und des Johannes (um von der Geheimen Offenbarung ganz zu schweigen). Vielleicht daß auf die Formulierungen dieser Apostel schon der Wille, die ersten Ansätze des gnostischen Dualismus zu treffen (der mit den Gegensätzen von Licht und Finsternis zu spielen liebte), von Einfluß gewesen ist[47]. In bezeichnender Verknüpfung geht z. B.

[46] Man vergleiche nur die von Dölger, Sol salutis, behandelten Paulusstellen nach dem Verz. der Schriftstellen.

[47] Die Vermutung ist u. a. in dem Band »Kath. Briefe« des Lietzmannschen Kommentars ausgesprochen worden. Es ist aber abwegig, wie es hier geschieht, aus später gnostisch-hermetischer Literatur Licht über die neutestamentlichen Stellen hinüberleiten zu wollen.

Petrus in seinem zweiten Briefe von dem Bericht über die Lichtherrlichkeit des verklärten Herrn auf Tabor, die er selbst schauen durfte (1, 17), zu der Ermahnung über, »das prophetische Wort« zu beachten als eine »Leuchte, die am dunklen Ort scheint, bis der Tag aufstrahlt und der Morgenstern aufgeht in euern Herzen« (1, 19). Man beachte wohl: An den wenigsten dieser Schriftstellen ist es die Sonne, auf deren Licht angespielt wird. Namentlich der Herr hat es anscheinend ganz vermieden, das Lichtbild je unter dieser besondern Rücksicht auf sich anzuwenden. Wohl wird in der Berichterstattung über ihn, über sein Aussehen bei der Verklärung, das Sonnenlicht als Vergleichsmittel herangezogen (Matth. 17, 2). Aber ebenso beliebt ist es in den Schriften des Neuen Testamentes, Jesus als den Morgenstern zu feiern, und vom Aufgang des Morgensterns entnimmt Petrus auch die Farben für eine Andeutung der Herrlichkeit der Begnadeten am Ende der Zeiten, wenn alle Schleier und Hüllen fallen. So wäre es vielleicht ein lohnendes Unternehmen, die altkirchliche Predigtliteratur einmal daraufhin zu untersuchen, welchen Raum, verhältnismäßig gesehen, die Lichtsymbolik schlechthin gegenüber der Sonnensymbolik im engeren Sinne einnimmt. In der zweiten Weihnachtsmesse, die sich durch zahlreiche Anspielungen auf das Licht auszeichnet, tritt ebenfalls wenig die Sonnensymbolik hervor. Natürlich hat sich aber gerade zu Weihnachten das Bild des 18. Psalms, das den Siegeslauf der Sonne beschreibt und dann zur Schilderung der Gerechtigkeit übergeht, als Mittel zum Lobpreis des Herrn angeboten. Vor allem darum, weil der Ausgang der Sonne aus dem Brautgemach auf die jungfräuliche Geburt gedeutet werden konnte, in der der Herr den Schoß der Jungfrau verließ. Nicht minder aber hat es sich für Epiphanie nahegelegt, den Stern der Weisen, der so deutlich an die uralte Weissagung Balaams (4 Mos. 24, 17) erinnerte, als ein Symbol des Herrn selbst anzusehen. Im Abendland tritt das Gedächtnis an den Besuch der Magier ja sehr früh da und dort als Teilinhalt von Weihnachten selbst hervor. An Alter kann es die Hineinbeziehung der Magier in den Festgedanken des Weihnachtskreises aufnehmen mit dem Taufgedanken, der nach der neuesten Annahme im Epiphanieinhalt der östlichen Kirchen, die doch das Fest vom 6. Januar geschaffen haben, die zweite Schicht zu bilden scheint. Schon darum ist es etwas übertreibend, wenn man heute manchmal sagt, mit den drei Königen habe das ursprüngliche Epiphaniefest nichts zu schaffen. Den Stern der Weisen wird das christliche Volk unserer rheinischen Lande nie an der Krippe vermissen wollen.

Da also die Lichtsymbolik, und zwar auch in ihrer Anwendung auf den Herrn, schon in so vielfältiger Gestalt in den inspirierten wie nichtinspirierten Quellenschriften unserer Kirche vertreten ist, so darf man daraus allein schon die Berechtigung entnehmen, sie im freien, nichtliturgischen Bereich ihren sichtbaren Ausdruck auf die Weise suchen zu lassen, wie es dem Empfinden der verschiedenen Völker und Zeiten entspricht. Daß auch der Fortgang der Zeiten hier Veränderungen bringen kann, sehen wir an der erst seit zwei Jahrhunderten, in den katholischen Gegenden des deutschen Westens sogar erst seit einem Jahrhundert,

eingebürgerten Sitte des Weihnachtsbaumes[48]. Was immer der ursprüngliche Sinn des immergrünen Baumes und der seinen Zweigen aufgesteckten Lichter gewesen sein mag, der Weihnachtsbaum im katholischen Haus, erst recht der Weihnachtsbaum als Umrahmung des weihnachtlichen Gottesdienstes erinnert nach all seinen Elementen, im Grün seiner auch im Winter noch nach außen sichtbaren Lebenskraft, im Lichtglanz, der ihn umflutet, an den, der als Fürst des Lebens und als der Aufgang aus der Höhe, als der Morgenstern in die in der Todesstarre und Finsternis der Sünde daniederliegende Welt gekommen ist.

Der religiöse Sinn des 14. Jahrhunderts

Von Joseph Kuckhoff.

Wir sprechen hier von der Christenheit des 14. Jahrhunderts, nicht vom Abendlande oder von Europa. Und wir umschreiben doch mit dem Worte Christenheit in jener Zeit den gleichen Raum, den wir auch Abendland oder Europa nennen. Aber wir wollen, wenn wir von Christenheit sprechen, im abendländischen Raum des 14. Jahrhunderts das ihm eigentümliche Leben spüren. Das gelingt nur dem, der, wie jene Zeit selbst, die Welt als den auf Christus hingeordneten Kosmos sieht, nein, nicht sieht, sondern zu erleben vermag. Nur der, dem Anteil gegeben wurde an dem einzig Einen, der gekostet hat von dem Quell der Liebe, wer ahnend versteht, was es ist um das Geheimnis der Dreifaltigkeit, da der Vater in ewiger Zeugung den Sohn gebiert, alles durchdringend wie Feuer das Eisen, dem geht das innerste Wesen des hohen Mittelalters auf als einer ganz religiösen Zeit, der bleibt bei der geschichtlichen Betrachtung nicht in den traurigen Erscheinungen menschlicher Erbärmlichkeit stecken.

Das 14. Jahrhundert gehört noch zum Frühling der Christenheit. Aber der Frühling machte sich schon auf, dem heißen Sommer zu weichen. Im werdenden Sommer erst zeigt es sich, welche Früchte dem Herbst entgegenreifen und welche unreif abfallen. Wir stehen als abendländische Christenheit im endenden Sommer; und da wird nur der den Frühling verstehen, der sich ein Stück christlicher Jugend im Herzen bewahrt hat.

Einzelne Geschehnisse beleuchten geschichtliche Entwicklungen oft besser als lange Erörterungen. Am 17. Januar 1328 bewegte sich ein feierlicher Zug von der Kirche Maria Maggiore in Rom nach Sankt Peter. Ludwig der Bayer, der von dem in Avignon residierenden Papst Johann XXII. gebannte und abgesetzte deutsche König, sollte unter Vorantritt kirchlicher Würdenträger in der Peterskirche die Kaiserkrone erhalten. Diese wurde ihm von dem vom Volke beauftragten Stadtpräfekten Sciarra Colonna, demselben, der Bonifaz VIII. im Auf-

[48] Die Untersuchung von O. Lauffer, Der Weihnachtsbaum in Glaube und Brauch (Berlin-Leipzig 1934), dürfte eine der besten über die Herkunft unseres schönen deutschen Brauches sein; vgl. Jahrb. für Lit.-wiss. 14 (1938) 343 f.

trage des französischen Königs gefangen genommen hatte (1303), im Namen des römischen Volkes aufs Haupt gesetzt.

Das war ein unerhörter Vorgang in der Christenheit. Daß der deutsche König mit seiner Wahl Würde und Macht behauptete und nicht der päpstlichen Bestätigung bedurfte, das war volkstümliches Bewußtsein. Aber das sacrum imperium hing doch von der Kaiserkrönung durch den Papst ab. Kaiser und Papst hatten wohl schon oft miteinander in Streit gelegen. Was aber jetzt geschehen war, zerriß die Einheit, wollte lösen, was für den mittelalterlichen Menschen unlösbar war. Wir Menschen von heute stellen uns die Einheit Kaiser und Papst nur als Vereinigung, als ein Nebeneinander zweier um die Übermacht ringender politischer Gewalten vor, denken uns den Gegensatz etwa wie den Widerspruch zwischen Welt und Kirche. Aber Papst und Kaiser waren das Haupt eines und desselben lebendigen Körpers, der Christenheit in ihrer zweiseitigen Erscheinungsform im Zeitlichen und Ewigen. Es gab für den mittelalterlichen Menschen nur ein corpus Christi, und das war die Christenheit.

Diese Einheit drohte zerrissen zu werden in dem Augenblicke, in dem das Papsttum über das Kaisertum oder das Kaisertum über das Papsttum die Oberherrschaft verlangte. Wir begegnen den Versuchen dazu auf beiden Seiten frühzeitig, auch schon vor dem 14. Jahrhundert. Sie zeigen uns, daß das sacrum imperium, eine religiöse Angelegenheit des mittelalterlichen Menschen, in Gefahr war. Aber erst in der Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. (1294–1303) vom Jahre 1302 wurde die päpstliche Hierokratie so formuliert, daß der entschiedenste Widerspruch der weltlichen Gewalt geweckt und die Einheit ernstlich bedroht wurde.

Die Bulle stellt fest, daß außer der Kirche kein Heil ist, daß sie nur einen Leib und ein Haupt hat, Christus und seinen Stellvertreter, in dessen Hand alle Gewalt gelegt ist. Sofern diese Feststellung, und besonders der Schlußsatz: »Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis«, dogmatische Geltung haben und nicht nur zeitgeschichtlich durch die Übergriffe Philipps des Schönen bedingt sind, können sie den Primat des Papstes feierlich wahren. Sofern diese Worte aber die Papsthoheit auch auf das weltliche Gebiet ausdehnen sollen, waren sie geeignet, die Einheit der Christenheit empfindlich zu stören. Jedenfalls ist die Behauptung, daß dem Papste alle Gewalt, auch die weltliche, eigne, in jener Zeit, auch unter Johann XXII., mehrfach wissenschaftlich von päpstlichen Parteigängern vertreten worden. Die richtige Antwort auf derartige hierokratische Ansprüche stellt der Beschluß der Kurfürsten zu Rhense (16. Juli 1338) dar, der bald von Ludwig dahin bestätigt wurde, daß die Würde und Gewalt des Königs unmittelbar von Gott ausgehen, und daß der deutsche König kraft seiner Wahl König sei und Kaiser der Römer. Dem Papste blieb die Kaiserkrönung vorbehalten. Damit war trotz allem die Einheit der Christenheit grundsätzlich gewahrt.

Es gab aber noch eine andere Antwort auf die Bulle von 1302. Sie war unsachlich und nur möglich in dem Kampfe, der zwischen Papsttum und Kaiser-

tum unter Johann XXII. und seinen nächsten Nachfolgern entbrannte. Im Heerlager Ludwigs des Bayern behauptete man die Universalität der Kaisermacht, der auch das Papsttum unterworfen sein sollte. Der »Defensor pacis«, die vielgenannte Streitschrift des Marsilius von Padua und des Johannes von Jandun, ist 1324 erschienen. Die Darlegungen bedeuten eine Auflösung des mittelalterlichen Denkens. Danach beruht alle Gewalt beim souveränen Volke, oberste kirchliche Instanz ist das von der weltlichen Gewalt zu berufende allgemeine Konzil, zu dem auch Laien zugezogen werden. Die Kirche ist ein Teil des Staates, sie ist besitzlos und auf das geistliche Gebiet beschränkt.

Hätte nicht Ludwig mit dem Papste in solch erbittertem Kampf gelegen, wäre nicht infolge der Abwesenheit der Päpste von Rom das eingangs erwähnte Ereignis der Kaiserkrönung möglich gemacht worden, diese Ideen hätten vorerst keine praktischen Folgerungen gehabt. Aber sie deuten doch auf eine neue Zeit hin, in der die Einheit der Christenheit in Frage gestellt war. Der von dem Volkskaiser Ludwig erhobene Gegenpapst Nikolaus V. hat sich nur kurze Zeit behaupten können, er hat dem rechtmäßigen Stellvertreter Christi keinerlei Abbruch getan. Aber daß auch Ludwig trotz der Absetzung durch den Papst zunächst ohne Schwierigkeiten sich behauptete, daß zahlreiche Bischöfe und Priester, nicht zu reden von den auf seiner Seite stehenden Minoriten, dem päpstlichen Interdikt trotzten, das brachte unendlich große Not in die Herzen der guten Christen.

Sie waren wohl, wie es bisher schon oft gewesen war, geneigt, den Kampf zwischen Kaiser und Papst als einen Streit im eigenen Hause anzusehen. Das Christenvolk wurde von der Auseinandersetzung über Rechtsfragen innerhalb der Christenheit wenig berührt. Denn die eine heilige Kirche umfaßte doch in der Volksvorstellung trotz allem Imperium und Sacerdotium. Ein das Papsttum bekämpfender, im Dienste bloß der Welt stehender Staat war den Menschen des 14. Jahrhunderts eine Unmöglichkeit. Wohl aber beunruhigte es sie im Gewissen, wenn sie den einen Priester Messe lesen, den andern im Gehorsam gegen den Papst dies verweigern sahen. Wie war es möglich, daß eine ganz religiöse Angelegenheit wie das Interdikt zum politischen Kampfmittel wurde? Es ging hier doch um das Heil der einzelnen Seelen.

Man darf aber trotzdem die religiösen Folgen dieser Kämpfe für die große Masse des Volkes nicht übertreiben. Die mittelalterliche Einheit war durch die Machtkämpfe noch nicht zerstört, wenn auch die Auflösungstendenzen unverkennbar waren. Die Christenheit begann zu leiden. Und neben den großen politischen Erschütterungen gab es Schlimmeres auf ihrem Leidensweg. Da war zunächst die 70 Jahre dauernde Abwesenheit der Päpste von Rom, die in der Geschichte die Babylonische Gefangenschaft von Avignon genannt wird. Die in Frage kommenden Päpste selbst haben diese Zeit einer glänzenden Hofhaltung kaum als eine Verbannung aufgefaßt, da sie auch meist französischer Herkunft waren. Aber die Christenheit sah die Verwirrung und Verwüstung in Rom und im Kirchenstaat, sie lernte in den Stellvertretern Petri Werkzeuge der französischen Politik erkennen, was in der Zeit aufkommenden nationalen Bewußtseins

doppelt gefährlich war. Die Autorität der Hierarchie wurde gemindert. Die päpstliche Hofhaltung wurde in der Welt bekannt als eine Stätte unchristlicher Üppigkeit, und die kirchlichen Abgaben, die gerade darum immer wieder erhöht werden mußten, drückten nicht nur die Prälaten und Bischöfe, sondern auch das Volk. Überall murrte man gegen diejenigen, die sich bei steigendem päpstlichen Steuerdruck an den Minderbemittelten schadlos hielten. Klosterleute und Weltklerus ahmten das schlechte Beispiel der hohen Geistlichkeit nach, und schließlich gaben sie dem Volke um Geld, was sie als sakramentale Gnaden um Christi willen zu vermitteln verpflichtet waren.

Wenn wir heute Schäden in der Kirche sehen und beklagen, dann stellen wir uns auf den Standpunkt, daß ihre öffentliche Erörterung vor der Welt noch schädlicher wirke als die Tatsachen. Das 14. Jahrhundert dachte ganz anders. Es war der Böse von Anbeginn, der seinen Unkrautsamen säte, und den mußte man ausreißen. Das war die Welt, für die Christus seinen Vater nicht bitten wollte (Joh. 17, 9). Das waren die verlorenen Söhne, die sich ihren Besitz vom Vater hatten geben lassen, in die Ferne gezogen waren und ihren Hunger am Fraß der Schweine stillten.

»Christus und seine Jünger stifteten eine wahre Religion in einem heiligen Leben.... Sie verachteten, was vergänglich ist, suchten und fanden, was ewig ist.... Aber die Judasschüler sind habsüchtig, neidisch und geizig, und sie halten alles geistliche Gut zum Kaufe feil. Wäre es möglich und hätten sie die Macht, sie würden den Sündern um Geld Christus verkaufen, seine Gnade und das ewige Leben. Denn sie gleichen ihrem Meister, der Christi Leben verkaufte.... Sie sind Mietlinge; sie dienen und regieren in der heiligen Kirche um zeitlichen Gewinn.« So zeichnete Johannes Ruysbroeck die Lage. (Vgl. meine Ruysbroeck-Ausgabe S. 15 f.)

Derartige Worte standen nicht nur in den Büchern der Gottesfreunde, sondern sie wurden mehr und mehr Inhalt der Bußpredigt. Die Christenheit sah diese Not und trug schwer an ihr. Die Hofhaltung in Avignon wurde zum Ärgernis in der ganzen Christenheit. Das Volk kannte diese Dinge wohl. In dem Streite König Ludwigs mit den Päpsten gingen die ihm ergebenen Minoriten von Kanzel zu Kanzel, erzählten, was sie über diese Dinge wußten, in der derben Sprache ihrer Zeit. Sie nannten den Papst einen Ketzer. Das alles geschah vor dem Volke an heiliger Stätte, in der Kirche. Es ist kaum möglich, uns solches vorzustellen. Aber Bußpredigt wie Hetzrede mußten gleicherweise die ernsten Christen zur Einkehr treiben.

Der Eifer des größten Teiles der Minoriten im Dienste des Königs brachte es mit sich, daß der Kampf um das Armutsideal im Orden vor der breitesten Öffentlichkeit ganz unsachlich ausgefochten wurde. Beim Volke mußte es immerhin Eindruck machen, wenn ein armer Bruder den Armen sagte, sie wollten so sein und leben wie sie, sie wollten auf Erden nichts besitzen. Aber das Volk erkannte die Unechtheit dieser Wendung. Denn die Brüder wohnten ja mitten im Volke in den Vierteln der Armen, und sie hatten es doch besser als jene. Der

Armutsstreit im Orden kam im Laufe des 14. Jahrhunderts zur Ruhe, aber die Rede von dem guten Leben und von der Unehrlichkeit der Brüder nicht. So kann man die Bitterkeit verstehen, mit der ein Ruysbroeck oft von der Armut der Minderbrüder spricht. »Was sie haben, gehört dem Papst oder dem, der es ihnen schenkt, – bis sie es verzehrt haben. Wollte es aber einer wiederhaben, er würde kaum etwas finden.«

Wie haben nun diese Erscheinungen auf die religiöse Haltung des Volkes gewirkt? Der moderne Mensch zieht gern bei den ihm verderblich erscheinenden Vorkommnissen in der Kirche die Folgerungen für sich. Er scheidet sich zuerst in seiner innern Haltung von der Geistigkeit »seiner« Kirche und zieht daraus nach und nach die Folgerungen für seine bürgerlichen Belange. Das war für den mittelalterlichen Menschen nicht möglich. Hätte er sich auch innerlich von Christus getrennt, mit der Kirche blieb er doch im Leben und Sterben verbunden. Das ist bis zum Ende des Mittelalters so geblieben. Ein gutes Beispiel dafür bietet Erasmus von Rotterdam. Er war aufs schärfste gegen die Schäden in der Kirche aufgetreten, in Formen, die ihn als Wegbereiter Luthers erscheinen ließen. Aber er schreibt noch im Jahre 1521: »Wenn du mich aufforderst, ich solle mich mit Luther verbünden, so wird das gern geschehen, wenn ich ihn auf der Seite der katholischen Kirche sehe. Nicht daß ich damit sagen will, er gehöre ihr nicht an.... Kommt es zum Äußersten, so daß der ganze Bestand der Kirche ins Wanken gerät, so werde ich inzwischen mich auf jenem festen Felsen verankern, bis die Ruhe wieder eingetreten ist und es deutlich wird, wo die Kirche ist. Und Erasmus wird dort zu finden sein, wo nur immer der Friede des Evangeliums sein wird.« (W. Köhler, Erasmus von Rotterdam, Briefe, Leipzig 1938, S. 281 f.)

Wenn so noch ein Erasmus dachte, wie unmöglich mußte es dann einem Menschen des 14. Jahrhunderts scheinen, sich von der Kirche zu trennen! Das Sentire cum ecclesia hatte damals noch einen ganz tiefen Sinn. Es war nicht nur eine Anerkenntnis der Lehrhoheit der Kirche, nicht nur eine bloße Erklärung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, es war vor allem nicht nur ein Wissen um den Glauben, sondern es war Leben, ein Einsseinwollen mit Gott in der Gnade. Daraus erklären sich auch die scheinbar abfälligen Äußerungen der Gottesfreunde über das Wissen, auch in religiösen Dingen. Sie wollten nicht Gottesgelehrte sein. Die Verehrer eines Ruysbroeck haben gern überall verbreitet, er habe seine Weisheit durch göttliche Erleuchtung bekommen und sei im übrigen ein ganz ungelehrter Mann gewesen. Ruysbroeck versichert auf der Höhe seines Lebens: »Ich unterwerfe mich in allem, was ich denke und fühle und niedergeschrieben habe, dem Urteil der Kirche. Ich will leben und sterben als Christi Knecht.« Und dann ermahnt er die Seinen: »Hört ihr Predigt oder gute Lehre, merkt sie genau mehr um des Lebens als um des Wissens willen. Denn wer viel weiß und es nicht lebt, der verliert seine Zeit.« (Das Buch der höchsten Wahrheit, Kap. 14.) Ist das nicht dasselbe, was wir gewohnt sind in den ersten Kapiteln der »Nachfolge Christi« zu lesen? »Weil viele Leute mehr Wert legen auf Wissen als auf das richtige Leben, darum irren sie oft und

bringen fast keine oder geringe Frucht. Kommt der Tag des Gerichtes, wird man uns nicht fragen, was wir studiert, sondern was wir getan haben, nicht wie wir uns auf die kluge Rede, sondern auf frommes Leben verstanden haben« (I, 3).

Je größer Unruhe und Verwirrung in der Kirchenleitung wurden, um so enger fügte sich das Leben der Frommen, die Tugend übten nicht um der Verdienstlichkeit ihrer Werke, sondern um der Gottesminne willen, an die Kirche. Sie waren Gott geeint in der Liebe; darum durften sie sagen: »Ich verlange gerade so viel und so wenig nach den Freuden des Himmels, wie ich die Pein der Hölle fürchte. Ich bin bereit, alles mit Gleichmut zu ertragen, sei es zum Leben, sei es zum Tode. Ich wünsche und begehre nur, daß Gott mich immer bereit finde gegenüber der Entscheidung seines Willens.« (Vgl. meine Ruysbroeck-Ausgabe, S. 28.) Der Weg von der Mystik Ruysbroecks zur »Nachfolge Christi« führt ganz geradeaus. Der hohe Flug der Gedanken, die Einheit im Seelengrunde waren keine Flucht von der Erde. Der gute Jesus, wie er auf Erden gewandelt, war Vorbild und Meister. Er zeigte, wie man die Sünde überwindet, wie man Tugend übt. Alle, die »in bloßem einfältigen Sehen natürlicherweise in sich das Wesen Gottes gefunden haben wollen«, ohne Gnade, ohne Übung der Tugenden, das waren Häretiker, fahnenflüchtige Verräter. Wer Christi habhaft werden wollte, der konnte das erreichen durch seine Nachfolge. Die glühende Liebe zu Jesus hielt die Gottesfreunde davon ab, daß sie in ihrer Gottinnerlichkeit sich einer quietistischen, weltabgewandten Frömmigkeit ergaben.

Wohl aber konnte der mittelalterliche Mensch auch in der Kirche ganz tief fallen, ohne sich von ihr zu trennen. Die Anforderungen, die an ihn in sittlicher Beziehung gestellt wurden, schienen ihm außerordentlich hoch, kaum zu erfüllen für einen Durchschnittschristen. Es kam wohl vor, daß sich die Menschen darüber beklagten, daß man in der Priesterschaft stets neue moralische Verbindlichkeiten ausdachte in Handel und Wandel, für Gemeinschaft und Ehe. Aber nie hat der mittelalterliche Mensch sich über Sünde und Sündhaftigkeit hinweggesetzt. Er hat in Demut immer seine Schwäche anerkannt, und durch die Kirche suchte er Vergebung bei Gott. Ließ sich auch zu Übertreibungen der Aszese verleiten, die sich gar zeitweise zu den Torheiten der Geißlerfahrten steigerten.

Dies erkennen, heißt vorsichtig sein in der Bewertung der Verfallserscheinungen in der Christenheit des Mittelalters. Wir wissen aus den zahlreichen Bildern des Jüngsten Gerichtes und aus dichterischen Darstellungen, wie rücksichtslos das Volk die Sünden, auch die der Großen, der Prälaten, Bischöfe und Priester, verurteilte. Sonst hätte es nicht verstanden, inwiefern gerade solche vornehmlich zu den Insassen der Hölle gehören sollten. Aber auf diesem Hintergrund spiegelt sich die ganze Größe des Mittelalters. Dem Abgleiten des einzelnen und der Masse in sittlicher Hinsicht entspricht auf der andern Seite die Größe der Heiligkeit im Leben wie in der Kunst. Jene konnten ruhig mit allem Ernst die Sünden ihrer Mitchristen aufdecken, weil ihre Tugenden als fruchtbringende Saat im Un-

kraut wuchsen. Wer nur mit dem Auge des Kulturhistorikers mittelalterliche Sittlichkeit wertet, der wird die Zeit so wenig verstehen, wie der Ästhet die Wunder jener Kunst zu erfassen vermag. Wer nicht aus der großen Einheit des Katholischen heraus denken kann, dem bleibt das Mittelalter ein Buch mit sieben Siegeln.

Die Gläubigen des 14. Jahrhunderts empfanden schmerzlich die Gefahr der durch politische Gewalt und durch die Sünde gestörten Einheit der Gemeinschaft. Um so entschiedener kehrten die Gottesfreunde heim in die Einheit des Lebens mit Christus. Und groß war ihr Wagnis: »Gott zu sein mit Gott ohne Mittel und jegliche Anderheit« (Ruysbroeck, Zierde der geistlichen Hochzeit, Kap. 1). Aber die Bindung an die Gemeinschaft ging damit nicht verloren. Sie waren Gefolgsleute des Königs Christus, ein Verlassen der Kirche schien ihnen Verrat am höchsten Herrn. Mehr und mehr lernten sie nun auf ihn als Vorbild blicken, ihm ähnlich zu werden war ihr Lebensziel. Darum steht am Ende des Mittelalters das Buch von der Nachfolge Christi.

Es sei hier eine Zwischenbemerkung gestattet im Hinblick auf das neue Werk von Kolbenheyer: Das gottgelobte Herz, Roman aus der Zeit der deutschen Mystik. In dem Buche wird der Versuch gemacht, die Gestalt der Mystikerin Margarete Ebner zum Mittelpunkt des bunten Vielerlei geschichtlicher Vorgänge des 14. Jahrhunderts zu machen. Neben sie treten aus dem Kreis der Gottesfreunde noch Meister Eckhart und Heinrich von Nördlingen. Sie gehen – nach der Darstellung des Romans – Wege, die in die Irdischkeit ihrer eigenen Kreatur, nicht über sich selbst hinaus und nicht in die Kirche führen. Dem Erzähler ergeht es, wie Meister Eckhart es einmal gesagt hat: »Darum, weil wir unser Herz in die Kreaturen so viel ergießen, werden wir uns selber fremd und haben von den äußern Dingen mehr Erkenntnis als von uns selbst. Ja, darum können wir auch Gott nicht finden.« (Bei Denifle, Das geistliche Leben S. 188.) So gehen auch wir mit diesen Mystikergestalten nicht zu Gott, sondern wir kehren uns aus zu ihrem natürlichen Leben. Wer uns in einem Roman die religiöse Bewegung des 14. Jahrhunderts, die Aufwühlung des christlichen Herzens in seinen tiefsten Tiefen lebendig machen will, der muß vom wahrhaft Christlichen herkommen und zur Kirche heimkehren. Die Mystik des 14. Jahrhunderts ist ein Erleben im Glauben; sie steht nicht im Gegensatz zur Kirche, sondern ist ihre schönste Blüte. Ein Meister Eckhart, der sich »eins weiß« mit verurteilten ketzerischen Begarden, die »Gott in sein Wesen genommen hat« (Kolbenheyer S. 424), und der der »Lehre des hl. Thomas nicht folgen kann« (ebd. S. 437), ist auch in einem Roman eine Unmöglichkeit. Die Visionen und Leidenszustände der Margarete Ebnerin lassen sich nicht in ein Hin und Wider zwischen natürlicher Veranlagung und krankhafter Einbildung einspannen. Solches ist ja auch in aller praktischen Mystik nebensächlich genug. Heinrich von Nördlingen hat in Margarete die Auserwählte Gottes gesehen, die entbildet werden wollte aller Kreatur, um mit Christus gebildet und in der Gottheit überbildet zu werden. Ihre Visionen und Zustände sind darum nichts Wesentliches, sondern nur Mittel

Zeichen, Wirken der göttlichen Gnade. Erst in der Loslösung von dieser natürlichen Gebundenheit wird sie »dem den Minnekuß geben, der ihrer Seele ist eine Lust, ein süßes inneres Berühren«. So sollte ihre Gestalt auch im Roman erscheinen.

Der in der mittelalterlichen Frömmigkeit gelebte Gedanke vom corpus Christi verbot die Absonderung des einzelnen. Klosterleben ist keine Trennung von der Gemeinschaft. Man entflieht der Welt, wenn man zu Christus gekommen ist. Die Frommen sahen die vielfältigen Mängel bei denen, die zu Mittlern zwischen Gott und den Menschen kraft ihres Amtes gesetzt waren. Die vielfache Störung des Gottesdienstes durch Interdikt, durch Trägheit und Käuflichkeit der Priester mochte hinzukommen. So schlossen sich die Gottesfreunde ganz an Gott »ohne Mittel«. Es ist aber ein Mißverständnis, die Wendung »sonder Mittel« so aufzufassen, als ob die Frommen die Kirche als Mittlerin abgelehnt hätten. Sonder Mittel Gott erkennen heißt vielmehr mit ihm eins werden im Seelengrunde. Das war die Einheit in der Vielheit. »In der Quelle wahren Lebens sind wir alle Gott geeint, aber in den kleinen Bächen der Gnade sind wir verschieden und empfangen jeder gesondert, was jedem frommt« (Ruysbroeck, Spiegel des ewigen Heiles Kap. 17).

Da ist nichts von Quietismus. Quietismus ist ja erst möglich in einer Zeit, die die Welt als ein Ding für sich ansieht und Kirche und Welt einander gegenüberstellt als sich bekämpfende Mächte. Da sieht es der Christ als seine Pflicht an, in der Welt für Christus zu streiten. Verzichtet er seinerseits auf die »Verchristlichung« der Welt, dann ist er ein Quietist, ein eigensüchtiger Streber nach seiner ewigen Seligkeit. Die Gottesliebe, von der er spricht, ist Heuchelei, weil er nicht in der Nachfolge Christi zu seinen Brüdern geht. Im 14. Jahrhundert aber war die Einheit der Gemeinschaft noch fest gegründet, Welt war das Böse; ihm entging man nicht, wenn man sich in Einsamkeiten flüchtete.

Mangelnde Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse oder nur oberflächliches Begegnen in landläufigen Darstellungen führt leicht zu der Ansicht, daß die im 14. Jahrhundert so mächtig aufstrebende deutsche Mystik ein Zurückweichen des Christen aus der öffentlichen Wirksamkeit im Reiche Gottes bedeute, und daß die Hinneigung zu jenen Betern und Denkern ein selbstsüchtiges Genießertum fördere. Das Gegenteil ist richtig. Meister Eckhart, Christine Ebner, Margarete Ebner, Johannes Tauler, Heinrich Seuse gehören in ihrem Wirken größtenteils der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an, Johannes Ruysbroecks Leben reicht weiter († 1381). Er nimmt auch in seiner Art eine Sonderstellung unter den Mystikern ein, insofern er mehr als die andern die neue niederdeutsche Frömmigkeit des 15. Jahrhunderts bestimmt hat. Die Werke all dieser Mystiker sind ausnahmslos Zeugen von der Größe des deutschen Volkes, geradeso herrlich wie die Dome, Tafeln, Altäre, Bildwerke jenes Jahrhunderts. Sie deuten nicht auf ein Versagen der christlichen Frömmigkeit in den Zeiten schwerster innerer Not, sondern auf ihren Triumph. Man hat insbesondere Ruysbroecks Werke mit gotischen Domen verglichen, wie diese diesseitig mannigfaltig, lieblich und schön

in den Formen und Linien, jenseitig hinweisend und hinreißend in die göttliche Einheit. Das sind die reifend goldenen Saatfelder in dem beginnenden Sommer der Christenheit.

Nordisch hat man die Art eines Ruysbroeck genannt. Der Mystiker steuert hinaus in die weite Wüste der Dünung über unendliche Tiefen in blaue Finsternis, sicher geleitet von dem leuchtenden Licht Christi in seiner Seele. Wie einer, der vom Geiste gläubiger Gewißheit getrieben wird, der sich nicht leiten läßt von dem Kompaß paraphierten Wissens. Damit deuten wir das, was in diesem Mystiker lebt, nur an, ohne es zu umschreiben. Man kann ihn nicht begreifen, weil er nicht begriffen werden will, aber man kann mit ihm gehen in seliger Geborgenheit. Nur sollt ihr nicht versuchen, die Geheimnisse nach Satz und Buchstaben zu formulieren. Beugt euch dem Stürmen des Geistes, und ein Ahnen der Größe wird euch aufgehen. So wie wenn einer in einen gotischen Dom eintritt und sich vom Geheimnis der bunten Fenster umfangen läßt: er muß eines dazu mitbringen, den Willen, Gottes zu sein.

»Wer Gott innerlich minnt, Gott besitzt in genießender Ruhe, sich selbst in hinneigender wirkender Liebe und sein Leben in Tugenden nach der Gerechtigkeit, der kommt als ein innerlicher Mensch mittels dieser drei Punkte und der verborgenen Offenbarung Gottes in ein gottschauendes Leben.... Dieses Schauen versetzt uns in Reinheit und Lauterkeit über all unsern Verstand; denn es ist eine himmlische Krone, dazu ein ewiger Lohn aller Tugenden und alles Lebens.« »Das ist das weiselose Wesen, das alle innerlichen Geister über alle Dinge haben erkoren. Das ist die dunkle Stille, darin alle Minnenden sind verloren« (Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit III, Kap. 1 u. 6).

Schon St. Bernhard (Epistola ad fratres de monte Dei) lehrt, daß die Einheit des Menschen mit Gott sich vollendet in der Einheit des Willens mit dem göttlichen Willen. Wollen aber, was Gott will, heißt sein, was Gott ist (esse quod Deus est), bei dem Wollen und Sein dasselbe sind. Wenn also, sagen die Mystiker, die Seele hingerissen wird in den Abgrund göttlichen Lichtes, dann vergeht sie ganz, löst sich auf in den, der sie liebt, wird über das Verstandesvermögen hinaus mit ihm geeint und in ihn umgestaltet, sie kleidet sich in göttliches Fühlen und wird der geschauten Schönheit gleichgebildet. Notwendige Erklärung hierzu ist, was Ruysbroeck sagt (Das Buch von den sieben Stufen, von der Demut): »Wenn uns Gott berührt mit seiner Gnade, daß wir uns selbst verleugnen und unsern eigenen Willen aufgehen lassen in den liebsten Willen Gottes, dann ist Gottes Wille unser Wille, und Gottes Wille ist frei und ist die Freiheit.... Da sehen wir uns erhoben in die Höhe und erniedrigt in uns selbst, voll der Gnade und der Gaben in der Einung mit Gott. Da ist die höchste Freiheit und die niedrigste Demut verbunden in einer Person.«

Die schwindelnde Höhe solch religiösen Denkens bietet gewiß auch die Gefahr des Falles. Da liegt der Anlaß zu den häretischen Bewegungen im 14. Jahrhundert, die in den Sekten der Brüder vom freien Geist und der Beginen und Begarden gipfeln. Wir charakterisieren sie am besten mit Worten Ruysbroecks

(Das Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 4): »Sie sind in ihrer Einfalt und natürlichen Neigung so hingekehrt zur Nacktheit ihres Wesens, daß ihnen dünkt, das ewige Leben werde nichts anderes sein als ein lediges bloßes Sein ohne Unterscheidung in Rang, Heiligkeit und Lohn. Sie sind so verwirrt, daß sie sagen, die Personen in der Gottheit würden vergehen, und es bleibe nichts anderes in der Ewigkeit als die wesentliche Substanz der Gottheit. ... In dem Wahn, daß sie mit Gott geeint sind, mühen sie sich weder innerlich noch äußerlich, in Werken Gott nahezukommen. Darum glauben sie, Gott zu sein im Grunde der Einfältigkeit ihres Wesens.... Sie leugnen das Gewissen, so viel Böses sie immer tun; sie verachten Sakramente und kirchliche Bräuche.«

Wir sehen in solcher Häresie die Gefahr der Auflösung der hierarchischen Ordnung in der Kirche, ja der Kirche überhaupt. Daß die Sünden der Verantwortlichen in der Kirche ernste Menschen in Versuchung führten, sich über die Ansprüche der Priester als der alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hinwegzusetzen, ist begreiflich. Daß mißverstandene Gedankengänge der Mystiker dazu verleiten konnten, die Einung mit Gott ohne die Kirche zu suchen, liegt ebenso nahe. Die beste Abwehr dieser häretischen Gefahr war die Predigt von der Nachfolge Christi. »Wer Christi Worte vollkommen erfassen will, der muß sein ganzes Leben dem Seinen gleichförmig machen« (Nachfolge Christi I, 1). Er muß vor allem demütig sein.

Wir lesen die Werke der Mystiker, sehen die Werke der hochmittelalterlichen Kunst. Aber wir werden all das nur dann ganz erfassen, wenn wir niederknien und vergessen, daß es um Kunst, um literarische Denkmale, um Wissenschaft geht.

»Alles Fleisch ist wie trockenes Gras, und all sein Rühmen ist wie die Blume des Feldes. Wer aber auf den Herrn hofft, dem wächst seine Stärke neu, es wachsen ihm Flügel wie dem Adler, er eilt und wird nicht müde, er schreitet und verzagt nicht« (Is. 40).

Laienheiligkeit im christlichen Altertum[1]

Von Karl Rahner S. J.

Es muß immer wieder neu zur Frage werden, wie der Christ in der »Welt« die Ideale des Christentums in seinem Leben verwirklichen könne[2]. Neu zu erleben und zu bewältigen ist diese Frage des Lebens deshalb, weil der Laienchrist das Ethos seines weltlichen Berufes vereinigen soll mit der jenseitigen Berufung, die da ist in Christo Jesu. Sein Beruf ruft ihn in die Not und das Glück einer irdischen Aufgabe, die ernst genommen sein will und das Herz

[1] Ein Teil des hier verwendeten Materials ist entnommen meiner deutschen Bearbeitung von: M. Viller, Aszese und Mystik in der Väterzeit, die demnächst bei Herder in Freiburg erscheinen wird.

[2] Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 12 (1937) 121–137.

fordert; seine christliche Berufung gebietet ihm, zu suchen, was droben ist, sich als Fremdling auf dieser Erde zu erachten und lebendig zu wissen, daß die Gestalt dieser Welt vergeht, daß es nichts nützt, die ganze Welt zu gewinnen, wenn man darob seine Seele verliert.

Wo und insoweit die christliche Botschaft ernst genommen wird, ist diese Frage noch schwerer. Denn soweit die Forderung des Glaubens so entschieden gehört wird, wie sie erging, kann es sich ja nicht darum handeln, gleichsam eine weise abgewogene »Mischung« herzustellen zwischen naiver Weltfreudigkeit und dem ernsten Warten auf den Herrn und sein Reich, das nicht von dieser Welt ist; es kann das Christsein nicht betrachtet werden als eine abgegrenzte Summe von Pflichten (Sonntagspflicht, Osterpflicht und ein paar andere »Pflichten«, die zu dem moralischen Leben eines anständigen Menschen noch hinzukommen und gleichsam die Lebensversicherung für drüben bilden), die im übrigen das unbefangene Aufgehen in irdischem Leben von Sorge und Kampf, Liebe und Arbeit, Kraft und Freude nicht ändern. Wo der Christ aus dem Glauben lebt, hat sein ganzes Tun ein einziges entscheidendes Gesetz, das Gesetz seines Glaubens, und sein ganzes Leben nur einen Sinn: Christ zu sein. Für den Christen schlechthin – nicht bloß für bestimmte christliche »Stände« – gilt das Gebet der Apostellehre[3]: »Es komme die Gnade und es gehe diese Welt vorbei«, und das Wort des Martyrerbischofs Ignatius[4]: »Nichts nützen mir die Grenzen der Welt, noch die Königreiche dieser Zeit; besser ist es für mich, hineinzusterben in Christus Jesus, als zu herrschen bis an die Grenzen der Erde«. Von solchem Geist von Oben, der Sterben mit Christus und Leben in Ihm in denen bewirkt, auf die er in der Taufe gefallen ist, muß das ganze Leben auch in seinen weltlichsten Angelegenheiten durchformt sein. Dieser Geist kann sich daher nicht zur lebendigen Erscheinung bringen bloß in bestimmten Christenpflichten; wenn er den Menschen vollkommen machen soll, d. h. wenn das Leben des Menschen annähernd der reine Ausdruck dieses mitgeteilten Geistes sein soll, muß auch das »Weltliche« eines Lebens »Leiblichkeit« des inwendigen Geistes Christi sein.

»Weltlich« ist solcher Betrachtung alles das, was von sich her einen echten Sinn und Wert bei sich trägt, auch unabhängig davon, ob es Ausdruck des überweltlichen Geistes Christi ist. »Weltlich« meint somit alles in sich Wirkliche und Werthafte des empirischen, außerhalb des Glaubens erfahrbaren Bestandes des Menschen und seiner Welt, das entgegengesetzt ist dem »Aszetischen«, d. h. aller »Weltverneinung«, die als erfahrbares Geschehen außerhalb der Sphäre des nur im Glauben Erfaßten steht und doch nur dann einen Sinn in sich trägt, wenn sie Ausdruck des breiten Sichöffnens für die positive neue Wirklichkeit ist, die nur im Glauben geschenkt wird.

Ein »mönchisches« Leben wird somit überall dort geführt, wo das Leben primär Ausdruck der aszetischen Einstellung ist, wo in irgendeiner Form (deren kirchenrechtliche Fixierung eine zweitrangige Sache ist) in den grundlegenden

[3] Didache 10, 6. [4] Rom. 6, 1.

Entfaltungsrichtungen des Lebens das »Opfer« der weltlichen Werte als existenzielle Bereiterklärung für den kommenden Aion des göttlichen Lebens in freiem Entschluß vorbetont ist. Warum es sich wesentlich immer nur um einen Prävalenzaspekt im Leben handeln kann, zeigt sich sofort aus diesem Sinn des Aszese: Entsagung ist nur dort sinnvoll, wo sie als Eröffnung der inneren Verschlossenheit des Menschen in die weltlichen Werte, als Geste des Glaubens an das andere Leben gemeint ist. Solche Entsagung ist aber nur dann christlich, wenn sie nicht glaubt, dieses neue Leben in Gott selbst von sich aus erzwingen zu können, wenn sie bei allem Wegwerfen der Güter dieser Welt genau so weiß, daß das »höchste Gut«, für das sie so die Hände freimachen will, auch solcher Geste gegenüber noch eine ungeschuldete Gnade bleibt und an sich auch dem gegeben werden kann, der sich die Hände nicht in dieser Weise freigemacht hat. Nur so ist Aszese wirklich bitteres Sterben und nicht nur die negative Seite eines »Aufschwungs« des Geistes, nicht nur die Technik eines »mystischen Aufstiegs« des Geistes über die Materie, welches Mißverständnis christlicher Aszese in den Formulierungen der griechischen Patristik nicht immer genügend vermieden wurde.

Darum ist Aszese nur dort und nur insoweit christlich, wo und insoweit sie die Welt genau so gut sein läßt und sich nicht als das Mittel schlechthin betrachtet, das von sich her das Kommen Gottes erzwingt. Gott muß auch noch größer sein als all das, was Aszese von ihm erfahren läßt. Daraus ergibt sich weiter, daß Aszese im Leben nie »rein« auftreten kann, sondern immer noch einen Weltgebrauch an sich trägt. Dies nicht bloß deshalb, weil eine »reine Aszese« physisch unmöglich und moralisch unerlaubt ist (beides wären noch von außen an sie herantretende Grenzen), sondern zutiefst, weil »reine« Aszese als freigewählte – nicht als bloß im Sterben erlittene – leugnen würde, daß sie nur Geste dem aus Gnade kommenden neuen Leben gegenüber ist. Es kann kein christliches Leben in concreto geben, in dem es letzte und unbedingte Norm wäre, daß in concreto das größere Maß möglicher Weltentsagung ohne weiteres die größere Fülle des Geistes und der Vergöttlichung wäre. Ein solcher Funktionszusammenhang als eindeutige letzte Norm hieße letztlich die Ungeschuldetheit der Gnade leugnen, welche Ungeschuldetheit sich nicht bloß auf ein mögliches Subjekt vor der Gnade, sondern auch unter der Gnade bezieht. Dennoch kann es Berufungen geben, in denen in einem Leben die Aszese vorherrscht, das Charakteristische einer Lebensform ausmacht und alle Weltbejahung nur noch als, freilich notwendiges, inneres Moment der Aszese als solcher gesehen wird.

Ein »weltliches« Christenleben haben wir dann, wenn die freierwählte Aszese nicht das primär formende Prinzip eines Lebens ist. Nicht als ob der Laienchrist kein »Aszet« sei: das Opfer des Glaubens, das Gesetz des Kreuzes, dem er seit der Taufe verfallen, die Bereitschaft, im Konfliktsfalle alles zu opfern um des ewigen Lebens willen – all das und vieles andere sind ebensoviele Taten des Geistes, der in der Aszese sich seinen Ausdruck gibt. Aber der »Weltchrist« liebt

die Welt, weil sie nicht bloß der nichtige Schleier vor dem »Eigentlichen«, sondern in sich selber gut und schön ist, weil der Wille zu ihr gut ist, wie der Wille ihres Schöpfers gut und Güte schaffend war. Und der Christ kann bis zu einem gewissen Grad es vertrauensvoll dem kraft der tatsächlichen Ordnung doch in aller »Natur« und »Welt« immanent waltenden Gesetz der Gnade überlassen, ihn hinüberzuführen ins Reich Gottes, wenn er sich nur dieser Welt und Natur ganz überläßt. Jedenfalls aber wird er sich gesendet fühlen zu seinem Weltamt, die Dinge dieser Welt in ihrem positiven Gehalt heimzuholen in das Reich Gottes. Nicht als ob Fleisch und Blut von sich aus ohne weiteres erbberechtigt wären im Reiche Gottes. Aber tatsächlich sind sie es aus der Gnade Gottes. Denn nicht nur die Tat der Weltflucht führt aus der Welt hinaus. Damit Gott den Stolz der Aszeten demütige, hat er auch den Dienst an der Welt gesegnet. Denn wenn sich der Christ einmal unter das Kreuz gestellt hat und, mit Christus gestorben, eingegangen ist in das Dunkel des Glaubens und in die Ek-stasis der Liebe zum fernen Gott jenseits der Welt, dann kann – in fachtheologischer Art formuliert – jeder an sich gute, auch der schon innerweltlich sinnvolle Akt von der Gnade übernatürlich so erhöht werden, daß er in seinem Ziel und seinem Sinn hinausreicht über seine innerweltliche Bedeutung, über den Ordo legis naturae hinaus und hinein in das Leben Gottes selbst. Diese Tatsache nimmt der christlichen Weltflucht jene Hybris, die ihr sonst als dem exklusiven Weg zu Gott anhaften müßte, und gibt dem Leben des Weltchristen seinen positiv christlichen Sinn.

I.

Das war vorauszuschicken, wenn wir fragen wollen, was die Kirchenväter über das Problem des vollkommenen Christen in der Welt zu sagen haben. Es kommt demnach darauf an, zu sehen, ob und wie sie das weltliche Leben im Gegensatz zum aszetischen nicht bloß als irgendwie noch erlaubt oder geduldet erachteten, sondern in ihm als solchem eine positive Zielrichtung auf die christliche Vollendung hin sahen.

Es ist verständlich, daß in den Zeiten der Urkirche, d. h. in den Zeiten des Martyriums, diese Scheidung zweier Lebensweisen und damit die Frage nach der Berechtigung beider nicht sehr ausdrücklich sein konnte. Insofern der christliche Glaube gegen jeden Gnostizismus und Marcionismus die Welt, das Sichtbare so gut wie das Unsichtbare, immer als Schöpfung des Vaters unseres Herrn Jesus Christus sah, war für ihn immer die letzte Grundlage der Lösung unserer Frage eindeutig gegeben. Schon Paulus[5] bekämpft eine Art gnostischen Enkratismus mit seiner grundsätzlichen Ehefeindlichkeit. Ja für Paulus[6] kann ein weltlicher Beruf und die Ehe eine »Berufung« durch Gott und ein »Charisma«

[5] 1 Tim. 4, 1–3.

[6] 1 Kor. 7, 7; 7, 17–24. Vgl. dazu und zum Folgenden z. B. F. Deininger, Die weltlichen Berufe als religiös-sittliche Idee, in: Benediktinische Monatschrift 10 (1928) 353 bis 369.

sein, mit all dem Tiefsinn, den diese Worte in seiner Sprache hatten. Aber Jesu[7] und Pauli Predigt hatten doch zunächst einmal vordringlich darum zu kämpfen, daß der Mensch seine jenseitige Berufung sah. Und im Urchristentum als der Zeit blutiger Verfolgung war eigentlich mehr oder weniger jeder Christ »Aszet«. Er mußte mit dem blutigen Tod rechnen. Eine große Reihe weltlicher Berufe und kultureller Betätigungen waren ihm notwendig verschlossen, weil sie in der konkreten Situation jener Zeit mit dem christlichen Gewissen unvereinbar waren[8]. So ist es nicht verwunderlich, daß sich das christliche Vollkommenheitsideal am Begriff des Martyrers und der Jungfräulichkeit ausrichtete[9]. Wenn vollkommene Jüngerschaft die vollkommene Einheit mit Christus ist, dann ist eben der Martyrer von selbst der, welcher, das Geschick Christi teilend, vom Geist zur Heimkehr zum Vater gedrängt, im Tod mit Christus vereint und so erst wahrhaft Schüler Christi wird[10]. Martyrertum, Vollkommenheit, vollkommenes Werk der Liebe sind so noch bei Klemens von Alexandrien zusammengehörige Begriffe[11]. In diese gleiche weltflüchtige Sicht der Vollkommenheit gehört auch die zweite Ausprägung christlicher Vollkommenheit, die die Kirche der Verfolgung ausdrücklich gemacht hatte: die Jungfräulichkeit. Schon bei Paulus ist sie eschatologisch begründet: die Gestalt der Welt vergeht[12]. So steht durch diese Begründung die religiöse Ehelosigkeit von selbst in innerer Verwandtschaft mit dem Martyrium. Für Origenes und Methodius von Olymp ist daher die Jungfräulichkeit ein Martyrium[13]. Und für Tertullian bemessen sich die Grade der Vollkommenheit und der Aszese gerade daran, in wieweit sie eine Vorbereitung auf das Martyrium sind[14]. So steht aus der inneren Grundhaltung des Christentums als der Religion der Teilnahme am Leben Gottes jenseits der Welt und aus Gründen der geschichtlichen Situation für die Kirche der ersten zwei Jahrhunderte das aszetische Ideal der Vollkommenheit durchaus im Vordergrund.

Diesen urchristlichen aszetischen Ernst des Vollkommenheitsideals muß man sich vor Augen halten, um die Größe des Versuches zu ermessen, den Klemens von Alexandrien unternahm, wenn er daran ging, unter Wahrung der letzten Haltung des Christentums ausdrücklich das Idealbild des Christen in der Welt zu entwerfen.

Es war eine eigenartige Zeitsituation, die für einen solchen Versuch auf lange Zeit nicht mehr so günstig sein sollte: das Christentum war um die Wende

---

[7] Vgl. z. B. J. Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen (Düsseldorf 1926) 183 ff.

[8] Vgl. A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (München 1902).

[9] Vgl. M. Viller, Martyre et perfection, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 6 (1925) 3–25. – Derl., Le martyre et l'ascèse: ebd. 6 (1925) 105–142.

[10] Vgl. Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer 4, 2 f.; 5, 3; 7, 2.

[11] Strom. IV. 4, 14, 3. [12] 1 Kor. 7, 31.

[13] Origenes, In epist. ad Rom. IX, 1 (PG 14, 1205 A/B); Methodius, Symposion VII, 3; VIII, 13.

[14] Vgl. Viller a. a. O. 107 f.

des zweiten zum dritten Jahrhundert erstarkt und zahlreich geworden und konnte so der Frage nach seinem Verhältnis zu Kultur, Wissenschaft usw. nicht mehr ausweichen[15]. Anderseits lebte in ihm noch der urkirchliche Idealismus, der von jedem Christen das Höchste verlangte, weil die Zeit des Massenchristentums nach Konstantin noch nicht angebrochen war, in der sich die christlichen Ideale fast zwangsläufig in die Kreise des Mönchtums flüchteten und dann dort weiter ausgeformt und mönchisch ausgeprägt in dieser ihrer so gewordenen Form für lange Jahrhunderte die christlichen Vollkommenheitsideale auch der Weltchristen (selbst noch in den Drittordensbewegungen des Mittelalters) beherrschen und bestimmen sollten. Klemens war für eine solche Aufgabe wie geschaffen: ein vielgereister, viel belesener, in den religiösen Strömungen seiner Zeit bewanderter Großstädter und (wenigstens wahrscheinlich) Familienvater. Überdies lag das Problem damals in der Luft. Es war eine Zeit, in der das Christentum (vor Decius) von außen verhältnismäßig Ruhe hatte, auf geistiger Ebene aber durch den Gnostizismus gedrängt war, dieser Häresie etwas Gleichartiges an gedanklicher Vertiefung der Glaubensüberlieferung und an einer Synthese mit dem Gesamtbewußtsein der Zeit gegenüberzustellen. Antiwissenschaftliche und antikulturelle Reaktionsbestrebungen, wie wir sie bei Tatian, Tertullian und auch Hippolyt spüren, zeigen in ihrer Gereiztheit gegen eine zu große Weltläufigkeit des Christentums und gegen alle Philosophie, daß man zwar unter den »Simpliciores« (gegen die Klemens sanft, aber bestimmt polemisiert) sich gegen die unangenehme Aufgabe teilweise reaktionär versperren wollte, daß man sie aber doch überall wenigstens als vorhanden spürte.

Was Klemens will, zeigt schon der formale Aufbau und die literarische Eigentümlichkeit seiner großen Trilogie (Mahnrede an die Heiden; Erzieher; Teppiche, welch letztere entweder als der geplante »Lehrer« oder als Vorarbeit dazu zu betrachten sind, was in unserem Zusammenhang gleichgültig ist). Nach der Bekehrung des Heiden zum Christentum (»Mahnrede«) folgt die sittliche Bildung des Christen durch den Logos als Pädagogen (»Erzieher«) und dann seine geistige Ausbildung durch den Logos als Lehrer (»Teppiche«). Die sittliche Ausbildung im »Erzieher« hat nun aber, wie der ganze Inhalt zeigt, den reichen, gebildeten, verheirateten Großstädter seiner Zeit vor Augen, einen Mann, der mitten im Leben des Alltags, seiner Familie, seines Hauses und seines öffentlichen Berufes steht. *Diesen* will Klemens zum vollendeten Christen machen, und zwar in diesen seinen Verhältnissen selbst. Seine weitere Ausbildung in den

[15] Das zeigt sich auch an patristischen Werken, die damals zu den sittlichen Lebensfragen des Christen in der Welt erschienen: Tertullian und Novatian schrieben »Über die Schauspiele«; Tertullian überdies »Über den Putz der Frauen«, »An die Gattin«, »Über den Kranz« (mit dem man sich in der Antike bei festlichen Gelegenheiten schmückte). Die Bußfragen, über die im 3. Jahrhundert so heftig disputiert wurde, sind zum guten Teil entstanden aus dem eigentlich erst jetzt erlebten Zusammenstoß zwischen der ganzen Breite des antiken Kulturlebens und dem christlichen Geist. Die vielen Probleme über das Berufsleben der Christen (Beamtenstellen, Handel, Militär usw.) stammen ebenfalls hauptsächlich gerade aus dieser Zeit.

»Teppichen« zum »Gnostiker« gilt ebenfalls immer dem gleichen Menschen in eben diesen Verhältnissen. Die geistige Ausbildung in den »Teppichen« baut ferner zwar immer auf dem Glauben des einfachen Christentums auf – alle »gnostische« Vollkommenheit will nur die Entfaltung dessen sein, was der Glaube schon abrißhaft enthält –, aber der Gnostiker umfaßt in seinen Bestrebungen auch die Pflege der Philosophie, der Musik, der Dialektik, der Astrologie; er liest Dichter und Philosophen. Wir könnten sagen: die Gnosis des Klemens ist die totale Bildung der auf die übernatürliche Gottverbundenheit ausgerichteten Persönlichkeit, die in ihrem Ideal auch alle Werte der Natur einbegreift. »Es gibt nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihm fließen wie in einem ewigen Strom die Bäche von verschiedenen Seiten zusammen«[16]. Insofern die »Teppiche« immer wieder in die Probleme des »Erziehers« zurückfallen, zeigt es sich, daß für Klemens der »Gnostiker« zwar das Ideal und Ziel seines Christen, die sittliche Bildung des Weltchristen, wie sie im »Erzieher« behandelt wird, jedoch die lebendige Mitte seiner Problematik ist, und wie sehr daher der Christ in der Welt sein eigentlichstes Thema ist. Entsprechend dieser seiner Absicht einer Heimholung der Welt durch den vollkommenen Weltchristen ist auch die literarische Form seiner Werke: Klemens schreibt zum ersten Mal unter den Christen »eine Literatur von weltförmiger Art, eine Literatur gleicher Art, wie die der damaligen gebildeten römisch-griechischen Welt es war«[17]. Er ist in seinem Denken und Schreiben ganz einer der »Gebildeten« von damals, heimisch in ihrer Literatur, ihrer Philosophie und in ihren Idealen und doch eben ein Christ. Aus all dem zeigt sich die Aufgabe, die Klemens sich gestellt hat: die Frage nach dem Laienchristen und der Laienvollkommenheit, die Integrierung der Welt in der christlichen Existenz.

Wenn wir diese Aufgabe und den Lösungsversuch bei Klemens noch etwas genauer betrachten, kommt es uns nicht auf alle Einzelheiten seiner Lösung an, noch darauf, wieweit diese ihm gelungen ist. Wir brauchen hier nicht darüber zu streiten, ob er nicht manchmal tatsächlich zu rationalistisch über die Mysterien seines Glaubens philosophiert, ob sein Vollkommenheitsbegriff nicht zu sehr an Platons griechischen Intellektualismus angeglichen ist, ob seine Apatheia-Lehre ganz menschlich und erst recht ganz christlich ist oder nicht, ob seine Moral konkret nicht noch zu sehr stoische Popularphilosophie statt Christentum, seine Ethik des Geschlechtslebens nicht manchmal zu streng ist usw. Das alles sind für uns hier relativ belanglose Dinge. Denn vorbildhaft bei Klemens kann ja für uns heute höchstens seine Haltung der Frage gegenüber, nicht seine Lösung sein. Denn seine und unsere »Welt« (die zu verchristlichen ist) sind zu verschieden, als daß mehr möglich wäre.

Bei der Lösung dieser Aufgabe will Klemens das eschatologische Ethos des Christentums gewahrt wissen: auch ihm ist der Martyrer der Vollkommene[18].

[16] Strom I, 5, 29, 1.

[17] C. A. Bernoulli in der Einleitung (S. 71) zur Overbeckschen Übersetzung der Teppiche (Basel 1936). [18] Strom. IV, 4, 14, 3 u. IV, 9 usw.

Die Jungfräulichkeit ist ihm die »bessere Wahl«[19] und geht in Bezug auf die Heilsfrage der Ehe voran[20]. (Wieweit bei ihm alle seine Sätze über die Ehe mit dieser Erkenntnis ausgeglichen sind, steht hier nicht zur Frage.) Klemens scheint auch eine eigene Schrift zum Preis der Enthaltsamkeit geschrieben zu haben[21]. Die gleiche Haltung nimmt er zur wirklichen Armut ein[22].

Aber – und hier beginnt die grundsätzliche Frage bei Klemens und seine Haltung dazu sich zu zeigen – er unterscheidet schon zwischen der innersten christlichen Haltung in diesen Taten christlicher Vollkommenheit (Martyrium, Jungfräulichkeit, Armut) und diesen Leistungen selbst. Er sieht, daß das Wesentliche an diesen typischen Leistungen christlicher Vollkommenheit irgendwie hinter diesen selbst liegt, zwar in ihnen zur Erscheinung und zum Ausdruck kommen kann, aber nicht einfach mit ihnen identisch ist, ja daß sogar eine Kluft zwischen der innern Gesinnung und diesen Leistungen bestehen kann, und so die christliche Haltung auch in einem »weltlichen« Leben seinen realen greifbaren Ausdruck finden kann. Er weiß, daß wir in allem Martyrer sein sollen, durch Leiden, aber auch in allen Taten[23], weil jede Handlung – und besonders die Liebe[24] – als Aufgabe des Eigensinns in den Willen Gottes und als Bezeugung Gottes den Menschen zum Martyrer macht. Und umgekehrt: selbst die äußere Leistung des blutigen Martyriums als solche ist für Klemens noch kein eindeutiges Kriterium der Vollkommenheit[25]. Ebenso weiß er, daß Ehelosigkeit zu seelischer Verdorrung führen kann: ohne die heilige Erkenntnis kann der ehelose Mensch in Menschenhaß geraten und von aller Liebe verlassen werden[26].

Aus dieser Haltung heraus sucht nun Klemens positiv den christlichen Sinn eines weltlichen Lebens herauszuarbeiten, d. h. nicht bloß zu zeigen, daß und in welchem Maß und in welcher Weise ein weltförmiges Leben geduldet und erlaubt ist, sondern daß ihm positiv eine christlich-sittliche Bedeutung zukommt, die den Menschen vollkommen machen kann.

Es hat »kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums ... die Frage nach der sittlichen Bedeutng irdischen Besitzes so einläßlich erörtert wie Klemens«[27]. Zum ersten Mal in der christlichen Literatur weist er dabei auf soziale Gesichtspunkte hin: gut verwendeter Besitz ist ein Mittel, die Menschen enger zu verbinden, ist ein gesellschaftsbildendes und -erhaltendes Element[28]. Reich und arm sind ihm überhaupt nicht unmittelbar religiös bedeutsame Kategorien[29]. Im gleichen Geist betrachtet Klemens das eheliche Leben. Auch hier handelt es sich für ihn nicht bloß um die sittliche Erlaubtheit der Ehe gegenüber gnostischen ehefeindlichen Anschauungen, sondern um die positive Durchchristlichung und Vollendung der Ehe. Wenn es ihm dabei nicht ganz gelang, den christlichen Sinngehalt der Ehe mit der christlichen Würdigung der Jungfräulichkeit zu

---

[19] Strom. IV, 23, 149, 1. [20] Strom. VII, 12, 70, 8. [21] Vgl. Paed. II, 94, 1.
[22] Quis dives 2, 1. [23] Strom. IV, 4, 15, 3; IV, 7, 43, 4.
[24] Strom. IV, 9, 75, 4. [25] Strom. IV, 4, 14, 3; 15, 2. [26] Strom. III, 9, 67, 2.
[27] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II (²Freiburg 1914) 77.
[28] Quis dives 13–14. [29] Quis dives 18.

versöhnen, so ist ihm dies zugut zu halten in Würdigung der Absicht, die ihn bei seinem Preis der Ehe leitete, und er macht dies dadurch gut, daß er die sittlichen Forderungen für die Ehe eher zu hoch als zu niedrig schraubt[30]. Wir brauchen auch hier nicht auf Einzelheiten einzugehen: auf die Frage, wieweit inhaltlich seine Ehemoral über die stoische Populärphilosophie hinauskommt, wenn Klemens sie auch immer vom Evangelium und von Paulus her zu begründen sucht; auf seinen Zweifrontenkampf mit dem gnostischen Enkratismus und Immoralismus; auf seine rigoristische Auffassung über Kinderzeugung als einzigen Zweck des ehelichen Verkehrs; auf seine Stellungnahme zur zweiten Ehe, zur Zeit der Ehe, Stellung der Frau usw. Wichtig ist hier nur das Grundsätzliche seines Versuches. Es ist der Wille, die Ehe so aufzufassen, daß wir den Herrn bezeugen durch unser ganzes Leben[31]. »Wir sollen heilig sein nicht bloß im Geist, sondern auch in unserem ganzen Verhalten, unserer Lebensweise und am Leib«[32], bei welchem Wort es entscheidend ist, daß es nicht gegen die Libertiner, sondern gegen die Enkratiten gesagt ist: die Heiligkeit, die das Zeugnis für den Herrn abgibt, ist also nicht sosehr in der Beherrschung des Leiblichen usw. gesehen, sondern in seiner Wirklichkeit und Tätigkeit als solcher. »Wir genießen die Schöpfung mit aller Dankbarkeit und auf Hohes den Sinn gerichtet.«[33] »Erschaffen ist die Ehelosigkeit, erschaffen ist die Welt. Beide mögen danken in der Stellung, die sie erhalten haben, wenn sie wissen, wozu sie diese erhalten haben.«[34] »Die Ehe mit einem Weibe begründet ein Haus des Herrn.«[35]

So betrachtet Klemens das ganze Kulturleben seiner Zeit: Bad und Sport[36], Kleidung, Schmuck, Salben und Kränze, Lachen und Reden, Hausrat, Teilnahme an Gastmählern, Essen und Trinken, Schlafen, Fußbekleidung, Schönheit, Verkehr usw. Schon diese Themata zeigen, worum es Klemens geht: um die innere Verchristlichung des Lebens in der Welt. Überall zeigt sich Klemens als der Mann, der sich der Freiheit eines Christenmenschen bewußt ist, nicht in dem Sinn, daß der Christ die Welt ein weltlich Ding sein läßt, sondern daß er im Bewußtsein davon, daß der Christ nicht von der Welt ist, doch in hoher freier Geistigkeit die Welt nicht stehen lassen, sondern sie selbst als Schöpfung des einen selben Gottes, der das Kreuz in der Welt aufgerichtet hat, heimholen soll zu Gott.

Daß Klemens sich dieser seiner Absicht bewußt war, zeigt ein Wort von ihm: der wahre Gnostiker – der vollkommene Christ – ist nach ihm »weltlich und überweltlich«[37]. »Fromm« ist für Klemens »allein, wer schön und ohne Tadel

---

[30] Zur ganzen Ethik des Geschlechtlichen ist u. a. bei Klemens zu vergleichen: Paed. II, 10; Strom. II, 23 – III, 18; IV, 19–20; VII, 12, 70, 6–8.

[31] Strom. II, 23, 145, 1. [32] Strom. III, 6, 47, 1. [33] Strom. III, 14, 95, 3.

[34] Strom. III, 18, 105, 1. [35] Strom. III, 18, 108, 2.

[36] Vgl. dazu A. Decker, Kenntnis und Pflege des Körpers bei Klemens von Alexandrien (Innsbruck 1936). Im übrigen vgl. man die entsprechenden Kapitel in Paed. II.

[37] Strom. VII, 3, 18, 2. Vgl. dazu meinen Aufsatz: De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis »supernaturalis«: Gregorianum 18 (1937) 426–431.

in den menschlichen Dingen Gott dient«[38]. Der vollkommene Christ ist nicht bloß weltlich, aber er ist auch nicht bloß im gnostischen Sinn der Verurteilung alles dessen, was nicht »pneumatisch« ist, überweltlich. Er ist beides. Klemens hat damit die metaphysische Formel christlicher Existenz, ihre immer alte und in jeder Zeit neu zu lösende Aufgabe ausgesprochen.

II.

Klemens' Versuch in der Ausdrücklichkeit und Breite, wie er bei ihm vorliegt, ist in der Patristik einmalig geblieben. Schon der größere Origenes ist wieder viel weniger weltfreudig und optimistisch, ja bereitet – selbst ein Aszet – gedanklich schon die Ideale des kommenden Mönchtums vor. Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts ist ganz allgemein eine merkwürdig unfruchtbare Periode in der patristischen Literatur. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts setzt dann inmitten der Reichskirche mit ihrem sinkenden Massenniveau die großartige Blüte des Mönchstums ein, das, von Ägypten ausgehend, bald den ganzen Orient erfaßt und von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an auch die Kirche des Abendlandes entscheidend beeinflußt.

Wir haben hier nicht die Ursachen darzulegen, die zu dieser stürmisch-großartigen Entwicklung des Mönchstums führten, das aus den bescheiden im Schoß der Gemeinden lebenden Aszeten und Jungfrauen der Kirche der ersten drei Jahrhunderte erst eigentlich einen »Stand« machte, dann diese seine Lebensform (zum guten Teil wenigstens) auch auf den Klerus ausbreitete und so durch beides erst eigentlich die »Laienchristen« nicht bloß unter den hierarchischen Gesichtspunkten der Kirchenordnung, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Ideale des christlichen Lebens als abgegrenzten Teil des Volkes Gottes ausgliederte. Diese Entwicklung ging sehr schnell. Schon Chrysostomus mußte, wenn er über die Vollkommenheit des christlichen Lebens predigte, von seinen Zuhörern hören: Wir sind doch keine Mönche[39]. Schon damals also empfanden sich – wenn auch zu Unrecht – die Laien als den Teil der Christenheit, der weniger streng zu den Idealen des Christentums verpflichtet ist. Und umgekehrt: christliche Vollkommenheit und Mönchstum wurden beinahe gleichgestellt.

Bei Basilius sind Mönch und Christ fast identische Begriffe[40]. Wenn Chrysostomus die Ideale einer vollkommenen christlichen Ehe preisen will, weiß er kein höheres Lob, als daß sie »kaum unter« dem Mönchsleben stehe[41]. Die Parabel von der dreißig-, sechzig-, hundertfältigen Frucht wird für unser Empfinden etwas zu eindeutig auf diese christlichen Stände: Ehe, Witwen, Jungfrauen, verteilt[42]. Wenn Hieronymus über die Erziehung von Mädchen schreibt, wird daraus eine

---

[38] Strom. VII, 1, 3, 4.

[39] In Matth. hom. 7 n. 7; In Genesim hom. 21 n. 6; In epist. ad Hebr. hom. 7 n. 4.

[40] Vgl. z. B.: epist. 22 (PG 32, 288–293) handelt vom Leben des »Christen« und ist eine Anweisung für Mönche; Reg. fus. tract. 22 (PG 31, 977) ist vom Mönchskleid als vom Kleid des »Christen« die Rede.

[41] Hom. 20 in Eph. n. 9 (PG 62, 147).

[42] Vgl. Viller a. a. O. 132 ff.

Anweisung zur Erziehung einer künftigen Nonne[43]. Die Mönche nehmen in der »kirchlichen Hierarchie« des Pseudo-Areopagiten einen besondern Rang vor den übrigen Laien ein[44]. In einer Wanderlegende[45], in der irgend ein heiliger Mönch die Offenbarung erhält, daß er nicht vollkommener sei als ein bestimmter bescheidener Laie in seiner verborgenen Heiligkeit, ist es doch meistens (mit einer löblichen Ausnahme[46]) so, daß der betreffende Laie schließlich doch noch Mönch oder Nonne, also auch äußerlich das wird, was er in den Augen des Legendendichters innerlich schon war. In Viten, wie der der jüngeren Melania[47] oder in dem Roman des Nilus von Sinai[48], endet eine glückliche christliche Ehe doch damit, daß Mann und Frau ins Kloster gehen. Bei Augustinus[49] – von Hieronymus ganz zu schweigen – sind die Laien ein wenig gar eindeutig »die Schwächeren«. Wie gesagt, es kann hier nicht genauer untersucht und geschieden werden, wieweit solche Auffassungen in einer noch etwas massiven Formulierung nur die christliche Glaubenswahrheit von dem Vorzug des aszetischen Lebens gegenüber dem weltlichen Leben als Stand (nicht als sittliche Würdigung der Person im einzelnen und ihrer eventuellen wirklichen »Berufung« auch zu einem weltlichen Leben) aussprechen, wieweit sie Aussprache eines ehrlichen Realismus über die tatsächlichen Verhältnisse sind, wieweit sie nicht aus christlicher Gesinnung, sondern aus spätantikem Pessimismus und aus hellenistischer Leibfeindlichkeit stammen, die im »Geist« und seinem Aufschwung (Mönchtum war ja eine »Philosophie«) immer auch schon das Christlichere sah. Jedenfalls aber zeigen diese Tatsachen, daß man in der Zeit der Hochpatristik etwas allzu sehr die Ideale des Christen in der Welt von denen des Mönchtums her sah, deshalb in der Ausbildung einer Laienmoral und Laienvollkommenheit nicht alles Denkbare tat und die Besinnung auf die spezifischen christlichen Werte des weltlichen Lebens als solchen noch zu wünschen übrig ließ.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß die Hochblüte des altchristlichen Mönchtums nur hemmend auf die bewußte Ausbildung einer Laienvollkommenheit gewirkt habe. Das wäre einseitig, selbst wenn wir ganz von der Frage absehen, wieweit damals ein Bedürfnis für so etwas überhaupt vorlag. Das Mönchtum wirkte zweifellos in denkbar höchstem Grade bewahrend und fördernd auf die Lebendigkeit christlicher Ideale überhaupt und hatte so sicher einen erzieherischen Einfluß auf das Laienchristentum. Der Radikalismus, mit dem es in seinen zahlreichen heiligen Vertretern einer müden, alternden Kulturwelt das

---

[43] Epist. 107; epist. 128.

[44] Eccl. Hier. VI, 1, 3 (PG 3, 532 f.); 3, 2 (PG 3, 533).

[45] Vgl. Rufin, Hist. monach. 16 (PL 21, 435–439); Vitae Patrum VI, 3 n. 3 (PL 73, 1006); Gerontikon, Eucharistius (PG 65, 168 f.); Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1013 f.); Vitae Patrum III, n. 97 (PL 73, 778).

[46] Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1013 f.).

[47] Vgl. ihr Leben von Gerontius z. B. in der Bibliothek der Kirchenväter 5 (Kempten-München 1912) 445–498.

[48] Narrationes (PG 79, 589–693).

[49] De civit. Dei I, 9 (CSEL 40, 1, S. 16, Z. 19).

Christentum vorlebte, konnte nur segensreich auf das große Volk der Durchschnittschristen wirken. So ist, wo es zu Widerspruch gegen aszetische Ideale kam, von einer feindlichen Strömung gegen das Mönchtum aus Klerikerkreisen mindestens ebensoviel zu merken wie einer solchen aus Laienkreisen, eine eigentliche Laienangelegenheit war also ein solcher Widerspruch nicht[50]. Dadurch, daß das Mönchtum der Welt der Antike ein Handarbeiterleben vorlebte und als Bestandteil des idealen Christenlebens zeigte - Augustins »Über die Arbeit der Mönche«[51] ist der erste patristische Lobpreis der körperlichen Arbeit gegenüber der antiken Auffassung von der Verächtlichkeit eines solchen Lebens -, hat es der Kultur und dem Ethos des Laienchristen den denkbar höchsten Dienst geleistet.

Aber von all dem abgesehen, finden wir in der Hochpatristik genügend Belege dafür, daß man es nicht vergaß, daß auch der Laie - wie jeder Christ - zur christlichen Vollkommenheit berufen sei und sie in einer ihm eigentümlichen Weise verwirklichen könne und müsse. Es seien hierfür nur ein paar Hinweise gegeben.

Wenn die Laienmartyrer auch nicht genau für unsere Frage in Betracht kommen - denn sie sind »Heilige« als Martyrer, und in der Vollendung des Martyriums verschwinden alle Standesunterschiede -, so sei doch wenigstens mit einem Wort auf diese Martyrer hingewiesen. Da finden wir heilige Soldaten und Handwerker, Ärzte, Philosophen, Ehepaare, Mütter mit ihren Kindern, Große der Erde und Sklaven. Sie alle zeigen schon durch ihr bloßes Dasein, daß die Großen des Reiches Gottes aus allen Ständen und Berufen erwählt werden, daß sie sich also schon in ihrem weltlichen Stand geheiligt hatten. Da und dort ist dies uns auch von solchen Blutzeugen ausdrücklich bezeugt: da sind die heiligen Martyrer Crispinus und Crispinianus[52] als frische, fröhliche Schuhmacher voll von sozialer Gesinnung und Hilfsbereitschaft, oder der tüchtige Gärtner Phokas von Sinope[53]. Von den »vier heiligen Gekrönten«[54] wird ausdrücklich ihre handwerkliche Tüchtigkeit gerühmt, die aus christlichem Arbeitsethos stammt. Statio artis facta est domus orationis[55], heißt es bezeichnend in einer solchen alten Martyrerlegende. Die zahlreichen heiligen Ärzte, die als »Anargyroi«, als »kostenlos Behandelnde« verehrt werden, seien eben nur erwähnt[56].

Es gibt im Altertum, verglichen mit der Zahl heiliger Bischöfe, Priester, Mönche und Jungfrauen, die wir kennen, nur wenig bekannte »Heilige«, die

---

[50] Vgl. P. de Labriolle, in: A. Fliche - V. Martin, Histoire de l'Eglise III (Paris 1936) 355-364 und die dort angegebenen Quellenverweise, dazu z. B. noch Sulpicius Severus, Chronic. II, 50 (CSEL 1 S. 103).

[51] PL 40, 547-582; CSEL 41 S. 529-596. Die Literatur und Quellen zur Handarbeit der Mönche bei: J. Neubner, Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum (Münster 1929) 95-108.

[52] Vgl. Neubner a. a. O. 65 f.

[53] Vgl. Neubner a. a. O. 67.

[54] Vgl. Neubner a. a. O. 68 f.

[55] Acta S. Anastasii (A. SS. III, Sept. 23).

[56] Vgl. Neubner a. a. O. 76-87.

Laien waren und blieben: ein paar heilige Handwerker und Ärzte, von denen wir nicht viel mehr wissen als ihre Heiligkeit und ihren Beruf (wenngleich auch das bedeutsam ist)[57], ein paar als Heilige verehrte oder heiligmäßige Väter oder Mütter, auf die ein großer heiliger Sohn die Aufmerksamkeit lenkte, wie Monika, die Mutter Augustins, die Eltern und Großeltern des großen Basilius, die Mutter des hl. Johannes Chrysostomus, und schließlich noch Heilige, die aus einem vorbildlichen Laienleben heraus Bischöfe wurden. Von einigen andern wird gleich noch die Rede sein. Es braucht dies nicht wunder zu nehmen: da naturgemäß das Heiligkeitsideal damals noch (mit Recht) stark, aber auch ein wenig zu unmittelbar am Martyrerideal orientiert war, so ist es verständlich, daß man eine Parallele zu den heiligen Zeugen zunächst am ehesten in dem Leben eines Einsiedlers und Mönches sah, deren Aszese ja mindestens auch ausdrücklich als Ersatz des Martyriums gedacht war. Daß daneben der Blick noch in erster Linie auf die religiösen Hirten des Volkes, d. h. auf die Bischöfe, fiel, ist auch nicht verwunderlich, zumal damals eine religiös bedeutsame Persönlichkeit, in welchem Beruf sie auch lebte und auch wenn sie verheiratet war, leichter als heute Bischof wurde. Man denke z. B. an Gregor den Wundertäter, Ambrosius, Paulinus von Nola, Martin von Tours, Parthenius von Lampsakus usw.

Es seien hier eigens nur wenige Züge herausgehoben aus zwei Viten heiliger Laien, die wir Gregor von Nazianz verdanken: aus dem Leben seines Bruders Cäsarius und aus dem seiner Schwester Gorgonia. Beiden hat Gregor eine schöne, wenn auch etwas zu rhetorische Leichenrede gehalten[58].

Cäsarius († 389): eine große, vornehme Erscheinung (760 C), ein hochgebildeter Arzt mit dem ganzen medizinischen Wissen der damaligen Zeit (765 D), aber auch weit über sein »Fach« hinaus interessiert (761 C), war er Arzt am Hofe des Konstantius und Julians des Abtrünnigen. Ein aufrechter Mann, erklärte er offen auch vor Julian: Ich bin Christ und bleibe Christ (772 A). Und Julian hatte zu viel Respekt vor seinem wissenschaftlichen Ruf, als daß er ihn seines Amtes entsetzen wollte: zu Martyrern wollte er die Christen nicht machen (769 A), und seine andere Taktik, die Christen als Verbrecher hinzustellen, von der Gregor in eben dieser Rede erzählt (769 A), war offenbar in diesem Fall nicht gut durchführbar. »Noch größer als die Frömmigkeit, die er nach außen zeigte, war die, welche er in seinem Innern verborgen Gott offenbarte und weihte« (768 C). Unter den vielen großen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, schätzte er am höchsten die Würde, Christ zu heißen und zu sein (768 B).

Vielleicht noch interessanter ist die Leichenrede auf Gregors Schwester Gorgonia. Denn in der Vita Gorgoniae ist mehr als in der andern Leichenrede (765 B/C) der Gesichtspunkt überboten, das christliche Weltleben nur als »zweite Lebensform« neben dem aszetischen, »philosophischen« Leben zu sehen. Gorgonia

[57] Vgl. Neubner a. a. O. 87–95; 108–113.

[58] Oratio 7 (PG 35, 756–788); Oratio 8 (PG 35, 789–817). Deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter (München 1928) Bd. 59.

war Gattin und Mutter von fünf Kindern. Ihr Leben zeigte, wie Gregor sagt, »daß weder der eine noch der andere Stand (aszetisches und weltliches Leben) ohne weiteres mit Gott oder der Welt verbindet, bzw. davon trennt, daß man also weder den einen als solchen allgemein fliehen noch den andern in jeder Beziehung empfehlen darf. Der Geist ist es, der sowohl die Ehe wie die Jungfräulichkeit zum Guten lenkt«, und so sind diese beiden Stände eigentlich nur die »Materie«, die vom Schöpferlogos erst noch zur (eigentlichen) Tugend geformt und gebildet werden müssen (797 A/B). »Weil sie dem Fleische verbunden ward, war sie doch nicht vom Geiste getrennt« (797 B); sie machte die Ehe lobwürdig durch ihre eheliche Tugend und »die Frucht ihres Leibes zu Früchten des Geistes« (797 B). Sie war eine tapfere Frau, hart gegen sich, verständig und liebenswürdig gegen andere, eine gute Hausfrau und große Beterin. Sie verstand es auch, ihren Mann zu einem »guten Mitknecht« Gottes zu machen (797 B). Dürfen wir vielleicht an Mystik bei dieser heiligen Frau denken, wenn Gregor von ihr sagt, daß sie schon auf Erden wegen ihres aufrichtigen Verlangens einen »Ausfluß« der himmlischen Seligkeit (816 C) verkostet habe? Sie starb, noch jung an Jahren, tapfer und gefaßt mit dem Psalmwort: Im Frieden will ich ruhen und schlafen (816 A/B).

Nicht nur dort, wo leuchtende Beispiele der Wirklichkeit dazu zwangen, sondern auch theoretisch hat man es nie ganz vergessen, daß es auch eine Heiligkeit in der Welt geben könne und müsse. Von jener Wanderlegende, die in verschiedenen Variationen in der Mönchsliteratur auftaucht, war schon die Rede. Sie hat, gewiß unzählige Male gelesen, das Bewußtsein aufrecht erhalten: »Wahrhaftig, ob Jungfrau oder Ehefrau, ob Mönch oder Laie, Gott gibt jedem nach seinem guten Willen den Heiligen Geist.«[59]

Der Prediger christlicher Laienvollkommenheit ist Johannes Chrysostomus. Ist er auch einer der eifrigsten Förderer des Mönchtums gewesen, so hat er doch nie vergessen und immer wieder gepredigt, daß jeder Christ vollkommen werden müsse. Er wurde ärgerlich, wenn er auf seine Predigten über die Ideale des christlichen Lebens immer wieder dieselbe billige Redensart als Einwand hören mußte: »Wir sind doch keine Mönche.« Aszet und Weltchrist stehen ja unter dem gleichen Gesetz Christi; die Bergpredigt richtet sich an alle[60]. Der verheiratete Weltchrist kann die Tugend genau so üben wie der Mönch[61], kann ebensogut beten und die Schrift lesen (ein Lieblingsthema des großen Predigers!)[62], kurz, Christ sein wie der Mönch[63]. Denn über den sittlichen Wert eines Lebens ent-

[59] Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1014 B). Ähnlich Vitae Patrum III, n. 97 (PL 73, 778 C). Vgl. auch Rufin, Hist. monach. 16 (PL 21, 439 B).

[60] In Matth. hom. 7 n. 7 (PG 57, 81 f.); In Genes. hom. 21 n. 6 (PG 53, 183); Adv. oppugn. vit. mon. III n. 14 (PG 47, 372–375).

[61] Vgl. außer Anm. 3: Hom. in illud: Vidi Dominum 6 n. 1 (PG 56, 135); In illud: Salutate Priscillam et Aquilam hom. 1 n. 3 (PG 51, 190 f.).

[62] De Lazaro conc. 3 n. 1 (PG 48, 992–993); In Matth. hom. 2 n. 5 (PG 57, 30).

[63] In epist. ad Eph. hom. 20 n. 9 (PG 62, 147). Vgl. Chr. Baur, Das christliche Vollkommenheitsideal und der hl. Joh. Chrysostomus: Theologie und Glaube 6 (1914) 569 bis 574.

scheidet letztlich die Liebe, und ohne sie ist selbst die Armut und das Martyrium nichts nütze[64]. Die christliche Vollkommenheit besteht wesentlich in der vollendeten Liebe, die aus dem wahren Glauben erblüht und in einem Leben sich auswirkt, das mit den Geboten Gottes übereinstimmt[65]. Damit ist ein Programm aufgestellt, das für alle gilt. Die Sorge um die Vollkommenheit aller, um eine Heiligkeit, die nicht das Monopol irgend eines Standes ist, hat Chrysostomus sein Leben lang beschäftigt. Wer seine Eheideale kennen lernen will, lese z. B. seine 20. Homilie zum Epheserbrief[66]. Sie enthält ein ganzes Gesetzbuch der christlichen Ehe.

Hingewiesen muß hier ferner werden auf die patristische Briefliteratur. Sie zeigt, daß auch damals schon Briefe »von Seele zu Seele« an Laien geschrieben wurden, in deren Herzen der Wille zu einem vollendeten Christentum lebendig war. So schreibt z. B. der große Basilius an die Patrizierin Cäsaria[67], um ihr die häufige Kommunion zu empfehlen, oder an einen unbekannten Soldaten[68], den er auf einer Reise kennen gelernt hatte und dem er das wundervolle Zeugnis ausstellt: »Wir kennen einen Mann, der uns die Möglichkeit gelehrt hat, im Militärleben die Vollkommenheit der Gottesliebe zu bewahren, und die Pflicht, einen Christen nicht nach seinem Kleide zu beurteilen, sondern nach den Gesinnungen seiner Seele.« In ähnlicher Weise kann der sonst gar nicht zum Schmeicheln aufgelegte und gewöhnlich recht griesgrämige Isidor von Pelusium dem Dux Strategios[69] die Anerkennung aussprechen, er sei eine »Führerseele, die das Böse verabscheut seit ihrer Kindheit«.

Ausdrücklich ist in solchen Briefen unser Problem gesehen, wenn Augustin[70] an den Comes Bonifatius, der damals Weltgeschichte machte, aber auch aszetische Anwandlungen hatte und einen Brief der Erbauung von dem großen Bischof erbat, in dem ersten »Fürstenspiegel« schreibt: »Was ich also in Kürze sagen kann, ist dies: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben in deinem ganzen Herzen, in deiner ganzen Seele und aus aller deiner Kraft. Und deinen Nächsten liebe wie dich selbst. Dies ist das kurze Wort, das der Herr über die Erde ergehen ließ, indem er im Evangelium sagte: In diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz samt den Propheten enthalten. Mache täglich durch Gebet und durch gute Werke in dieser Liebe Fortschritte, damit sie durch die Hilfe dessen, der sie dir befohlen und verliehen hat, zunehme und wachse, bis sie vollkommen wird und dich vollkommen macht.... Glaube nicht, daß niemand Gott gefallen

---

[64] In S. Romanum martyr. laud. 1 n. 1 (PG 50, 607 f.); In epist. ad Cor. I hom. 32 n. 3 ff. (PG 61, 267 ff.).

[65] De incomprehensibili hom. 1 n. 1 (PG 48, 701 f.); Adv. oppugn. vitam monast. III n. 14 (PG 47, 373); Contra Anom. hom. 10 n. 7 (PG 48, 795); In epist. ad Rom. hom. 7 n. 5 (PG 60, 447).

[66] PG 62, 135–150. Deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe, Bd. 15 (München 1936) 410–439.

[67] Epist. 93 (PG 32, 484 f.).

[68] Epist. 106 (PG 32, 513).

[69] Epist. I, 133 (PG 78, 269–272).

[70] Epist. 189 (CSEL 57 S. 131–137). Deutsch: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 30. S. 179–184.

könne, der Kriegsdienste leistet.... Jeder hat seine eigentümliche Gabe vom Herrn, der eine in dieser, der andere in anderer Weise.... Dein Wandel sei geschmückt durch eheliche Keuschheit, durch Nüchternheit und Mäßigkeit; denn es ist sehr schändlich, wenn die Wollust den besiegt, der von einem Menschen nicht besiegt werden kann, wenn der vom Weine sich überwältigen läßt, dem das Schwert nichts anhaben kann. Wenn irdischer Reichtum mangelt, so soll man ihn nicht durch böse Taten in der Welt zu erlangen suchen; wenn er vorhanden ist, so möge er durch gute Werke für den Himmel aufbewahrt werden. Ein männliches und christliches Gemüt darf sich nicht überheben, wenn der Reichtum kommt, nicht verzagen, wenn er flieht. Vielmehr sollen wir bedenken, was der Herr sagt: Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein....«

Ein hl. Nilus[71] schreibt an den Rechtsanwalt Alkibiades: »...Sei einfach in deinem Äußern, in deiner Kleidung, in deinem Gang, deinem Hausrat, deiner Nahrung, deinem Lager, kurz, sei einfach in allem, in deinen Reden, deinen Bewegungen und deinem Verhältnis zum Nächsten. Verlege dich auf Bescheidenheit und verachte den Prunk. Sei gut und sanft zu deinem Bruder, ohne Groll gegen deine Beleidiger, menschenfreundlich und mitleidvoll gegen Niedriggestellte. Bringe Trost und Hilfe allen, die leiden. Wache über alle, die in Trauer, in Mühen und in Prüfungen leben. Verachte schlechthin niemanden. Sei liebenswürdig im Verkehr, fröhlich in deinen Antworten, in allem ehrenhaft, für alle leicht zugänglich.«

Von den Briefen an verheiratete Frauen seien wenigstens zwei erwähnt. Der erste ist ein Brief an eine Celantia[72]. Er ist eine vollständige Regelung des christlichen Lebens auf Bitten einer verheirateten Frau geschrieben und zeigt, daß die Sorge um die Vollkommenheit auch in den Laien lebte. Wenn im 4. Jahrhundert manche Christen wie Heiden lebten, so nahm es doch eine gute Anzahl sehr ernst mit ihrem christlichen Bekenntnis, überzeugt, daß der bessere Glaube sich auch in einem besseren Leben bewähren müsse, und gab sich Mühe, den schmalen Weg zu gehen, der zum Heil führt. Behutsam dämpft der Verfasser des Briefes die Sehnsucht der Celantia nach einem jungfräulichen Leben. Er lehrt sie, sich im Leben der Familie zu heiligen, durch vollkommene Erfüllung ihrer Pflichten so zu erbauen, daß selbst die Heiden durch ihr Beispiel zum Glauben kämen. Umgekehrt darf die Sorge für ihr Haus nicht zur Vernachlässigung ihres innern Lebens führen. Sie soll sich Stunden der Stille vorbehalten, um sich der Lesung und dem Gebete zu widmen: sie soll immer die Heilige Schrift in Händen haben und ihr ganzes Denken von ihr beherrschen lassen. Eine immer wache, bereite Liebe, kraftvolle, lautere Aufrichtigkeit, schlichte Demut sind die Grundtugenden, die in diesem reizvollen Brief der Seelenführung empfohlen werden.

Auch der kleine Traktat, den im 5. Jahrhundert Arnobius der Jüngere an

---

[71] Epist. III, 134 (PG 79, 445).

[72] Unter Hieronymus: PL 22, 1204–1220; Unter Paulinus von Nola: CSEL 29 S. 436 bis 459.

Gregoria[73], eine römische Dame von hohem Rang, schickte, ist auf seine Art eine Anleitung für die Ehefrau zur Vollkommenheit. Noch jung und mit einem Christen vermählt, war Gregoria, die im kaiserlichen Palast auf dem Palatin wohnte, anfangs in der Ehe glücklich gewesen. Dann aber waren Schwierigkeiten gekommen, und das Eheleben begann ihr wie eine Sklaverei zu erscheinen. Arnobius erinnert sie an ihre Pflichten und an die Tugenden, die ihr nötig sind, vor allem an die Geduld in der Nachahmung des leidenden Christus. Sie muß ihrem Gemahl in allem gehorchen, was nicht dem Willen Gottes entgegen ist, und da sie ihm angehört, sich auch bemühen, ihm zu gefallen, ihn durch Fügsamkeit und Milde zu gewinnen. Sie soll sorgfältig über ihr Hausgesinde wachen. Das Beispiel ihres Lebens soll auch auf alle Frauen, die ihr dienen, ausstrahlen. Sie soll mehr Bedeutung auf die Sorge für ihre Seele als auf die Pflege ihres Leibes legen. »Sei eine Magd Christi, eine Wohltäterin der Kirche, die Freude deines Gatten, die Lehrerin deines Sohnes, die Liebe deiner Eltern, die bevorzugte Freundin, die Richtschnur deiner Dienerinnen, Nährerin der Witwen, Mutter der Waisen, Freude der Betrübten, Trösterin der Zweifelnden, das Erbarmen der Erbärmlichen, Beistand der Armen, Zuflucht der Bedrängten, Rast der Ermüdeten, Stütze der Strauchelnden, Hilfe der Kummervollen.«[74]

Überhaupt gehen ja die Erwägungen der Kirchenväter über die Ehe doch auch immer wieder über die bloße Verteidigung der »Erlaubtheit« der Ehe hinaus in der Richtung auf die positive christliche Aufgabe der Berufung zur Ehe. Es kann hier nicht mehr näher darauf eingegangen werden. Es müßte da an manches schöne Wort erinnert werden: von den Apologeten[75], von Tertullian[76], Novatian[77], Chrysostomus[78], Augustinus[79], Amphilochius[80], Petrus Chrysologus[81] usw.

Noch ein Punkt sei hier kurz berührt: Es ist in der Patristik selbst da und dort der Gedanke ausdrücklich ausgesprochen worden, daß auch der Weltchrist »Mystiker« sein könne. So ist schon der Brief Augustins an Proba[82] gleichzeitig ein Brief an eine vornehme, reiche Dame aus der römischen Beamtenaristokratie – drei ihrer Söhne waren Konsuln – und eine der schönsten patristischen Schriften über das Gebet. Gregor der Große lehrt ausdrücklich, daß – abgesehen von der psychologischen Verschiedenheit in der Veranlagung, die manche für die Mystik weniger geeignet macht[83] – niemand, auch die Eheleute nicht, von

[73] Erstmals herausgegeben von G. Morin, Etudes, Textes, Découvertes I (Maredsous-Paris 1913) 383–439.

[74] Morin a. a. O. 439 Z. 2–7. [75] Minucius Felix, Octavius 31 (Martin 72 Z. 2 ff.).

[76] Ad uxorem II, 8 (Oehler I, S. 696 f.).

[77] De bono pudicitiae 4–5 (CSEL 3, 3 S. 16 f.).

[78] Vgl. oben Anm. 61–66. [79] De bono coniugali (PL 40. 373–396).

[80] Oratio 2 (PG 39, 45). Übersetzung: Stimmen der Zeit 130 (1936) 467.

[81] Sermo 89 (PL 52, 451 B).

[82] Epist. 130 (CSEL 44 S. 40–77). Übersetzung in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 30, S. 10–38.

[83] Moral. VI c. 27 n. 57 (PL 75, 761 f.).

der Beschauung ausgeschlossen sei[84]. Im Zusammenhang mit dieser gewiß orthodoxen Lehre darf dann auch ruhig auf ein Fragment eines unbekannten Verfassers über die Taufe hingewiesen werden, das sonst vielleicht von etwas verdächtiger Herkunft ist[85]: in ihm wird ausdrücklich betont, daß auch dem Ungebildeten und dem Verheirateten die innere unmittelbare Erfahrung des Pneumas zugänglich ist[86]. Das gleiche lehrt auch der Liber graduum[87], der wohl aus einer ähnlichen geistigen Umgebung stammt wie dieses Tauffragment.

Weltlich und überweltlich zumal sein, das ist die Aufgabe und der Beruf des Christen in der Welt. Er soll die Schöpfung des Vaters vollenden, sie in dieser Arbeit doch unter das Kreuz des Sohnes stellen und so auch in der Welt den Geist wehen lassen, der die Welt heimholen will zu Gott.

Altbayrischer Malerdialekt

Von Josef Kreitmaier S. J.

Seit Jahrzehnten hat keine Kunstausstellung ein so vielfaches Echo geweckt und so freudige Teilnahme in allen Volksschichten gefunden wie die Gedächtnisausstellung zum vierhundertsten Todesjahr Albrecht Altdorfers in der Münchener neuen Staatsgalerie. Keine dürfte aber auch derart umfangreiche Vorarbeiten, Verhandlungen mit den Besitzern der Bilder, Restaurierungen, Rahmungen und Neubespannung der Wände, erfordert haben wie sie. Mit zähem Eifer hat Generaldirektor Dr. Ernst Buchner diese Vorarbeiten durchgeführt und den Katalog, ein Ergebnis mühsamster Kleinforschung, mit seinen Mitarbeitern mustergültig und nach streng wissenschaftlichen Gesichtspunkten gestaltet.

Der besondere Wert der Ausstellung ist darin zu erblicken, daß sie uns zum erstenmal in breitester Öffentlichkeit den Zugang zu einer bisher zu wenig beachteten regionalen Kunstweise eröffnete, die wir als altbayrischen Dialekt wohl mit Recht bezeichnen dürfen. Wir haben zwar vor wenigen Jahren eine andere Ausstellung altbayrischer Kunst erlebt, die Plastikausstellung Leinbergers in Landshut, die nicht geringere Überraschungen bot, aber sie konnte doch nur einen kleinen Kreis von Besuchern um sich sammeln.

Allerdings erstreckte sich die Altdorfer-Ausstellung nur auf ein Teilgebiet des bajuvarischen Kulturkreises. Denn dieser müßte in seinem ganzen Umfang auch Tirol und damit Pacher mit seiner Schule umfassen, die hier zwar nicht ganz fehlte, aber doch kein rechtes Gesamtbild vermitteln konnte. Schon aus Raumgründen war eine Beschränkung auf Malerei und Graphik des bayrisch-österreichischen Donaukreises geboten, auch so noch lehrreich genug. Denn wir mußten erkennen, daß diese Meister hinter denen des schwäbischen und fränkischen

---

[84] In Ezech. lib. II hom. 5 n. 19 (PL 76, 996 A).

[85] Vgl. meinen Aufsatz »Ein messianisches Fragment über die Taufe« in: Zeitschrift für kath. Theologie 61 (1937) 258–271.

[86] PG 40, 864 A/B. [87] Sermo 15 n. 19 (Patrologia syriaca III, 383).

Kreises keineswegs zurückstehen, von Albrecht Dürer als einsamem Gipfel natürlich abgesehen. Die Schau zeigte uns ferner, wie notwendig uns im Anschluß an Nadlers Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften eine nach diesen Gesichtspunkten orientierte kunstgeschichtliche Betrachtungsweise ist.

Über die äußeren Lebensumstände Altdorfers ist nur wenig bekannt. Nicht einmal Geburtsjahr und Geburtsort sind mit Sicherheit festzustellen. 1505 ist der etwa Fünfundzwanzigjährige von Amberg nach Regensburg gekommen, wo der Stammsitz der Familie gewesen zu sein scheint. Dort ist er 1538 gestorben und wurde in der Augustinerkirche begraben. Seit 1534 war er Pfleger des zugehörigen Klosters, das damals schon zum Teil reformiert gewesen sein dürfte. In welchem Verhältnis er selbst zur Reformation stand, ist unbekannt. Außer dem kleinen Lutherstich, einer Kopie des Cranachschen, erinnert nichts an die neue Lehre.

In Regensburg erfreute sich der Meister großen Ansehens, so daß er Mitglied des äußeren und später auch des inneren Rates sowie städtischer Baumeister wurde. Über seine Leistungen als Baumeister wissen wir nichts Näheres, aber die Sorgfalt, die er in seinen Bildern den Architekturteilen angedeihen ließ, beweist uns zur Genüge, daß er auch hier seinen Mann stellte. Hans Muelich hat uns in einer Miniatur, die eine Regensburger Ratssitzung darstellt, auch das Bildnis Altdorfers, wenn auch klein und undeutlich, überliefert. Die Frage nach Selbstbildnissen ist noch nicht genügend geklärt. Die Signatur des Meisters ist der Dürerschen nachgebildet: ein kleineres Majuskel-A umschlossen von einem größeren. Die kleinen Formate, die er in seiner frühesten Zeit bevorzugte, lassen wohl darauf schließen, daß er seine ersten Anregungen aus der Buchmalerei geschöpft hat. Erst um 1510 begegnen uns größere Formate. Eine geradlinige stilistische Entwicklung läßt sich aus seinem Gesamtwerk kaum ablesen, was die chronologische Einreihung nichtdatierter Werke sehr schwierig macht.

Die Herkunft des Meisters aus der Miniaturmalerei wird vielleicht am deutlichsten durch das 1510 entstandene kleine Bild »Laubwald mit dem hl. Georg« bezeugt. Es ist nämlich auf Pergament gemalt und auf eine Holztafel aufgeleimt. Offenbar war es ursprünglich als ganzseitige Buchillustration gedacht. Der Maler mochte dann wohl selbst empfunden haben, daß es über diesen Zweck hinausgewachsen war und Selbständigkeit beanspruchte. Unser Maler-Dichter, der Gottes freie Natur über alles liebte, mehr als seine religiösen Vorwürfe, hat in diesem köstlichen Bild geradezu den Typus des deutschen Laubwaldes geschaffen, mit seinem leisen, geheimnisvollen Rauschen, seinem hellen Dunkel und seinem warmen, würzigen Duft. Ein zartes Olivgrün durchblüht das mit erstaunlicher Liebe zum Kleinen gemalte Bild. Die kleine Figur des hl. Georg wird umwölbt, ja förmlich aufgesogen vom üppigen Geäst der Bäume.

Die »Ruhe auf der Flucht« (1510) ist in sehr lichten, heute etwas nachgedunkelten Farben gemalt. Das Bild ist fast mit Einzelheiten überladen. Maria sitzt am Becken eines reichgegliederten Renaissance-Zierbrunnens und läßt das Jesuskind über die Brüstung sich beugen und ins Wasser greifen. Der ganze Brunnen ist belebt von spielenden und schwimmenden Engelchen, die sich in kaum merklichen

Übergängen dem figürlichen plastischen Teil des Brunnens anschmiegen. Die in der Ferne verschwebende Landschaft hat noch etwas von gotischer Zackigkeit; im Vordergrund ist sie überwunden. Eine fast neuzeitliche Tonigkeit bindet die Farben. In einem späteren Holzschnitt (ca. 1520) hat Altdorfer das Thema wieder aufgenommen, den Renaissancebrunnen aber in einen gotischen gewölbten Raum verlegt.

Das volkstümliche Idyll, wo die heilige Geschichte durch ein Gewimmel von Engelputten mit ihren lustigen Einfällen belebt wird, lag der gestaltenden Phantasie des Malers besonders nahe. Auf einem Bilde der Geburt Christi ist eines dieser Engelchen vom Dachstuhl herabgestürzt und auf ein Strohbündel gefallen, während ein anderes ihm zu Hilfe eilt, wieder andere die Leiter herunterklettern oder noch oben auf dem Gebälke sitzen und weitere Strohbündel herunterwerfen. Der hl. Joseph beleuchtet mit der Laterne dieses muntere Treiben. Solche Dinge wären dem ernsten Dürer nie in den Sinn gekommen. Es ist aber echter Volkshumor, wie er sich literarisch in den alten Weihnachtsspielen und plastisch in der Krippe geäußert hat.

Es ist kaum wahrscheinlich, daß Altdorfer Grünewald und seine Werke gekannt hat. Und doch finden wir unter seinen Bildern wenigstens zwei, die an Grünewald denken lassen: die Kasseler Kreuzigung von 1510 und die beiden Johannes aus dem gleichen Jahr. Gewiß ist dieser Gekreuzigte Altdorfers noch weit entfernt von dem Überrealismus und dem erschütternden Eindruck des Gekreuzigten vom Isenheimer Altar, aber die breite malerische Auffassung gegenüber der plastischen des Mittelalters mit Einschluß Dürers, das Hingesetzte im Technischen, der Verzicht auf Schönheit im üblichen Sinn sind doch, wenn auch verdünnt, Grünewaldsche Anliegen. Und dieser Evangelist Johannes, der seine Apokalypse schreibt, steht in seiner elementaren Größe keiner der Gestalten Grünewalds nach. Bei Altdorfer blieb das freilich ein Einzelfall, den er später nicht wieder erreichte.

Die gleiche malerische Auffassung, aber gebändigtere Form finden wir wieder im Flügelaltar der Regensburger Minoritenkirche von 1517, bemerkenswert außerdem durch den kühlen grauen Ton, während der Flügelaltar von St. Florian aus dem nächsten Jahr eher wieder eine Rückkehr zu mittelalterlichen Gepflogenheiten bedeutet, trotz der Renaissanceformen, die wir allenthalben in Architektur und Ornamentik wahrnehmen. Die beiden Altarwerke stehen im Verhältnis von Moll und Dur zueinander, das eine aus der Farbe heraus komponiert, das andere in scharf plastischer Auffassung, wie in luftverdünntem Raum oder durch ein Verkleinerungsglas geschaut. Selbst das mittelalterliche Gold kehrt in den Tafeln von St. Florian wieder, wenn auch nicht mehr als metaphysischer Hintergrund. Es spielt hinein in die Ornamente, in die brennenden Fackeln und in den Abendhimmel und wird durch Lasuren in Harmonie mit den andern Farben gebracht. Der Gesamtton hat nicht die erfrischende Kühle des Minoritenaltars, sondern ist gelblich und warm. Und er ist das auch ursprünglich gewesen, obwohl spätere Firnisschichten die Wärme verstärkten. Denn nur in dieser An-

nahme läßt sich das Gold als harmonischer Bestandteil einordnen. Beim Minoritenaltar würde Gold als harmoniefremd empfunden, nicht dagegen Silber.

Die Leidensgeschichte des Herrn und des hl. Sebastian wird in den Tafeln von St. Florian episch erzählt. Die Stimmung tritt zurück hinter dem Geschehen. Das ist anders bei den kleineren Tafeln der St. Florianslegende (1520/25), die heute in aller Welt verstreut sind. Die Ausführung – man betrachte nur die Köpfe – ist weniger sorgfältig als beim St. Florianer Altarwerk, so daß man Mitarbeit von Schülern vermuten könnte. Aber das Landschaftliche spielt nun eine wesentliche Rolle und verklärt die Legende ins Poetische.

Wohl das großartigste und erfindungsreichste Bild Altdorfers ist die »Geburt Mariä« (1520/25). Die Szene spielt sich in einem feierlichen Kirchenraum ab, dessen verschiedene Stilelemente wundervoll zusammenklingen. Unter dem Gewölbe schwebt ein entzückender Engelkranz. Die Farbe ist wieder, wie bei den Minoritentafeln, wenn auch weniger malerisch, zu einem edlen Grauschwarz abgestimmt, über das die andern Farben sich wirksam lagern. Ein polyphones Satzgebilde mit einem Cantus firmus (der Architektur) und Kontrapunkten. Das Problem eines stimmungsgesättigten Innenraumes hat der Künstler mit den alten Mitteln wundersam gelöst. Aber auch nur ein Maler mit architektonischer Vorstellungskraft war imstande, ein solches Werk zu schaffen; für den Stadtbaumeister ein glänzendes Zeugnis.

Noch glänzender offenbart Altdorfer sein baukünstlerisches Können im »Bad der Susanna« (1526). Fraglos war bei diesem Bild die erste Absicht des Künstlers eine architektonische. Denn biblische Erzählung und Landschaft spielen dem prunkvollen Frührenaissance-Palast gegenüber nur eine Nebenrolle. Woher mochte der Künstler dieses architektonische Motiv genommen haben? Aus italienischen Stichen? Oder war er doch in Italien gewesen, obwohl in den Quellen nichts davon verlautet? Eines ist sicher: Dieser Palast mit seiner fast indisch anmutenden Überfülle – die Fassade der Certosa bei Pavia ist noch arm gegenüber diesem Reichtum – könnte in Wirklichkeit so dastehen; es ist nichts, was baukünstlerischen Gesetzen widerspricht.

In der »Anbetung der Könige« (1520/25) hat der Meister seiner Vorliebe für Zierwerk aller Art freie Bahn gelassen. Man fühlt förmlich die Inbrunst heraus, mit der er die reiche Ornamentik der Prunkgewänder gemalt oder vielmehr gewebt hat. Auch die Köpfe sind im Gegensatz zu seiner sonstigen Übung sehr weich und zart modelliert; die Haut ist nicht stumpf, sondern wachsartig durchsichtig. Von diesem Bild, das wieder an die Gepflogenheiten der Miniaturisten erinnert, gilt jedenfalls nicht, was Christoffel in seinem Buch »Deutsche Kunst als Form und Ausdruck« von Altdorfer einmal sagt, daß er in seiner malerischen Technik oberflächlich und flüchtig gewesen sei.

Die »Alexanderschlacht« wurde 1528 von Herzog Wilhelm IV. von Bayern mit Bildern anderer Meister für ein neuerrichtetes Lusthaus bestellt. Altdorfer ging mit solchem Eifer an die Arbeit, daß er um des Bildes willen sogar die Bürgermeisterwürde ausschlug. Das Motiv gab ihm ja Gelegenheit, seine

Lust am Kleinen förmlich austoben zu lassen. Man muß alle Einzelheiten betrachten, um die wahrhaft bewundernswerte Geduld des Malers würdigen zu können. Denn die Masse der Krieger ist nicht als augenblicklicher visueller Eindruck impressionistisch angedeutet, sondern jede Figur ist liebevoll ausgeführt. Trotzdem ist das Endergebnis nicht eine Summierung von zahllosen kleinen Dingen, diese wachsen vielmehr zu einer einheitlichen Größe zusammen, die schon Friedrich Schlegel nicht genug rühmen konnte. Selbst die in Aufsicht geschaute Landschaft mit ihren trutzigen zackigen Felsen und dem magischen Licht ist wie eine Allegorie auf das im Vordergrund sich abspielende Schlachtengetümmel. Noch kein Künstler hatte bisher ein solches Wagnis auf sich genommen. Es ist ein Unikum in der Kunstgeschichte. Zwar hat auch Feselen für das gleiche herzogliche Haus figurenreiche Schlachtenbilder geschaffen, aber schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß er das Meisterwerk Altdorfers, das er sicher gekannt hat, bei weitem nicht erreichte.

Ein besonderes Wort sei noch dem Regensburger Gnadenbild »Die schöne Maria« gewidmet. 1518 im Anschluß an die byzantinische Lukasmadonna in der alten Kapelle, aber mit künstlerischer Freiheit gemalt, hat sich das Bild alsbald die besondere Verehrung des Volkes erworben und wurde mit dem Titel »Die alte apostolische Heiligkeit« bedacht. Heute sehen wir das Bild wieder in seiner ursprünglichen Frische, nachdem unlängst die häßlichen Restaurierungen und Anstückelungen aus dem 19. Jahrhundert entfernt wurden. Der neue Holzrahmen ist dem ursprünglichen, in Marmor ausgeführten treu nachgebildet. Der alte ist nicht mehr vorhanden, ließ sich aber aus dem berühmten Holzschnitt Altdorfers, der das Gnadenbild in seiner Umrahmung darstellt, leicht rekonstruieren. Zweifellos hat der Meister den sechsfarbigen Holzschnitt gefertigt, um dem Verlangen des Volkes zu genügen.

Wir können die Urgründe dieser Massenverehrung nicht mehr klären. Volksbewegungen haben immer mythischen, nicht genauer zu analysierenden Ursprung. In rein künstlerischer Hinsicht würden wir heute dem Bild kaum die Wertschätzung entgegenbringen, die es ob seiner wechselvollen Geschichte verdient. Noch weniger könnte man es zu den Meisterwerken Altdorfers zählen. Es ist eine Gelegenheitsarbeit, deren erregende Wirkung der Künstler sicher nicht vorausahnen konnte. Erweichungen byzantinischer Vorbilder erreichen weder die Kraft des Alten, noch die Originalität des Neuen. Es sind Zugeständnisse mit all ihren Schattenseiten. Wir haben aber hier wieder ein Beispiel, daß die religiösen Wirkungen eines religiösen Kunstwerkes mit dessen kulturellen Höhe durchaus nicht parallel laufen, wofür gerade die Geschichte der Gnadenbilder weitere Belege in Fülle bietet.

Aber ist das Bild wirklich von Altdorfer? Man sucht vergebens nach urkundlichen Quellen. Daß es in Kolorit und Malweise den Tafeln von St. Florian verwandt sei, wie der Katalog behauptet, konnte ich trotz eingehender Nachprüfung nicht wahrnehmen. Der von Altdorfer signierte Holzschnitt besagt

doch nur, daß dieser Schnitt vom Meister stammt, keineswegs aber, daß er auch Schöpfer des Bildes gewesen ist.

Ein überaus reiches graphisches Werk begleitet die Gemälde Altdorfers: Handzeichnungen, Kupferstiche, Radierungen und Holzschnitte. Sie zeigen eine ganz eigenartige technische Handschrift. Am auffälligsten ist der spritzige, aufzischende, raketenförmige Zug seiner Feder und Nadel. Die Striche fahren in parallelen Schraffierungen empor, biegen oben widerhakenförmig ab, ziehen aber auch, wo es nötig ist, in die Quere oder führen nach unten und bilden dann jene eigentümlichen tropfenden Gebilde, die wir an seinen Baumästen so oft finden. Manchmal überschlagen und ringeln sich die Linienzüge zu förmlich kalligraphischen Schnörkeln. Wichtiger als solche manuellen Eigenarten ist die Behandlung des Lichtes. Altdorfer erzielt so Wirkungen, die Rembrandt vorausnehmen.

Außer dem Lebenswerk Altdorfers selbst, soweit es erreichbar war, umfaßte die Münchener Ausstellung zahlreiche andere Werke des Donaukreises, seiner Begründer und der unter seinem Einfluß wirkenden Meister. Wie Trabanten umkreisen sie den Hauptstern. Begreiflicherweise war es nicht möglich, auch bei diesen Meistern eine relative Vollständigkeit ihrer Leistungen zur Schau zu bringen, ganz abgesehen davon, daß es sich noch großenteils um Brachland handelt. Von sehr vielen Künstlern kennen wir ja noch nicht einmal die Namen. Der bekannteste und in der Ausstellung neben Altdorfer am besten vertretene ist der 1485 in Feldkirch geborene, hauptsächlich in Passau wirkende und dort 1553 gestorbene Wolf Huber.

Seine Abhängigkeit vom Hauptmeister bekunden vor allem seine Zeichnungen. Die Strichführung ist ihm geradezu abgeguckt. Zerrbildartige Übersteigerungen des Ausdrucks sind nicht selten. Bisweilen wagt er Formexperimente, wie etwa bei den Verkürzungen in der Kreuzaufrichtung oder beim schlafenden hl. Petrus im Ölbergbild, wofür auch eine Zeichnung des Kopfes vorliegt. In der Farbgebung liebt er etwas harte Zusammenklänge; man hat den Eindruck eines etwas verstimmten Instrumentes. Selbst in der Feldkircher Beweinung Christi, obwohl schon nachgedunkelt, wodurch sich die Farben mehr zusammenbinden, finden wir die ihm eigentümliche Buntheit, mehr noch in den Passionsszenen und in der Heimsuchung Mariä. Ein Vergleich mit dem Heimsuchungsbild eines unbekannten Malers der Donauschule, das in der Nähe hing, ergab bei diesem einen viel harmonischeren Farbenklang. Dieser Buntheit gegenüber wirkte das sehr zart gemalte und farbig edle Bildnis des Theologen und Humanisten Jakob Ziegler wie eine Wohltat für das Auge. Ebenso das Endl-Epitaph, dessen vornehmer dunkelgrauer Ton merkwürdig von der sonstigen farbigen Lustigkeit Hubers absticht. Unter seinen Zeichnungen fallen manche eigenartigen Erfindungen auf, so die »Schlacht bei Pavia«, eine Zusammenballung tausendgliedriger Architektur mit Kriegsmannen, oder »Tod und Himmelfahrt Mariä«, Szenen, die sich in einer Kirche abspielen, der Tod unten auf dem Boden, die

Aufnahme in den Himmel unterhalb des Gewölbes. Das Ganze wohl eine Erinnerung an Altdorfers »Geburt Mariä«.

Die größte Überraschung erlebte der fachkundige Besucher der Ausstellung vor den vier Tafeln mit der Leopoldslegende von Ruland Frueauf aus dem Stift Klosterneuburg. Obwohl in der gleichen Zeit entstanden, tragen sie ein völlig anderes Gepräge als die übrigen Bilder. Wir müssen geradezu einen Sprung vom 16. zum 19. Jahrhundert machen, um Ähnlichem zu begegnen. Der Katalog verweist auf Moritz von Schwind, der die Tafeln wohl gesehen und sich von ihnen habe anregen lassen. Noch enger scheint mir die Verwandtschaft mit Edward von Steinle, zumal mit seinen Aquarellen. Auch Steinle ist ja aus Wien hervorgegangen. Ein Bild etwa, wie »Markgraf Leopolds Ritt zur Jagd« dürfte, unter dem Namen Steinle laufend, kaum überraschen. Die langgezogenen zarten Linien, die Stilisierung der Felsen, das lichte Kolorit, die feierliche Stille der Landschaft, die ganz an nazarenische Art erinnernde Behandlung der Gewänder stellen eine innere Beziehung zwischen beiden, zeitlich so weit voneinander getrennten Künstlernaturen außer Frage. Während aber Schwind und Steinle doch nur Exponenten ihrer Zeit sind, fällt Frueauf aus seiner Zeit heraus. Denn die Romantik Altdorfers trägt andere Züge und ist zeitlich bedingt; sie hatte ihre Vorläufer und Nachfahrn. Die sehr hellen Farben sind bei Frueauf ganz flächig hingebreitet und dünn aufgetragen, der Baumschlag ist aus Perlen gewoben und, wie auch die Blütenbüschel, etwas schematisch getupft, eine mehr von Stilgefühl als von Naturbeobachtung zeugende Art. Der Maler ist ein zartes lyrisches Talent, ein Volksliedddichter. Zu einem abschließenden Urteil wäre freilich die Kenntnis seiner andern Werke nötig.

Außer diesen vier Tafeln forderten noch zwei andere Köstlichkeiten den Beschauer zu längerem Verweilen auf. Beide sind von Künstlern, deren Namen annoch unbekannt sind. Wir können uns nicht genug verwundern, daß Meister von derart origineller Begabung in Komposition und Farbe als Anonymi in die Kunstgeschichte eingehen mußten.

Da ist zuerst der »Meister der Maria Magdalena«, tätig im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, mit seinem Christophorus. Die Münchener Pinakothek hat durch den Erwerb dieser kleinen Tafel einen glücklichen Griff gemacht und feines Qualitätsgefühl verraten. Dieser Riese Christophorus mit seinem prachtvoll geschnittenen Kopf ist unter seiner himmlischen Last völlig in sich zusammengesunken. Sein Haupt mit den schmerzlich zusammengekniffenen Augen ist nach unten gebeugt, so daß das Christkind fast vornüber zu stürzen droht, während seine hochgestreckte Linke den mächtigen Baumstamm umklammert hält. Das Wasser plantscht unter seinem gewaltigen Tritt nach allen Seiten auseinander. Die Jacke hat sich von den Knöpfen gelöst, und das vom Wind geblähte Oberkleid schwebt in weitem Bogen über dem Wasser. Auch der Einsiedler, obgleich nur eine Nebenfigur, ist eine Gestalt von großem inneren Format und herrlicher Durchbildung. Den Hintergrund bilden wieder, wie so oft bei den Schöpfungen der Donauschule, links Wasser, rechts Berge. Das

Kolorit ist in ein sanftes Graubraun zusammengeschmolzen, über dem die lichteren Töne hinhuschen. Erfindungsgabe, Formgewandtheit und Farbgefühl bekunden einen Meister von hohem Rang.

Eine weitere Kostbarkeit, die schon 1914 von der Münchener Pinakothek erworben wurde, ist das Ölbergbild eines ebenfalls nicht weiter bekannten Meisters. Im Katalog wird es als »Bayrisch um 1480« bezeichnet und (mit Fragezeichen) einem Passauer Meister zugeschrieben. Ob der Umstand, daß sich das Bild ursprünglich im fürstbischöflichen Schloß zu Passau befand, schon die Zuschreibung an einen bayrischen Maler rechtfertigt? Diese fürstlichen Herren waren doch keineswegs von der großen Welt abgekapselt und unterhielten allerlei Beziehungen nach außen. Das Bild hat in seiner ruhigen Haltung, in der sauberen und doch nicht kleinlichen Ausführung, zumal aber in dem tiefen, wundervollen, hochkultivierten, sozusagen aristokratischen Farbenakkord eine Verwandtschaft mit dem niederländischen Meister Hugo van der Goes. Wie die verschiedenen Rot, das Grün, Grau, Grauviolett und Weiß zusammenklingen, muß auch das verwöhnteste Auge entzücken. Auch die ins Wasser gebaute Stadt im Hintergrund dürfte Zweifel an der bayrischen Herkunft wecken.

Neben solchen außergewöhnlichen Meisterwerken fanden sich immerhin noch einige, die in dieser oder jener Hinsicht den Beschauer zu fesseln wußten. So ist das Schmidberg-Epitaph Georg Lembergers (in dem man wohl mit Recht einen Bruder des Landshuter Bildhauers Hans Leinberger vermutet) ein ausgezeichnetes, sorgfältig ausgeführtes, inhaltreiches und farbig trefflich zusammengestimmtes Werk. Als tüchtiger Künstler erscheint auch der Meister von Mühldorf, wenn er seine ganze Kraft einsetzt – er tut es nicht immer –, obwohl seine Kompositionen etwas verworren sind und bei manchen seiner Tafeln an einen verwilderten Holbein denken lassen. Trotz manieristischer Gepflogenheiten (strähnige Haare und Bärte, parallel gezogene laufende und langgezogene Gewandfalten) verrät der Meister der »Vita Friderici« eine bemerkenswerte Begabung für wuchtige und große Form. Ebenso der Meister des Oberaltaicher Schmerzensmannes, dessen Bilder freilich nicht im besten Erhaltungszustand sind. Mair von Landshut ist edel in der Farbe, sorgfältig, fast ängstlich in der Ausführung, aber etwas akademisch, temperamentlos, was sich besonders in seinen glatten und dünnen Zeichnungen und Stichen kundgibt. In einen wahrhaft paradiesischen Blumengarten mit bunten Vögeln und andern Tieren versetzt ein Maler der Donauschule um 1500 die Ölbergszene, was gewiß dem Thema wenig entspricht. Die Köpfe sind sehr zart gemalt. Meisterstücke spätgotischer Malerei sind die zwei Flügel vom ehemaligen Hochaltar der Münchener Peterskirche, die unter Beteiligung Mairs von Landshut wesentlich vom Münchener Stadtmaler Jan Polack geschaffen sind. Ein warmer goldbrauner Gesamtton breitet sich über die großen Tafeln, der weit abliegt von der im Mittelalter beliebten Buntheit und das neuzeitliche Prinzip der Tonigkeit bereits vorwegnimmt. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß diese Buntheit in den dämmerigen Räumen gotischer, mit Glasfenstern geschmückter Kirchen berech-

tigt, wenn nicht gefordert war. Auch in den Tafeln des Tiroler Malers Reichlich begegnet uns diese warme Tonigkeit; sie ist bei ihm ein von Pacher überkommenes Erbstück. Dagegen ist in manchen Bildern Jörg Breus das bunte Lokalfarbenprinzip noch offensichtlich. Es ist überwunden in den beiden prachtvollen Bildern Mariä Verkündigung und Flucht nach Ägypten, deren Besitz sich die Prälaturkapelle im Stift Melk rühmen kann, besonders aber in den acht Tafeln der Bernhardlegende aus der Stiftskirche in Zwettl, die sich auch durch bemerkenswerte landschaftliche Hintergründe auszeichnen.

Worin bestehen nun die Stammeseigentümlichkeiten dieser altbayrischen Malerei? Es ist sehr schwierig, die klare Empfindung, die jeder hat, der die zeitgenössische Malerei kennt, in ebenso klare Worte zu fassen. Wenn wir sagen, diese Maler seien alle unklassisch gewesen, so ist damit nicht viel gewonnen, denn unklassisch waren auch die Schwaben und Franken, überhaupt alle Deutschen, solange sie noch nicht der italienischen Versuchung erlegen waren. Gewiß findet sich vom Humanismus Dürers, der den Menschen zum Maß aller Dinge machte, von seinen geistreichen Allegorien, von Anregungen aus der Literatur der Zeit bei unsern Malern kaum eine Andeutung. Aber diese rein negativen Feststellungen treffen nur Äußeres.

Vielleicht kommen wir näher ans Innere heran, wenn wir eine größere Unbesorgtheit im Formalen und in der farbigen Haltung wahrnehmen. In dieser Hinsicht sind unsere Maler noch um einen Grad unklassischer als ihre Nachbarn im Westen und Norden. Aber auch die Derbheit des bayrischen Dialektes gegenüber dem feineren fränkischen und noch feineren schwäbischen spiegelt sich in den Bildern wider bis zu dem »die kuriosesten Kapriolen schlagenden Spieltrieb« (Katalog) des Meisters der Augsburger Verkündigung. Fratzen und Gliederverrenkungen sind nicht selten, und Jörg Breu hat seine Dornenkrönung in bewußt aufdringlicher Weise stern- bzw. radförmig angeordnet. Das St.-Georgs-Bild Fetelens mit seinen steifen Figuren und dem hölzernen Karusselpferd nimmt sich aus wie ein übelangebrachter Witz des Malers. Und wenn Jan Polack den Mantelsaum des hl. Petrus mit der Inschrift versieht: »O lieber heiliger Herr Sankt Peter, schaff uns ein gut Trinkgeld«, so paßt das ganz zu den eben erwähnten Derbheiten.

Altdorfer selbst hielt sich von allem Possenhaften fern. Seine reiche Phantasie schaffte sich nicht Raum im Niedrigen, sondern im Romantischen, in der Empfindung, und berührte damit eine andere Seite bayrischer Eigenart. Die Landschaft als Stimmungsträger hat doch eigentlich er erst entdeckt und in zahlreichen Variationen gestaltet. Er war auch der erste, der der Landschaft eine selbständige Daseinsform verlieh und ihr volksliedmäßigen Charakter gab. Und wo ist der Künstler jener Zeit, der einen kirchlichen Innenraum so mit Weihrauch zu durchduften verstand wie Altdorfer in seiner »Geburt Mariä«? Er ist es, der »die Wirklichkeit in einen phantastisch-dekorativen Schein verwandelt, der im Zwielicht farbiger Beleuchtung das Leben zur Dichtung erhebt« (Christoffel, Deutsche Kunst als Form und Ausdruck). So windet er auf seinem

offenbar von Mantegna inspirierten Bild »Maria mit Kind« einen Früchtekranz und schmückt das Haupt der Mutter Gottes mit einem perlenreichen Diadem. Und im Hintergrund seiner »Madonna in der Glorie« kreisen Tausende von Engeln, impressionistisch hingetupft, die sich dann im unendlichen Himmelsraum verlieren.

Grobheit nach außen, Gemütswärme nach innen, das sind die Haupteigenschaften des Bayern, soweit er seine Art bewahrt hat, und man kann diese Eigenschaften immer wieder »rühmen« hören. Wer genau zusieht, trifft diese Charakterzüge auch in der Bayrischen Kunst. Die Grobheit darin hat man bemerkt, die Gemütswärme hat man übersehen. Das dürfte wohl der Grund sein, warum diese Kunst so lange unentdeckt geblieben ist.

Umschau

Die ältesten Bibeltexte

Mit neuem Eifer und neuer Liebe wird bei uns die Heilige Schrift gelesen. Obwohl wir Katholiken wissen, daß für letzte Glaubensentscheidungen das lebendige Lehramt zuständig ist, war uns doch für Predigt, Frömmigkeit, ja auch Theologie die Hauptquelle von jeher die Heilige Schrift. Aus ihrer Betrachtung flossen viele der größten Väterschriften, aus ihr erhoben die großen Scholastiker wie Thomas, Bonaventura u. a. die Dogmen in ihren Hauptvorlesungen und Kommentaren. – »Schrift«: die stummen Buchstaben wecken in uns Klänge und die Klangzeichen Begriffe, Ideen, und in diese Ideen und somit in die Buchstaben sind eingefangen und festgelegt nicht nur irdische Dinge, wie »Baum«, sondern Unsichtbares, Ewiges, Göttliches. Wie einst der Ewige Vater die aufbrechende, überschäumende Urfülle des Leuchtens und all der unendlichen Reichtümer »gestaltet« hat in seinem Ebenbilde, dem Logos, dem Abglanz seiner Herrlichkeit und Gepräge seines Wesens (Hebr. 1, 3), so hat wiederum das menschgewordene Wort, was es, am Herzen des Vaters ruhend, erschaut, uns offengelegt (Joh. 1, 18; 3, 11), gestaltet in Gleichnissen, Bildern, Sprüchen von unerschöpflicher Tiefe und ewiger Gültigkeit. Kein Wunder, daß wir sie immer wieder betrachten, diese Worte, die das Tiefste sind, was über Religion gesagt werden kann (Goethe). Ähnlich beachten wir die Worte seiner ersten Zeugen, der Apostel und ihrer Schüler, die seine göttliche Herrlichkeit schauen durften (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1ff.; 2 Kor. 4, 6), die uns von ihm berichten und die Geheimnisse seines Kreuzes und seines verklärten Daseins und Wirkens deuten. Und wenn schon vom alten Gesetze kein Häkchen vergehen sollte (Matth. 5, 18), wie viel mehr liegt uns daran, alles genau bis aufs Wort so zu wissen, wie es die Evangelisten und Apostel geschrieben haben. Während nun unsere ältesten Pergamenthandschriften der Bibel, die vom Vatikan, Sinai, Alexandrien (diese beiden jetzt in London) usw., noch durch fast drei Jahrhunderte von der Urschrift getrennt sind, so haben uns die Ausgrabungen, die der Welt in den letzten Jahrzehnten ganz alte Kulturen wieder vor Augen stellten, auch überrascht durch Papyrusfunde, die schon in die erste Zeit des Bibeltextes neues Licht werfen.

Papyrus war der Hauptschreibstoff der griechisch-römischen Welt: das Mark der in Sizilien und Ägypten wachsenden Staude wurde in Streifen zerschnitten und zusammengeklebt, die Blätter meist zu Rollen aneinandergefügt; empfindlich gegen Feuchtigkeit, hielt es sich fast nur im trokenen Sande Ägyptens: Hieroglyphenschriften von 2000 vor Chr. an, griechische Texte von etwa 300 vor bis 640 nach Christus. Die ersten fand man 1778, die meisten seit 1877 besonders im Fayum westlich des Nil, wo viele griechische Siedlungen lagen, seit 1894 namentlich in den Ruinen der Stadt Oxyrhynchos, 1890 des Aristoteles »Verfassung von Athen« und Mimen des Herondas, meist aber Briefe, Quittungen u. ä. Deißmann hat auch diese weltlichen, alltäglichen Stücke ausgewertet für das tiefere Verständnis der Sprache und Kultur-

welt des Neuen Testaments (»Bibelstudien« und »Neue Bibelstudien« 1895 u. 1897, und »Licht vom Osten«« 1908, 4. Aufl. 1923). Er wies auch bei uns zuerst hin auf das »Evangelienblatt aus den Tagen Hadrians«, das wohl am meisten Aufsehen erregt hat. Erworben war es schon 1920 von Grenfell, der, mit Hunt bahnbrechend in der Papyrusforschung, schon 1895–1907 zahlreiche Papyri aus Oxyrhynchos und Umgegend mitgebracht hatte, darunter zwei mit Sprüchen (Logia) Jesu, allerdings unechten, herausgegeben 1897 und 1904 als Nr. 1 und 654 der Reihe. Das neue Bruchstück, nur 9×6 cm groß, enthält Joh. 18, 31–33 und 37–38 (zum Teil Verse des Christkönigsevangeliums), allerdings nur die Zeilenanfänge bzw. -enden, doch eindeutig; es ist jetzt in der Sammlung John Rylands Nr. 475, 1935 hrsg. von C. H. Roberts; außer wenigen Abweichungen in der Rechtschreibung ist der Text derselbe, wie wir ihn heute lesen. Die rundliche, gewandte Schrift ähnelt am meisten der einer Iliasrolle in Berlin vom Ende des 1. Jahrhunderts, auch der einiger datierten oder sonst bestimmbaren Privaturkunden aus der Zeit Domitians und Trajans; daher möchten so gute Kenner wie Kenyon (früher Direktor des Britischen Museums), W. Schubart in Berlin und H. I. Bell in Oxford es sicher in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts setzen, und zwar eher früh, also etwa um 120; d. h. das Johannesevangelium, nach Annahme der meisten in den 90er Jahren in Ephesus verfaßt, war etwa dreißig Jahre später bereits in Mittelägypten bekannt – die handgreiflichste Widerlegung jener, die es erst um 150 ansetzen möchten.

Große Hoffnungen weckte auch zunächst das »Unbekannte Evangelium«, drei Blätter der Sammlung Egerton Nr. 2, hrsg. 1935 von Bell und Skeat: man hoffte auf neuen Evangelienstoff, vielleicht etwas von den »Vielen« (Luk. 1, 1). Da die Schrift der von Joh. 18 ganz nah verwandt ist, ist es um dieselbe Zeit zu datieren; es sind ebenfalls Blätter eines Codex, nicht Stücke einer Rolle; doch begegnet diese im 2. Jahrhundert ungewohnte Form auch in den unten zu behandelnden Chester-Beatty-Papyri, dort wie hier auch die Zusammenziehungen von Nomina sacra: $\overline{\text{KC}}$ = Kyrios, $\overline{\text{IH}}$ = Jesus (alt, später $\overline{\text{IC}}$) u. ä.; Trennungspunkte über Y und I sowie Auslassung des stummen I finden sich auch in nicht-literarischen Papyri. Die Bruchstücke erzählen von der Reinigung eines Aussätzigen, Steuerfrage, Gesetzesverletzung und einem Ereignis am Jordan, das von Lagrange und Lietzmann ergänzt wird zum plötzlichen Wachsen eines Samenkorns; dies sonderbare Wunder und die Unkenntnis des Verbots des Verkehrs mit Aussätzigen in Palästina sprechen für Unzuverlässigkeit der Erzählungen (nicht für Irrlehre, wie bei andern Apokryphen). Der Verfasser hat wohl Johannes und vielleicht auch Lukas gelesen, dazu aus mündlichen, wenn auch nicht reinen Überlieferungen geschöpft. In dieser Form sind die Erzählungen neu, und es ist wertvoll, um 125 in Mittel- und Oberägypten schon Nachrichten über Jesus zu finden.

Eine alte Streitfrage schien zum Austrag zu kommen, als am 5. März 1933 aus dem Schutt eines Dammes von etwa 255 in Dura-Europos am Euphrat, der überraschungsreichen Ausgrabungsstätte, ein 9,5×10,5 cm großes Stück, diesmal von einer Pergament-Rolle, auftauchte, jetzt in der Yale-Universität (USA), hrsg. von Kraeling 1935. Es enthält den Bericht über die Frauen und Joseph von »Erinmathaia« beim Begräbnis Jesu, gewoben aus Matth. 27, 56 f. und Luk. 23, 49–54 und Joh. 19, 38 in griechischer Sprache, übereinstimmend mit der Evangelien-Harmonie, dem »Diatessaron« des Justinusschülers Tatian aus Syrien, die bis zur Verdrängung durch die Peschitto vor 430 das amtliche Evangelienbuch der syrischen Kirche war und uns nur in Übersetzungen erhalten ist: arabisch, armenisch in Ephräms Kommentaren, mittelniederländisch in Lüttich. Seit langem stritt man daher, ob sie ursprünglich, ja überhaupt griechisch zusammengesetzt oder gleich syrisch verfaßt sei. Der Fund eines griechischen Bruchstücks in einer fast ganz syrischen Stadt spricht stark für Griechisch als Ursprache, aber – vielleicht gehörte der Besitzer doch der kleinen, griechisch sprechenden Oberschicht an, und Baumstark sucht aus Einzelheiten, Mißverständnissen, Abweichungen vom griechischen Evangelientext nachzuweisen, daß das Diatessaron trotzdem syrisch geschrieben sei in Anlehnung an das aramäische »Hebräer«-Evangelium[1].

[1] Einiges Kleinere und Außerbiblische sei nur kurz erwähnt: ein Stückchen Exodus/Deut. (Pap. Baden 56, hrsg. 1924 von

Weitaus der wichtigste Fund sind die sog. Chester-Beatty-Papyri, von Eingeborenen östlich des Nil nahe den Ruinen der alten Stadt Aphroditopolis in einem Topf entdeckt, über Händler erworben von dem in England wohnenden Amerikaner A. Chester Beatty, zuerst bekanntgemacht von Kenyon in der Times vom 19. Nov. 1931, dann 1933–36 von ihm hrsg. in 1 Einleitungs-, 6 Text- und 4 Tafelbänden, Teile von 12 Handschriften: 8 aus dem Alten, 3 aus dem Neuen Testament, 1 altchristlich[2]. Wertvolle Aufschlüsse geben sie uns zunächst für die Entstehung des »Neuen Testaments« und seine Geschichte in der alten Kirche. Die vier Evangelien, zu verschiedenen Zeiten für verschiedene Leserkreise verfaßt, werden von Irenäus als wesentlich eines bezeichnet: die Beatty-Papyri zeigen uns, wie sie damals als Ganzes umliefen zusammen mit der Apostelgeschichte, also die 5 geschichtlichen Bücher des Neuen Testamentes. Ähnlich die Paulinen: eine Sammlung legte schon Kol. 4, 16 nahe, Polykarp kennt um 107 schon ein Corpus; hier sehen wir alle Briefe an Gemeinden vereinigt, und zwar ebenso wie die Evangelien in einem Codex: während die heidnische Literatur auch im 2./3. Jahrhundert meist auf Rollen geschrieben wurde, bevorzugten die Christen offenbar die Buchform (hier alle Blätter in einer Lage oder Lagen mit 10–12, ja nur 2 Blättern). Vielleicht war Armut der Christen der Grund: außerhalb Ägyptens war Papyrus Einfuhrware, Pergament gewöhnlicher, in Rom für dieses stets Codexform beliebter. Der Codex, mehr enthaltend als eine Rolle, begünstigte die Zusammenfassung der Evangelien wie der Paulinen.

Bilabel); dann Deut. 23, 24–24, 3, um 120 vor Chr., also unser ältestes Bibelstück überhaupt (Pap. Rylands 458, hrsg. von Roberts 1936); Apg. 23 (Mordanschlag auf Paulus), hrsg. von Mercati, in »westlichem« Text, gerade passend in die Lücke des Codex D des Beza Kap. 22–28; ferner das 1. Viertel des »Hirten« des Hermas, auf Blättern aus dem 3. Jahrhundert in noch volkstümlicherer Form als z. B. die Athos-Hs, hrsg. von Bonner 1934; endlich, zum ersten Mal griechisch (bisher nur koptisch), 11 Seiten der apokryphen, doch sehr alten »Acta Pauli», hrsg. von C. Schmidt und Schubart 1936, jetzt in Hamburg, mit dem Martyrium des Apostels und der Erzählung vom getauften Löwen, der Paulus in der Arena wieder begegnet.

[2] Altes Testament: 1. zwei Handschriften der Genesis, Nr. 961, vom Ende des 3. Jahrhunderts, in zwei schmalen Spalten, mit Buchstaben, ähnlich wie in der Vatikan-Handschrift, Nr. 962 in einer breiten Kolumne; beide zusammen geben Genesis 9–43 ohne 16, um so wertvoller, da die Vatikan- und Sinai-Handschrift hier sehr lückenhaft; allerdings handelt es sich bei den Lesarten der Genesis meist nur um Wortstellung u. ä. – 2. Num. 5–8 (13) 25–36 (wir geben die Kapitel nur im groben an, bruchstückhafte in Klammern) und Deut. 1–7 (9 . . . 27) 28–32 (33 34), i. g. 50 (von 108) Blätter, in schöner Schrift, vor 150 n. Chr. – 3. Isaias (8 9) 11–19 (38–41) 42–44 (45) 54–60, Anfang des 3. Jahrhunderts mit sehr altertümlichen koptischen Noten; Jeremias (4 5) Eccli. 36–37; 46, um 300. – 4. Ezechiel, Daniel, Esther = 8+13+8 Blätter von 118.

Viel vollständiger und bedeutsamer ist das Neue Testament: 1. die Evangelien aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts, also ein Jahrhundert älter als unsere bisher ältesten Handschriften. Matthäus (20 21 25 26) = 2 Blätter; Markus (4 5 6) 7 8 9 11 12 = 6 Blätter; Lukas (6 7) 9–14 = 7 Blätter; Johannes 10 u. 11 = 2 Blätter; Apostelgeschichte (4–9) 10–17 = 13 Blätter. – 2. Paulus, manche Blätter in der Michigan-Universität (USA), alles in allem kamen 86 Blätter von 114 zusammen, die letzten Seiten waren wohl leer, also fast ein vollständiges Corpus seiner Briefe an Gemeinden, schön geschrieben; Wilcken, »the foremost of living papyrologists« (Kenyon), setzt sie um 200, also kaum anderthalb Jahrhundert nach Pauli Tod; Röm. 5, 17 bis Schluß, dann Hebr. fast ganz (die ungewöhnliche Stellung gleich nach Röm., wohl wegen der Bedeutung und Länge, zeigt, daß Paulus durchaus als Verfasser galt), 1 u. 2 Kor., Eph., Gal., Phil., Kol. (1 Thess.). – 3. Offenbarung 9, 10 bis 17, 2 = 10 Blätter, etwas grob geschrieben, 2. od. 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Es fehlen vom Neuen Testament also nur die Pastoral- und die Katholischen Briefe, vielleicht in andern Handschriften. Dazu kommen 8+6 Blätter aus dem 4. Jahrhundert: Henoch Kap. 97–107 zum ersten Mal griechisch und eine Homilie des Melito von Sardes.

Wichtiger noch sind die neuen Papyri für die Textgeschichte; einmal beruhigend: auch in diesen Handschriften, die nur anderthalb, ja zum Teil nur ein halbes Jahrhundert von der Abfassung entfernt sind (von den griechischen und lateinischen Klassikern außer Virgil haben wir meist nur eine oder wenige Handschriften des 9., ja 15. Jahrhunderts), finden wir wesentlich denselben Text wie in den heutigen wissenschaftlichen Ausgaben. Wohl werden die sauberen Gruppen der Textkritik ein wenig gestört, bezeichnende Lesarten finden sich in einem Papyrus, der eigentlich zu einer »andern Gruppe« gehört; »späte« Lesarten in frühen Papyri, manche tauchen ganz neu auf, – aber alle betreffen verhältnismäßig unbedeutende Einzelheiten. Keine lebenswichtige christliche Lehre unterliegt einem ernsten textkritischen Zweifel. Wir lesen das Neue Testament, wie man es im 2. Jahrhundert las. Selbst über die ersten, für ein Werk gefährlichsten Jahrzehnte gibt uns z. B. der Papyrus mit Joh. 18 eine gewisse Sicherheit; auch waren diese Bücher, wenn noch nicht »klassisch«, doch ehrwürdig-apostolisch. Davor liegt nur noch eine kurze mündliche Überlieferung, und die Evangelisten selber wollten, wie uns Bergpredigt, Abendmahlsworte, Kreuzesinschrift sagen, kein Stenogramm der Worte Jesu geben, doch sorgfältig und zuverlässig nach den Augenzeugen berichten (Luk. 1, 1–4).

Aber die neuen Funde sind auch «beunruhigend« für die Forschung: sie bringen nicht nur manche ganz unbekannte Lesarten. Sie haben auch vielfach sog. »westliche« Lesarten des Codex D des Beza, der Altlateiner und Syrer (allerdings keine der 77 von Clark zusammengestellten, ausgesprochen westlichen, absonderlichen), bestätigen also, daß diese Textform nicht »westlich«, sondern überall verbreitet war. Ähnliches sagen sie uns über die sog. Textform von Cäsarea, die neuestens aus der palästinensischen Rezension des Neuen Testamentes namentlich von Streeter und Lake herausgestellt und durch die neugefundenen Handschriften der Koridethi-Evangelien in Tiflis und W (Washington, 5. Jahrhundert) klarer geworden ist: auch diese Form ist vielleicht eigentlich nicht von Cäsarea in Palästina, sondern in Ägypten schon dem Origenes bekannt gewesen und von ihm nach Cäsarea gebracht; sie bedarf aber noch weiterer Untersuchung. Vor allem gehen die alten Papyri zwar meist, besonders in Lukas, Apostelgeschichte, Paulus, wie zu erwarten, mit der ägyptischen Textform, die unsere besten alten Großhandschriften, im Vatikan und vom Sinai, vertreten, aber keineswegs immer; das große Vertrauen von Westcott und Hort und andern auf diesen »neutralen« Text ist also noch mehr erschüttert worden. Im ganzen beweisen die Funde also, daß (anders als beim stehenden Drucksatz) bei jedem Abschreiben und darum auch in den besten Handschriften, die psychologischen Fehlerquellen wieder neu einfließen: Versehen, Ermüdung usw.. Jede Lesart wird also einzeln erwogen werden müssen mit Blick auf die Textgeschichte und Psychologie. Wie Kenyon den Vaticanus nicht für »reinerhaltenen« Text, sondern für das Ergebnis gelehrter Arbeit hält, die ja in Alexandrien und an vielen christlichen Hauptorten schon früh einsetzte, so vermutet auch Lietzmann (zunächst für das Corpus Paulinum), bei der Reinigung des Bibeltextes im alexandrinischen Patriarchat im 4. Jahrhundert habe man aus guten alten Papyruscodices (wie dem unsern), einen Durchschnittstext herzustellen gesucht; durch öfteres Vergleichen kamen dann so gute Handschriften zustande, wie z. B. der Vaticanus, die schon wegen ihrer Vollständigkeit Grundlage bleiben werden; aber manche gute alte Lesart, die, weil alleinstehend, verworfen wurde, wird uns jetzt durch die Papyri wiedergeschenkt und ruft nach Beachtung und weiterer Forschung. Wilhelm Koester S. J.

Zur evangelischen Pädagogik unserer Zeit

Die evangelische Pädagogik unserer Tage ist, wie nicht anders zu erwarten, weitgehend abhängig von der Auffassung des »Evangeliums« oder der Theologie, die ihr zu Grunde liegt. Es lassen sich vor allem drei Hauptströme feststellen: die »idealistisch-christliche« Richtung, die »wissenschaftlich-pädagogische auf reformatorischer Grundlage« und die »Wirklichkeits- oder kritische Pädagogik auf reformatorischer Grundlage«[1]. Die erste Richtung huldigt

[1] Vgl. J. Schröteler, Das Ringen um die evangelische Pädagogik. (Bildung und Erziehung I [Münster 1934] 249–269.)

der Idee des »christlichen Humanismus«, der »christlichen Persönlichkeit«, die aus der Gesinnung des Evangeliums heraus lebt und handelt. Erziehung vollzieht sich im natürlichen Raum, ist aber ausgerichtet auf das Evangelium, das gewissermaßen die »Spitze« im Reiche der Werte bildet.

Es ist begreiflich, daß bei solcher Auffassung das »Evangelium« Gefahr läuft, grundsätzlich und praktisch in die gleiche Ebene mit den natürlichen Werten zu rücken und damit verflacht und verfälscht zu werden. Es wäre dann eben nur »Höchstwert«, nicht aber ein neuer, ganz anders gearteter Wert, wie es als Botschaft von Gott in den heiligen Büchern bezeugt wird.

Dieser Gefahr wollen die beiden andern Richtungen entgegentreten, indem sie klar herausstellen, der Ansatzpunkt evangelischer Pädagogik könne nicht im Menschen liegen; denn das führe folgerichtig zu Götzendienst; er müsse vielmehr ganz und ausschließlich in Gott gesucht werden. Das ist in doppelter Weise möglich: entweder indem man mit der zweiten Richtung vom zweiten und dritten Glaubensartikel, also von der Wahrheit von Christus, dem menschgewordenen Gottessohne und Herrn und Erlöser von der Sünde, ausgeht oder mit der dritten Richtung vom ersten Glaubensartikel, also von Gott dem Schöpfer der Welt.

Die zweite Richtung betrachtet dementsprechend den Menschen in seiner radikalen Sündhaftigkeit und Wertlosigkeit; alles Heil kommt nur aus dem Glauben an Christus den Erlöser. Jede Anknüpfung an die sittliche Tat des Menschen ist Rückfall in den »Humanismus«; der »homo humanus« ist die »größte Satanie«. Aufgabe der Erziehung ist ausschließlich »Verkündigung« (Kerygma), Hinführung zur Schrift, einfache Aufschließung ihres Gehaltes, damit der junge Mensch im Glauben die Begnadigung empfange. So wird Erziehung bei den folgerichtigen Vertretern dieser Richtung ganz und ausschließlich in den übernatürlichen Raum verlegt. Sie ist ausschließlich Sache des begnadenden Gottes.

Wird so der Anspruch Gottes, wie es scheint, radikal erfüllt, wird der Mensch völlig ausgeschaltet, so kommt doch auch diese Richtung nicht daran vorbei, »Welt«, »Mensch« und »Natur« irgendwie zu sehen und zu berücksichtigen. Aber das ist eigentlich im Grundsatz unmöglich und alle Versuche, eine Lösung dieses Problems zu finden, lassen unbefriedigt. Was man gemeinhin Pädagogik nennt, hat sich selbst aufgehoben.

Hier setzt die dritte Richtung ein. Sie geht mit der zweiten darin einig, daß jeder Idealismus und Humanismus niedergerungen werden muß. Aber die Verkündigungspädagogen sind ihr in gewisser Beziehung noch nicht radikal genug. Sie sehen eben nur ein Stück der Wirklichkeit Gottes. Nur ein ganz folgerichtiger Realismus kann zum Ziele führen, und der erschließt sich nur dem, der mit dem ersten Glaubensartikel völlig Ernst macht, d. h. mit der Botschaft von Gott dem Schöpfer und vom »Stehen des Menschen in der Ordnung Gottes«. Der Mensch ist unlöslich in ein Netz von geordneten Beziehungen eingeschlossen. Er ist ganz »vom andern her«; nur das Ernstmachen mit diesem Bezogensein vermag allem offenen und geheimen Individualismus und Idealismus den Todesstoß zu versetzen. Wie der Mensch »vom andern her« existiert, so muß er von den Anfängen an lernen, in der Hingabe an den andern, also »auf den andern hin« zu leben. Das Evangelium öffnet die Augen für diese Wirklichkeit; es bringt den Menschen in Verbindung mit Jesus Christus, der sich ganz an den Menschen hingibt. Die Nichterfüllung der Hingabe an die Brüder bedeutet nichts weniger als die Nichterfüllung des Geschöpfseins. Die Aufgabe des Erziehers besteht darin, den Zögling auf diese echte Wirklichkeit zu verweisen. Es ist bei einer solchen Auffassung schwer zu sehen, welchen Platz die christliche Fundamentalwahrheit der Rechtfertigung einzunehmen hat.

Der zweiten Richtung steht im wesentlichen nahe die in einem neuen Halbband eben erschienene groß angelegte »Evangelische Pädagogik« des Gießener Professors der praktischen Theologie L. Cordier[2]. Das Werk stellt seit 80 Jahren (1852/53 gab Christian David Friedrich Palmer seine »Evangelische Pädagogik« heraus) den ersten umfassenden Versuch einer

[2] Bd. I, Christliche Erziehungsgedanken und christliche Erziehung, ein Quellenbuch. Schwerin 1932, Fr. Bahn. Bd. II, 1. Halbband, Die Jugenderziehung vor der Christusfrage. Die Christusbotschaft der Schrift und das Erziehungs- und Bildungswerk der christlichen Kirche. 8° (388 S.) Schwerin 1938, Fr. Bahn. M 12.–

Darstellung der evangelischen Pädagogik dar. Cordiers Buch unterscheidet sich aber von seinem Vorgänger grundlegend. Während Palmer das Hauptgewicht auf die Erstellung eines Systems der Pädagogik legt, wendet sich Cordier hauptsächlich dem Historischen und Tatsächlichen zu. Das hat tiefere Gründe. Cordier ist gegen eine Systematisierung der evangelischen Pädagogik sehr skeptisch. Ihm ist das Evangelium in keiner Weise Lehrbuch, aus dem man die Norm einer evangelischen Pädagogik herauslesen könne. Christus darf nicht als Vorbild des religiös sittlichen Lebens aufgefaßt werden. Wohl müsse vom Evangelium her der Gesamtumfang der erzieherischen Fragen ein selbständiges Durchdenken erfahren; das Evangelium biete den Maßstab für Sinn, Recht und Grenze pädagogischer Beschäftigung.

Auf Grund der im ersten Band zusammengestellten Quellen und gründlichen Verwertung der besten Literatur widmet sich der neue Halbband einer eindringlichen Untersuchung der Entwicklung christlicher Pädagogik.

Die Grundhaltung des Verfassers läßt sich so umschreiben: Christus gehört nicht in die Reihe der pädagogischen Zeugen, selbst wenn man ihm darin einen hervorragenden Platz anweist. Denn bei ihm hat man es gar nicht mit einem Pädagogen oder pädagogischen Denker zu tun, sondern »mit Verkündigung«... »Man wird daher, schon rein menschlich gesprochen, seiner Gestalt und der von ihm ausgehenden Bewegung nicht gerecht, wenn man sie in ein wissenschaftliches System auffängt. Jesus Christus will vom Glauben her verstanden und erkannt werden« (17). Es war daher ein fundamentaler Irrtum, als man das »Kerygma« in »Paideia« umbog und den Gehalt der Botschaft von Christus, dem Herrn der ganzen Welt, also auch der Erziehung, in das System griechisch-römischen Denkens einzuschließen suchte. Denn »Paideia« ist und bleibt anthropozentrisch, evangelische Erziehung aber muß ganz und ausschließlich christozentrisch sein (23). Daher ist die Aufgabe der Erziehung keineswegs bildnerisch im Sinne der sittlich-religiösen Formung oder der Volkspädagogik, sondern eben schlichte Hinführung zum Gehalt der Botschaft von Christus dem Gottessohn. Diese Botschaft ist ausschließlich im Evangelium enthalten. Die Besserung des Menschen kann nicht von seiner Einsicht, sondern einzig aus der Wirkung des Heiligen Geistes erwartet werden. Zwar wird nicht geleugnet, daß es auch natürliche Kräfte der Erneuerung gibt. Diese aber müssen in die Schranken gerufen werden, die ihnen als innerweltlichen Größen gesetzt werden. Der säkularen Erneuerung der Welt durch eine pädagogische Bewegung steht die Erlösung der Welt durch den Kreuzestod des Gottessohnes gegenüber.

In sehr interessanten, durchweg von großer Sachkenntnis zeugenden Untersuchungen wird nun die Geschichte der christlichen Erziehung bis zum Vorabend der Reformation darauf durchleuchtet, ob und inwieweit sie der von Cordier angenommenen und, wie er meint, im Neuen Testament grundgelegten Auffassung entspricht. Eine solche Durchleuchtung der Bildungsgeschichte des Abendlandes hat etwas Fesselndes und Bestechendes an sich, und doch unterliegt es keinem Zweifel, daß die Quellen mehr als einmal über das zulässige Maß hinaus zugunsten der vorausgesetzten Grundannahme ausgewählt und ausgelegt werden. Gewiß, das Ringen um das rechte Verhältnis von Natur und Übernatur ist eines der großen Themen der abendländischen Kirchengeschichte, und niemand wird behaupten, daß dieses schwierige Problem immer und von allen zutreffend gelöst worden wäre. Das gilt sowohl für die theoretische Klärung dieser Frage wie vor allem für die praktische Durchführung. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, deren kritische Prüfung Sache der Historiker von Fach bleiben muß, sei nur vom Standpunkt der Erziehung darauf hingewiesen, daß der Einbau der natürlichen Bildung, deren Bedeutung Cordier nicht grundsätzlich verkennt, immer wieder als Problem empfunden und doch nie einer eindeutigen Lösung zugeführt wird.

Wie in Jesus Christus dem Gottmenschen eine vollkommene menschliche Natur mit der göttlichen Person innig vermählt wurde, ohne daß eine der Gegebenheiten Schaden gelitten hätte, wie er nicht bloß Welterlöser sondern ebenso Weltschöpfer ist, so steht christliche Erziehung immer wesensgemäß in der lebendigen Spannung von Transzendenz und Immanenz, von Übernatur und Natur, von Glaube und Wissen, von Kerygma und Paideia. Sie hat es mit der schwierigen Aufgabe zu tun, beide Pole ernst zu nehmen, sie nicht

nebeneinander oder wie zwei Stockwerke übereinander zu bauen, sondern so miteinander zu vereinigen, daß der christliche Mensch und der menschliche Christ oder der homo christianus geformt wird. Dabei ist das Verhältnis der beiden Pole keineswegs statisch, sondern dynamisch-plastisch, wodurch der große Reichtum von Formen der Verwirklichung innerhalb des christlichen Bildungsideals möglich wird.

Joseph Schröteler S. J.

Moralbegründung

»Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.« An dieses Wort Schopenhauers darf man sich erinnern, wenn man die Bedeutung der Leistung würdigen will, die der Münchener Professor der Moraltheologie Theodor Steinbüchel in seinem großen Werke »Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre«[1] vorlegt. Das Werk bildet in zwei Halbbänden den ersten Teil des »Handbuches der katholischen Sittenlehre«, das von Fritz Tillmann herausgegeben und nunmehr zum glücklichen Abschluß gelangt ist.

Um Zweck und Inhalt dieser Grundlegung richtig zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß Aufzeigung und Entfaltung des katholischen Ethos aus seinem eigensten Gedankengut den Gegenstand des letzten Bandes im Gesamtwerk ausmachen. Was Steinbüchel bieten will und bietet, ist die philosophische Begründung, die Erhellung des Vorhofs, der zu durchschreiten ist, wenn wir uns und andern wissenschaftlich Rechenschaft von den natürlichen Voraussetzungen der katholischen Sittenlehre und ihrer Stellung in der Zeitsituation geben wollen. Das aber geschieht angesichts und innerhalb der heutigen Fragestellungen mit einer solchen Sachkenntnis, mit einem solchen Aufwand an Scharfsinn und Fleiß, daß hier vor allem aufrichtige Dankbarkeit und höchste Anerkennung am Platze sind. In dieses Lob sei gleich auch der Verlag eingeschlossen, der dem Buche eine sehr würdige Ausstattung mit einem überaus sauberen Druck gegeben hat.

Bei der Verteilung des Arbeitsstoffes für das »Handbuch der katholischen Sittenlehre« ist zweifellos Steinbüchel die schwerste Aufgabe zugefallen, und er hat keine Mühe gescheut, sie im Rahmen des Gesamtplanes zu lösen. Er wollte keine vollständige Moralphilosophie liefern, sondern sich auf die Behandlung der philosophischen Vorfragen der Ethik beschränken, diese aber mit einer Gründlichkeit und Ausführlichkeit darstellen, wie es sonst in einem Handbuche weder gebräuchlich noch möglich ist. Den Gegenstand des Werkes bildet etwa die erste Hälfte aus dem allgemeinen Teile der Moralphilosophie, was eine Vorstellung von dem weiten Ausmaß der Untersuchung gibt. Wenn in dem zweiten Halbbande das elfte Kapitel die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, den Nächsten, die Gemeinschaften und gegen Gott im Überblick zeigt, so soll das keine Pflichtenlehre im einzelnen sein, sondern nur die Seinsordnungen schildern, in denen sich die Sittlichkeit zu erfüllen und zu bewähren hat. Inhalt des Werkes ist also kurz gesagt: Begriff und Begründung der Sittlichkeit.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß jede Ethik nach dem fragt, was der Mensch ist und sein soll, sowie von dem Grundsatze, daß auch die Gnade die Natur zur Voraussetzung hat, ist fast der ganze erste Teil der Aufzeigung des echten Bildes der menschlichen Natur, ohne Verzerrung, Verkleinerung und Vergrößerung, gewidmet, wobei zugleich das Positive und Negative in dem Menschenbild der neuzeitlichen Philosophien mit scharfem Blick und maßvollem Urteil aufgedeckt wird. Der Überblick über die verschiedenen Ausprägungen des Menschenbildes und die Entfaltung der recht gesehenen menschlichen Ganzheit gewähren nichts weniger als eine Durchschau durch die gegenwärtige philosophische Situation, soweit sie sich dem ethischen Urteil darbietet. Der zweite Halbband befaßt sich mit der Wesenserschließung und Begründung der letztlich nur in Gottes Autorität gesicherten Sittlichkeit.

Es kann sich hier nicht darum handeln, zu den erörterten Fragen im einzelnen Stellung zu nehmen. Das ist auch nicht notwendig, weil in allen wesentlichen Punkten die durchgängige Linie der katholischen Tradition mit Entschiedenheit gewahrt ist. Wohl aber gilt es, der Eigenart dieser neuen Grundlegung gerecht zu werden. Da sei nun vorab gesagt, daß

[1] Düsseldorf 1938, Schwann. 8°, I, 1 (410 S.) M 13.–; geb. M 15.–. I, 2 (297 S.) M 9.50; geb. M 11.50.

sie in Aufbau, Darstellung und Sprache eine durchaus selbständige Leistung von persönlichem Gepräge ist, kein Lehrbuch, aus zwanzig vorhandenen Lehrbüchern hergestellt und nach deren Muster gearbeitet. Ja sie ist überhaupt kein Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne – abgesehen vielleicht von einigen Abschnitten des zweiten Bandes, in denen auch der Rhythmus von dem der übrigen Teile abweicht. Was geboten wird, ist eine fast ununterbrochene Diskussion unter Wissenden, in der die »Lehre der Schule« mehr vorausgesetzt als entwickelt wird.

Gewiß ist eine moralphilosophische Grundlegung möglich, in der das Gedankengut vor Kant, insbesondere die klaren, scharfen Begriffsbestimmungen und Beweisführungen der Scholastik reichlicher herangezogen und ausgenützt werden; aber das ist nun einmal die Eigenart und das Verdienst dieser Grundlegung, daß sie in erster Linie eine wache, eindringliche Auseinandersetzung mit der modernen Problematik ist und sein will, deshalb auch in der Sprache und dem Rüstzeuge der Neuzeit einherschreitet. Damit ist sie zugleich eine wertvolle Ergänzung, Erweiterung und Vertiefung zu den übrigen katholischen Moralphilosophien, die natürlich in ihrer mehr lehrhaften Methode und Darstellung durchaus ihre Berechtigung, Nützlichkeit und Notwendigkeit behalten.

Man kann auch darüber geteilter Meinung sein, ob alles das, was in dem Werke behandelt wird, wie z. B. die Frage nach der Willensfreiheit und dem Verhältnis von Sein und Wert, in solchem Umfange dem Moralphilosophen zuzuweisen sei – es könnte für diesen zuviel werden, da letztlich die ganze Philosophie, einschließlich der Erkenntniskritik, Psychologie und Theodizee, zur Voraussetzung der Ethik gehört. Aber diese mehr technische Erwägung mindert in keiner Weise den Wert dessen, was der Verfasser aus dem Schatze seiner philosophischen Kenntnisse in neuer Durchdringung zur Lösung der erörterten Fragen beiträgt.

Auf einige Punkte sei besonders hingewiesen, um die Bedeutung der neuen Grundlegung herauszustellen. Sie flüchtet nicht in einen »Irrationalismus«, der die Vernunft benutzt, um die Vernunft zu töten (I 10), sondern hält sich an die richtige Zielsetzung der Philosophie: soweit möglich, die Wirklichkeit, und zwar die ganze Wirklichkeit zu erkennen. Jede Seite des Werkes zeugt von einem ehrlichen Streben nach der Wahrheit und von dem Bemühen, auch dem Andersdenkenden gerecht zu werden. Der Verfasser stellt sich der Problematik der Zeit und sucht überall die letzten geistigen Haltungen, um mit ihnen die Haltung des offenbarungsgläubigen Christen zu vergleichen. Sehr zeitnahe und wichtig ist dabei der immer wiederholte Nachweis, wie die übernatürliche Begnadung das Natürliche im Menschen nicht herabsetzt oder entwertet, sondern gerade umgekehrt erhöht und vollendet.

Zwei Leitgedanken durchziehen die grundlegenden Ausführungen. Einmal die Erkenntnis, daß heute nicht mehr Rationalismus oder Materialismus, auch nicht metaphysikscheue Skepsis die Hauptgegner der christlichen Offenbarung sind, sondern daß jetzt Glaube gegen Glaube steht (I 162). Sodann die tiefe Einsicht, daß die Ethik auf die Anthropologie zurückweist und nicht erst in der Ethik, sondern in der Lehre vom Menschen sich die großen geistigen Gegensätze und Kämpfe abspielen, die in der Ethik nur nachklingen (I 224). Daher die große Anstrengung des Verfassers, in der Menschauffassung des Idealismus, der Romantik, der Lebensphilosophie, des mythischen Denkens und der Existenzialphilosophie das Wahre vom Falschen zu scheiden und die Erfüllung ihrer »Anliegen« in der christlichen humanitas darzutun. In geistiger Durchdringung und sprachlicher Gewandtheit gelingt es ihm, auch sehr schwierige Sachverhalte dem Verständnis nahezubringen. Als besonderes Beispiel sei hervorgehoben, wie er auch dem unbewaffneten Leser einen Weg – soweit das menschenmöglich ist – durch die sachlichen und sprachlichen Drahtverhaue der Existenzialphilosophie eröffnet.

Wie es einer starken Konzentration bedurfte, um dieses große Werk zu schreiben, so wird sich sein wertvoller Gehalt nur dem erschließen, der fähig und gewillt ist, beim Lesen geistig mitzuarbeiten und sich auch durch die etwas abstrakte Sprache, die zum guten Teil in der Schwierigkeit des behandelten Gegenstandes begründet ist, in seiner Ausdauer nicht erschüttern zu lassen. Freilich als erste Einführung in die Moralphilosophie dürfte sich das Buch kaum empfehlen; denn sein wissenschaftliches Niveau liegt so hoch,

daß auf weite Strecken selbst philosophisch geschulte Leser sich gleichsam auf die Fußspitzen stellen müssen, um den Sinn des Gesagten zu erfassen. Es hätte für den Anfänger auch keinen Zweck, sich mit heißem Bemühen in fremde dunkle oder verstiegene Gedankensysteme hineinzubohren, ehe er über das Traditionsgut der katholischen Ethik sicher verfügt. Wer aber mit dem üblichen moralphilosophischen Handwerkszeug schon gut ausgerüstet ist und sich in der Geschichte der Philosophie einigermaßen auskennt, wird in dieser neuen Grundlegung der katholischen Sittenlehre überall Anregung und Bereicherung seines Wissens und eine zuverlässige, sichere Führung durch das Gedankengewirre der modernsten Philosophie finden.

Gegenüber dem Reichtum des Gebotenen fallen die Bedenken, die ich zu erheben hätte, nicht ins Gewicht. Das sprachliche Gewand des Werkes ist ausgezeichnet besorgt, edel und gepflegt; nur bisweilen wird durch Länge und Schachtelung des Satzbaues die Übersichtlichkeit und damit das Verständnis erschwert. Eine gewisse, vielleicht beabsichtigte Breite der Ausführung ist unverkennbar; daraus erklären sich manche Wiederholungen, die bei einer Überarbeitung durch straffere Fassung vermieden werden könnten. Die Frage nach dem peccatum philosophicum liegt doch wohl tiefer und schwieriger, als es die kurzen Andeutungen über die »Illusion der Barockscholastik« (I 91, vgl. dazu II 220/21) verraten. Wir haben in der Neuzeit bei der Verdunkelung der Gotteserkenntnis in vielen Menschen eine Problemstellung, wie sie für Augustinus und Thomas in dieser Form nicht gegeben war (vgl. Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken [Stuttgart 1924] 204 und H. Beylard: Nouvelle Revue Théologique [Löwen 1935] 591–616 673–698). Bei der Abgrenzung des Guten und des Gebotenen wäre darauf zu achten, daß Raum bleibt für das Dürfen und das nur empfohlene Gute (II 74 78 94 f.). Durchaus zutreffend wird hervorgehoben, daß die Kasuistik das volle Leben nie erschöpfen und dem einzelnen die Selbstentscheidung und Selbstverantwortung nicht abnehmen kann. Es wäre zur Vermeidung von Mißverständnissen und unnützem Streit wohl angebracht, beizufügen, daß die (recht verstandene und recht geübte) Kasuistik das auch gar nicht will und nicht wollen darf, da sie sonst ihre eigenen Voraussetzungen verleugnen würde (vgl. diese Zeitschrift Bd. 133 [1937/38] 205 bis 216).

Nach Durchsicht dieses gelehrten, gründlichen und fleißigen Werkes bleibt noch eine Frage übrig, für die allerdings der Verfasser die Verantwortung nicht trägt. Wiewohl es schon im Hinblick auf die Vorsehung verfehlt wäre, in der modernen Philosophie nur Irrwege zu sehen, so drängt sich doch unwillkürlich die Frage auf, was insbesondere die katholische Ethik an wesentlicher Bereicherung oder Vertiefung der modernen Philosophie zu verdanken hat. Besteht nicht der Hauptgewinn darin, daß die katholische Ethik gelernt hat, sich selbst besser zu verstehen und ihre eigene Überlegenheit über die andern Moralsysteme zu erkennen? Freilich stammt diese Überlegenheit im letzten Grunde aus der christlichen Offenbarung, die allen Scharfsinn isolierter, wenn auch noch so genialer Denker unvergleichlich übertrifft und die tiefste Weisheit in schlichtem Wort und Gleichnis kündet.

Der Verfasser hat das Ethos des offenbarungsgläubigen Menschen in folgenden eindrucksvollen und wahren Worten umschrieben: »Je unselbstischer seine Hingabe an Gott sich nach Beweggrund und Vollzug gestaltet, um so reiner prägt sich die religiöse Natur aus. Je sachlicher die Erfüllung seiner Aufgaben ist in den Seinsordnungen, in denen er steht, wie in Familie, Volk und Staat, je weniger er an eigenen Vorteil dabei denkt und je weniger er ein Streber ist, der unter allen Umständen etwas Bedeutendes leisten will, je schlichter also die Erfüllung des Gebotes seiner Stunde, seiner Situation, seiner ihm gestellten Aufgabe sich vollzieht, um so mehr ist und gibt er, was er selber ist und sein kann« (I 227). Es ist vielleicht das Beste, was man zur Anerkennung und Empfehlung dieser moralphilosophischen Grundlegung sagen kann, daß das hohe Ethos der Sachlichkeit in ihr selbst aufleuchtet und sie durchdringt. So ist in angestrengtestem Ringen mit dem schwierigen Stoff ein Werk gestaltet worden, das der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereicht und der ernstesten Beachtung aller philosophisch interessierten Kreise würdig ist.

Max Pribilla S. J.

Besprechungen

Religionswissenschaft

Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Von Helmuth v. Glasenapp (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 14. Jahr, Heft 1). 8° (72 S.) Halle (Saale) 1938, Niemeyer. Geh. M 5.40

Die Studie führt in das Zentralproblem indischer Religiosität. Es setzt eine eindringliche Kenntnis der indischen Literatur religiöser und philosophischer Art voraus, wenn die Darstellung ein wahrheitsgetreues und zusammenfassendes Gesamtbild der unermeßlich reichen Vorstellung über jenseitiges Leben geben soll. Die Sicherheit der Ergebnisse ist durch die früheren Arbeiten des Verfassers garantiert, die auch von indischen Gelehrten als durchaus zuverlässig bezeichnet werden, ferner durch genaue, quellenmäßige Belege. Der Inhalt ist in vier Abschnitte gegliedert: 1. Unsterblichkeit, in persönlichem oder unpersönlichem Sinn. 2. Die Vergeltung, das Karma, seine Auswirkung in den Wiedergeburten und die Möglichkeit, seinen Zwang zu brechen. 3. Die Heilswege, göttliches und menschliches Wirken auf dem Weg zum Heil, die Verhaltungsweisen auf dem Weg zur Erlösung und für die schon im Leben Erlösten. 4. Die Erlösung, der Endzustand in der Auffassung der atheistischen, theistischen, theopanistischen Systeme.

In den religionsgeschichtlichen Parallelen mit den Religionsformen des Westens sucht der Verfasser vollste Objektivität zu bewahren. Fast immer ist die entsprechende Lehre des Christentums aus einer zuverlässigen Dogmatik zitiert. Trotzdem ist eine gewisse Verzeichnung in einzelnen Fällen wahrzunehmen, z. B. S. 47: »Die Ansichten über die tatsächlichen Wirkungen, die durch diese Weihehandlungen (in verschiedenen Sekten des Hinduismus und Buddhismus) hervorgebracht werden, sind naturgemäß ebenso voneinander verschieden, wie die der christlichen Theologen über die Bedeutung der Taufe. Für die einen findet durch den Empfang des Sakraments an sich schon eine Überleitung überirdischen Heils auf den Menschen, eine »Eingießung der Gnade«, eine geistige Wiedergeburt statt; andere meinen, daß die Weihe nur dann Erfolg hat, wenn der Mensch ihren Kräften »keinen Riegel vorschiebt«. – Jeder Theologe weiß, daß die beiden genannten Auffassungen über die Wirkung der Taufe genau dasselbe meinen, und daß die erste die Art der Wirksamkeit des Sakramentes, die zweite eine Bedingung vonseiten des Empfängers bezeichnet. – Außerdem kann kein Katholik das Christentum als Objekt der vergleichenden Religionswissenschaft betrachten. Es kann höchstens Subjekt einer solchen Betrachtung sein und feststellen, wie weit andere Religionen durch natürliche Erkenntnis oder durch Uroffenbarungen an der absoluten religiösen Wahrheit teilhaben.

Das Bemühen, nur eine weltimmanente Religiosität als vereinbar mit arischer Weltanschauung zu erweisen, hat sich auch auf das arische Indien, angefangen von seiner vedischen Literatur bis zur systematischen Entfaltung philosophischen Denkens, berufen. Gerade das Problem der Welt, des Verhaltens zu ihr im irdischen Dasein und zuletzt der Erlösung aus ihr in der Vollendung ist Gegenstand der vorliegenden Studie. Mit völliger Sicherheit steht das Ergebnis da: In keiner der Einzelfragen herrscht Einheit: ob individuelles Weiterleben oder Erlöschen der Persönlichkeit, ob Fortbestehen der Seele allein oder Wiedervereinigung mit dem Körper; ferner über die Wege der Erlösung: ob gnadenhaftes Eingreifen des persönlichen Gottes oder eigentätiges Erringen der Weisheit, usw. Wenn aber irgendwo eine Einheit zu finden ist, dann in der Grundannahme, daß Unerlöstheit gleichbedeutend ist mit »In-der-Welt-sein«, verhaftet dem Zwang des Karma, das den Kreislauf der Geschöpfe beherrscht. Erlösung aber besteht im Zerbrechen dieses Zwanges, und damit im Entrinnen aus dem Werden und Vergehen der Welt. Darin sind Hinduismus, Buddhismus und Jainismus eins.

J. Neuner S. J.

Die Phantasie in der Religion. Ihre gestaltende Kraft in Leben und Glauben. Von Ernst Rolffs. 8° (190 S.) Berlin 1938, Hans Bott. Kart. M 4.20, geb. M 5.40

Ein ebenso fesselndes wie wichtiges Problem religionspsychologischer Forschung ist hier in Angriff genommen worden. Weit ausholend baut sich der Verfasser zu-

nächst im ersten und ausführlichen Teil des Buches eine breite Grundlage für die Behandlung seiner eigentlichen Frage, indem er die Bedeutung der Phantasie als Exponent des Gefühlslebens und ihre Stellung in der Lebensgestaltung, in Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeit hervorhebt. Im zweiten und dritten Teil wendet er sich zum Thema der Arbeit. Als »Logos religiöser Erlebnisse schafft«, so führt er aus, »die Phantasie unbewußt aus überkommenen Stoffen Bilder und Gestalten einer übersinnlichen Wirklichkeit, die teils als deren adäquate Darstellung, teils als ihre symbolische Vergegenwärtigung aufgefaßt werden«. Als »Induktor religiöser Eindrücke idealisiert sie die Wirklichkeit, durch die religiöse Gefühle ausgelöst werden – d. h. sie gestaltet sie um zum Ausdruck einer Idee oder eines Ideals –, und steigert dadurch deren Stärke«, so daß z. B. Naturerscheinungen zu religiös-ehrfürchtiger Scheu stimmen. Als »Dolmetsch religiöser Erwartungen und Erinnerungen« interpretiert sie in Grauenvisionen oder Heilsvisionen Befürchtungen und Hoffnungen, die in Diesseits oder Jenseits sich erfüllen sollen. Nicht alle Menschen von lebendiger Religiosität haben freilich »das Bedürfnis, sich ihre religiösen Gefühle mittels der Phantasie zu vergegenständlichen und zu deuten«. Aber unentbehrlich ist sie auch ihnen, wo sie religiöse Werterfahrung andern übermitteln wollen. Da wird das Gebilde religiöser Phantasie dann zum Wertzeichen, gleichsam zum «Wechsel auf religiöse Werte«. Die Gefahr einer »Inflation der religiösen Phantasie« rückt hierbei in die Nähe, sobald Phantasievorstellungen die rechte innere Beziehung zum Religiös-Ethischen verlieren und mehr um ihrer selbst willen nach Bedürfnissen des »mythischen Denkens« auswachsen. Dann kann von der mythischen Phantasie »das ganze Kapital an religiös-sittlichen Werten völlig aufgezehrt« werden. Als Gegenprinzip gegen solche Gefahr erweist sich der »ethische Monotheismus«, den nach Auffassung des Verfassers Moses der biblischen Religion »eingestiftet« hat. Und so bleibt doch die »Wahrheit der religiösen Phantasie« möglich. Echte religiöse Phantasieschöpfungen sind nicht bloße Phantome, sondern »das Spiegelbild des Schöpfers, Ausdruck und Symbol der ewigen Wahrheit..., sie leuchten im Morgenglanz der Ewigkeit und zeugen von dem für jeden Sterblichen unnahbaren Licht, in dem der wohnt, der allein Unsterblichkeit hat...«.

Die Beispiele für seine Thesen schöpft der Verfasser zumeist aus alt- und neutestamentlicher Exegese und Religionsgeschichte. Das gibt dem Ganzen ein lebendiges Kolorit. Aber es bedingt leider auch die Klippen und Schwächen des Buches. Dieses steht bei aller Betonung des Nicht-rationalen noch so sehr im Bann der rationalistischen Bibelauffassungen des 19. Jahrhunderts, daß die betreffenden Ausführungen manchen Leser in die Gefahr bringen, auch das psychologisch Werthaltige der Arbeit zu übersehen. Erscheinungen katholischer Frömmigkeit finden sich vollkommen verzerrt wiedergegeben. Im Bilderkult der Ostkirche soll »das Bild mit dem Abgebildeten identifiziert und mit dessen göttlichen Qualitäten ausgestattet« werden. Reliquienverehrung des Mittelalters soll »übermenschliche Willenskräfte« in die Reliquien selbst verlegt haben. Im Kultus der heiligen Eucharistie nach der Wandlung sieht der Verfasser »ein Stück Fetischismus in der christlichen Kirche«. Daneben ist sekundär, daß z. B. das alte Gruselmärchen vom religiösen Gehorsam gegen Ordensobere als »Verzicht auf jedes eigene sittliche Urteil und Auslieferung des eigenen Gewissens« wieder einmal auftritt, das in wissenschaftlich ernsthaften Büchern doch heute nicht mehr stehen sollte!

A. Willwoll S. J.

Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. Von Anton Anwander. (Abhandl. zur Philos. u. Psych. der Religion 42.) 8° (102 S.) Würzburg 1937, C. J. Becker. M 4.–

Zwar ist der Gegensatz nicht, wie der Verfasser in der Einleitung bemerkt, ein Grundzug alles Endlichen, der seine Konkretheit ausmacht; er ist vielmehr ausschließlich in der Seinsstufe des Biologischen beheimatet (vgl. A. Brunner, Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Scholastik 10 [1935] S. 193–228). Tatsächlich sind auch fast alle Gegenstände, die zur Sprache kommen, wie Transzendenz-Immanenz, Statik-Dynamik, Form-Fülle, keine objektiven Gegensätze, sondern gegensätzliche Formen, unter denen unsere von den Sinnen und dadurch von der Gegensätzlichkeit des Biologischen stark beeinflußte Erkenntnis einheitliche Wirklichkeiten auffaßt. Aus dem

gleichen Grunde wird man allerdings in allen menschlichen Verhältnissen einen mehr oder weniger großen Einfluß der Gegensätzlichkeit wiederfinden, und es verlohnt sich daher auch, wie der Verfasser es hier tut, ihm auf dem Gebiete der Religionen nachzugehen und zugleich zu untersuchen, wie die einzelnen Religionen diese Spannung überwinden. Dabei ergibt sich auch für den Verfasser, daß das Wesentliche der verschiedenen Religionen nicht mit gleicher Leichtigkeit unter den Gegensatz eingereiht werden kann. Am besten scheint es bei der chinesischen und der zarathustrischen zu gelingen; und es dürfte nicht zufällig sein, daß beide spezifische Ackerbauerreligionen sind. Das Christentum ist zugleich die spannungsreichste und die diese Spannung am besten überwindende Religion.

A. Brunner S. J.

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

Der Verfasser versteht es, sein Recht sachlich und geschickt zu verteidigen, die Schwächen des Gegners klar herauszustellen. Daß darum sein hier von ihm vertretenes Werk »Rasse und Religion« in jeder Hinsicht vollkommen sei, folgt noch nicht. Dort wurde aus dem Umstand, daß die ursprünglich auf der gleichen nordischen Rasse beruhenden indogermanischen Völker die verschiedenen Formen der Gottesanschauung und -verehrung hervorbrachten, auf die Unabhängigkeit dieser Dinge von der Rasse geschlossen. Vielleicht ist die Grundlage doch zu schwach, vielleicht müßte noch überzeugender gezeigt werden, daß in den betreffenden Zeiten die für die Entwicklung der Gottesverehrung wirklich maßgebende Schicht (vorwiegend) nordisch war. Der Rassenforscher v. Eickstedt scheint umgekehrt der nordischen Rasse bei Ausbildung der indogermanischen Gesittungsformen, z. B. in Indien, zu geringe Bedeutung beizulegen. (Seine Meinung ist aber bestimmt nicht, die in Indien einwandernden Arier seien rassisch Nord-Indide gewesen, d. h. die alte nordische Herrenschicht, von denen die arisch-indischen Sprachen stammen, sei schon auf der Wanderung ausgemerzt oder aufgefogen worden.) Die Wahrheit muß wohl zwischen beiden liegen. Selbstverständlich leugnen wir nicht die wesentliche Unabhängigkeit der Gottesverehrung von der Rasse, noch glauben wir, daß sie bei einer Überschau der Welt von heute und gestern lange verborgen bleiben kann. Vor allem gilt das von der wahren Religion. Die Wahrheit ist ja für alle gleich. Aber die Gottesverehrung ist nicht allein Sache des Verstandes und Willens, und Rassenunterschiede im Gemüts- und Gefühlsleben und allem, was darauf beruht, sind zu erwarten und auch unverkennbar vorhanden. Eine Unterscheidung von »Religion und Rasse« sollte auch hier einsetzen, denn eben hier ist etwas zu holen, und bei einer klaren Umgrenzung der bestehenden unwesentlichen Abhängigkeit müßte die wesentliche klarer hervortreten. Jedenfalls widerlegt der Verfasser überzeugend die Angriffe Hauers auf sein Werk, weil es ihm um Gründlichkeit, Sachlichkeit und Wirklichkeit zu tun ist, nicht um vorgefaßte Meinungen. G. Lehmacher S. J.

Naturphilosophie

Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise. Von Dr. Emil Mattiesen. 2 Bde. 8° (XV, 456 u. 438 S.) Berlin u. Leipzig 1936, W. de Gruyter & Co. Geb. je M 9.80

Dieses Buch hat Aufsehen gemacht. Das liegt an der Sache, die der Verfasser untersucht, an der Methode der Untersuchung, an den Ergebnissen und endlich an der Sicherheit, mit der Mattiesen glaubt, seine Ergebnisse vorlegen zu können. Der Verfasser ist, kurz gesagt, überzeugt, den experimentellen wissenschaftlichen Beweis für das Weiterleben der Seelen nach dem Tode erbracht zu haben. Daß die Menschheit immer von der Tatsächlichkeit dieses Überlebens überzeugt war, geben wir gerne zu. Mattiesen behauptet noch, daß auch der Beweis für dieses Weiterleben immer derjenige war, den er selbst vorlegen will. »Unsere Völkerpsychologen haben einigen Scharfsinn darauf verwendet, den Glauben an ein Fortleben auf Fehlschlüsse aus an sich bedeutungslosen Erfahrungen zurückzuführen: der Spiegelung des Menschen im Wasser, der Wahrnehmung seines Schattens, der scheinbaren Begegnung mit Abgeschiedenen im Traum, usw. Die so denken, sehen den Wald vor Bäumen nicht. Ruht doch vielmehr der Glaube an ‚Geister' zu allen Zeiten und auf allen Kulturstufen auf genau den glei-

chen Gründen, wie der ‚Glaube' an das Dasein der lebenden Mitmenschen: nämlich auf dem unmittelbaren Umgang mit ihnen vermittels der Sinne« (IX).

Der Verfasser entscheidet sich also für die spiritistische Deutung der hierher gehörenden Phänomene und wendet sich gegen die animistische, die alles zurückführen will auf noch nicht durchschaute Vorgänge körperlich-geistiger Art in und zwischen lebenden Menschen. Er führt diesen Kampf in sachlicher und durchaus loyaler Weise. Er geht von den nämlichen »Fällen« aus wie die Animisten, stellt jeweils die beiden Deutungen einander gegenüber und fragt dann, welche Auffassung wohl die natürlichere, die weniger gekünstelte ist. Man kann sicher sein, daß alle Bedenken, die einem animistisch eingestellten Leser kommen, vom Verfasser gekannt und berücksichtigt werden. Es kann also wohl sein, daß viele Leser sich wirklich von der spiritistischen Auslegung überzeugt fühlen werden. Und trotzdem bleiben Bedenken bestehen, nicht etwa weil das Untersuchungsmaterial einseitig ausgewählt wäre oder weil man noch mehr analysieren könnte; die Gründe liegen tiefer. Der wesentliche ist dieser. Solange wir nicht wissen, was eigentlich bei der Telepathie, beim Fernsehen, bei der Telekinese und der Materialisation vor sich geht, und noch weniger, wie es geschieht, kann man auch nicht sagen, wie weit man jene Vorgänge bei der Erklärung herbeiziehen kann, und was gekünstelt ist und was nicht. Unsicherheit herrscht auch noch über die Verbindung von Leib und Seele, über die Art, wie die geistige Seele ortsgebunden ist, wie weit sich der grob stoffliche Körper in seine Umgebung erstreckt, und wie wir überhaupt unserer Orts- und Körpergebundenheit bewußt werden. Diese Bemerkungen gelten vor allem für das »Kernstück« der Beweisführung, für das Argument aus »der Vorwegnahme des Sterbens«, aus dem sogenannten Exkurrieren der Seele zu Lebzeiten. Man hat beim Studium dieses Argumentes immer den Eindruck, daß wir einmal eine einfache natürliche, animistische Lösung finden werden.

Auch bei einem andern Kernargument, bei dem Argument aus den sogenannten Kreuzkorrespondenzen, scheint alles darauf hinzuweisen, daß es sich um Vorgänge in und zwischen Lebenden handelt. Der Verfasser führt ja selbst ein berühmt gewordenes Beispiel an, wo ein sich überzeugend manifestierender Verstorbener als rüstig lebender Mensch nachträglich ausgewiesen wurde, der nichts von seiner Erscheinung wußte und auf keinen Fall aktiv auftrat (II, 228 f.). Diesen Fall nennt Driesch einen »isolierten«. Die Zeit, einen experimentellen Beweis nach wissenschaftlicher Methode für das Überleben zu liefern, ist noch nicht gekommen und dürfte in der Form, wie ihn sich Mattiesen denkt, wohl auch niemals kommen. Die getrennten Seelen befinden sich im nicht körpergebundenen Zustand auf jeden Fall in einem Seins- und Wirkzustand, von dem wir keine Vorstellung haben, der aber sicher von dem irdischen verschieden ist. Auch muß dieser Zustand nach der nämlichen Überzeugung der Menschheit, mit der sie überhaupt an ein Fortleben glaubt, den sittlich-religiösen Wert des »irdischen« Lebensabschnittes widerspiegeln.

Darüber erfahren wir aber in dem Buche nichts. Diese »Erscheinenden« benehmen sich vollständig wie lebende Menschen mit den nämlichen Interessen rein irdischer Art, ohne Rücksicht auf moralische Wertung. Manchmal geht es sogar allzu menschlich zu, so, wenn der Geist nicht recht weiß, wie er die Inkarnation anfangen soll, ja ein oder das andere Mal sogar in Ärger und Schweiß gerät. Mattiesen verspricht am Schluß seines Buches, auf diese Fragen in einer späteren Arbeit einzugehen. Daß er dies tun wird mit der nämlichen Sachlichkeit und Vornehmheit wie im vorliegenden Buch, ist zu erwarten. Von dem »vulgären« Zirkel-Spiritismus werden wir verschont bleiben.

Das Buch ist besonders dem christlichen Philosophen und Theologen empfohlen. Was die Wissenschaft über diese Frage zu sagen hat, wird er darin finden.

K. Frank S. J.

Telepathie und Hellsehen im Lichte der modernen Forschung und wissenschaftlichen Kritik. Von Dr. A. Frh. v. Winterstein. 8° (244 S.) Amsterdam-Leipzig-Wien 1937, Fr. Leo & Co. M 3,80

Der Zweck dieses Buches ist nicht in erster Linie, mit den Vorkommnissen, die man einstweilen als telepathische und hellseherische bezeichnet, bekannt zu machen oder deren Tatsächlichkeit zu beweisen. Denn daß es jene Phänomene gibt, ist wissenschaft-

lich so sichergestellt wie andere Geschehnisse physikalischer und geschichtlicher Art. Winterstein will dafür werben, daß die zünftige Physik und Psychologie sich diesen Phänomenen zuwende und sie genau nach den Methoden, nach denen sie das sogenannte normale Geschehen untersucht, aufzuhellen suche. Denn für ihn ist »okkult« vorläufig einfach so viel wie »noch nicht erklärt«. Deshalb geht der Verfasser auch genauer auf die, allerdings noch recht spärlichen, eigentlichen Laboratoriumsversuche ein, die z. B. in Deutschland im psychologischen Institut in Bonn von Dr. Bender angestellt wurden. Er schließt aber nicht von vornherein die Möglichkeit aus, daß wir die Ursächlichkeit, die sich in den telepathischen Phänomenen und besonders im Hellsehen zukünftiger Ereignisse offenbart, einmal außerhalb der sichtbaren Dinge unseres wissenschaftlichen »normalen« Weltbildes suchen müssen. Winterstein glaubt aber, daß die Zeit, speziell sich für oder gegen den »Spiritismus» zu erklären, noch nicht gekommen sei. Der Verfasser ist ein anerkannter Fachmann auf diesem Gebiet und auch Mitglied der rührigen »Society for Psychical Research«. K. Frank S. J.

Vererbung und Entwicklung. Biologische Darlegungen über die Träger und Gesetze der Vererbung und Stammesgeschichte der Organismen, unter besonderer Berücksichtigung des Menschen. Von Hermann Muckermann. gr. 8° (XI u. 213 S. m. 94 Abb.) Berlin u. Bonn 1937, Dümmler. Geb. M 5.85

Wir danken der Bonner Buchgemeinde, daß sie dieses Buch schreiben ließ, denn es behandelt Fragen, die jeden geistig beschäftigen, und der Name des Verfassers bürgt für wissenschaftliche Zuverlässigkeit und glänzenden Stil. Die Pioniere der Forschung kommen mit ihren »klassischen« Untersuchungen und Feststellungen persönlich zu Wort, was die Lesung zum geschichtlichen Erlebnis werden läßt. Wo aber das »klassische« Untersuchungsobjekt einen Sonderfall darstellt, wie z. B. die erbungleiche Teilung der Keim- und Körperzellen bei Ascaris (S. 41–43), könnte der Laien-Leser, trotz Warnung des Verfassers, sich den Sonderfall als Regelfall einprägen. Neueste Ergebnisse schließen sich an, aber ungelösten Fragen wird nicht ungeduldig-spekulativ vorgegriffen. Die Lückenhaftigkeit des fossilen Materials wird vielleicht stärker belichtet als der dokumentarische Wert der versteinerten Geschichtsurkunden, deren Reihenfolge ein überwältigendes Zeugnis für den planmäßigen und organischen Aufstieg der niederen zu höheren Organismen ablegt. Wer Muckermanns Buch zu lesen beginnt, liest es bestimmt zu Ende, zieht es noch oft zu Rate und wird stets gut beraten sein. Ein Inhaltsverzeichnis erleichtert das Nachschlagen.

F. Rüschkamp S. J.

Kongreß für synthetische Lebensforschung. Marienbad 16.–18. Sept. 1936. Verhandlungsbericht, hrsg. von Prof. Dr. M. Sihle, Riga, und Prof. Dr. E. Utitz, Prag. 8° (208 S.) Prag 1937, Universitätsbuchhandlung.

Die Wirklichkeit ist unermeßlich reicher als ihre sinnfällige Oberfläche. Nur Spezialistentum kann, tiefer und tiefer schürfend, ihren Reichtum erschließen. Aber Berge von Wissensstoff sind noch kein Wissensdom, »ein Wissender ist noch kein Weiser« (Laotse). Soll Spezialforschung nicht erlahmen, nicht herabsinken zur untermenschlichen, blinden Maulwurfsarbeit, muß sie ein rationell ausgerichtetes Glied der Ganzheitsforschung bleiben, aus den Lücken der Wissenssynthese Ausrichtung und Belebung schöpfen, vor Überschätzung und Einseitigkeiten bewahrt werden. Aus diesen Einsichten erwuchsen alle Kongresse, auch die für synthetische Lebensforschung.

Im vorliegenden zweiten Verhandlungsbericht kommen zwölf Ärzte, Biologen, Psychologen und Philosophen zu Wort. Ihre kurzgefaßten Referate kreisen um das Wesen des gesunden und kranken Menschen und seine Verwurzelung im Bios. Ist auch Synthese das Ziel, dem alle zustreben, so fehlt es doch nicht an gegensätzlichen Meinungen zwischen den einzelnen Forschern, aber der Mut der Überzeugung, ehrliche Auseinandersetzung mit klaffenden Widersprüchen, Verhütung falscher Sicherheit und Einseitigkeit läutert und bereichert, und das eben ist der einzig mögliche Weg synthetischer Lebensforschung.

F. Rüschkamp S. J.

Recht

Die Satzungen des Jesuitenordens. Werden, Inhalt, Geistesart. Von Paul de Chastonay. 8° (278 S.) Einsiedeln-Köln

1838. Benziger & Co. Kart. schw. Fr. 6.30, M 4.–; geb. schw. Fr. 7.60, M 4.80

Es geht hier nicht um irgendwelche unbekannte Jesuitengeheimnisse, die ein gütiges Geschick ans Tageslicht gebracht hätte. Den Jesuiten dürfte es überhaupt allmählich ziemlich schwer, wenn nicht unmöglich sein, noch Geheimnisse zu haben, nachdem nun schon seit Jahrhunderten Berufene und mehr noch Unberufene die Geschichte des Ordens durchforschen, wie man eine alte Truhe durchwühlt, und alles, was sie finden – manchmal auch noch etwas mehr –, vor den Augen der Mitwelt ausbreiten. Die Satzungen der Gesellschaft Jesu, d. h. ihre Verfassung und Lebensordnung, sind kein Geheimnis; sie wurden bald nach ihrem endgültigen Abschluß gedruckt und stehen seitdem offen in allen größeren Bibliotheken. Ferner sind das Leben des Stifters Ignatius und die frühe Ordensgeschichte bis in letzte Einzelzüge untersucht und teilweise meisterhaft geschildert worden; schließlich ist jene Urkunde, die man mit Recht die Seele des Ordens genannt hat, das Büchlein der sogenannten »Geistlichen Übungen« (Exercitia spiritualia) nicht nur in den Händen von Zehntausenden, sondern wurde und wird von Millionen Katholiken »geübt«, erlebt und in tatvollem Christentum gelebt. Trotzdem ist der Wortlaut der eigentlichen Ordenssatzungen (Constitutiones) weithin unbekannt; und wer in dem ziemlich umfangreichen Werk mit seinen zehn »Büchern« eine angenehme und spannende Lesung zu finden hofft, wird es bald enttäuscht weglegen. Nicht einmal fromm im landläufigen Sinn kann man diese Gesetzestexte nennen, wenn sich auch immer wieder über das ganze Buch zerstreut Abschnitte finden, die nur ein Mann ganz hoher Heiligkeit und vertrautester Gottinnigkeit schreiben konnte. – Chastonay, der aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem Stoff bis ins Letzte vertraut ist, gibt im mittleren Teil des Büchleins eine meisterhafte Inhaltsangabe der Satzungen – die wörtliche Vollübersetzung würde nicht nur zu umfangreich, sondern auch ermüdend werden –, wichtigere Stellen sind wörtlich wiedergegeben; so erschließt er dem Leser die innere Ordnung, Klugheit, Geschlossenheit und Kraft dieses wahrhaft gewaltigen Gesetzeswerkes. Der dritte Teil ist eine Prüfung, Wertung und Durchleuchtung der Jesuitensatzungen aus der Denkweise des Menschen von heute; dadurch wird die Darlegung fast notwendig eine kämpferische Auseinandersetzung mit allen jenen mehr oder minder oberflächlichen Schlagworten, mit denen man das Wesen dieses Ordens zu zeichnen, besser zu verzeichnen pflegt. In den Abschnitten: Primat des Göttlichen, Zweckbeherrschtheit, Natur und Übernatur, heroische und diskrete Liebe, Gehorsam, Führerproblem ist von einem tiefsinnigen, erfahrenen Geistesmann Wertvolles und Bleibendes gesagt. Neben diesem Teil verdient der erste Abschnitt über das geschichtliche Werden der Konstitutionen die höchste Aufmerksamkeit. Hier hat nämlich Chastonay, soweit wir sehen als erster, Erkenntnisse vermittelt, die wohl selbst den meisten Ordensangehörigen nicht voll bekannt sind und es bisher auch nicht sein konnten. Denn erst die jüngsten Veröffentlichungen der Monumenta Historica Societatis Iesu (Ser. III: Monumenta Constitutionum praevia. Rom 1934; Constitutionum Textus Hispanicus. Rom 1936; Textus Latinus. Rom 1938) mit den Urkunden über die Vorberatungen zu den Konstitutionen und mit der kritischen Ausgabe des spanischen und lateinischen Textes eröffneten dem Geschichtsschreiber den Zugang zu den entscheidenden Quellen. Unsere Zeit hat einen aufmerksameren Blick für die innere Gesetzmäßigkeit, die bei der Bildung aller neuen, lebenskräftigen Gemeinschaften tätig wird. Der Zusammenschluß der ersten Jesuiten, die Verhandlungen über Aufbau und Verfassung ihrer Organisation, die langwierige, mühsame Arbeit bei der Textgestaltung der Satzungen gehören wohl zum Lehrreichsten der neueren kirchlichen Rechtsgeschichte und Gesellschaftswissenschaft überhaupt. So z. B. öffnen sich dem Kenner des mittelalterlichen Rechtes christlich-germanischer Prägung auf Schritt und Tritt überraschende Durchblicke, und wir möchten als Ergänzung zu Chastonays wertvollem Werk nur wünschen, daß gerade diese rechtsgeschichtlichen Beziehungen bald durchforscht und dargestellt würden, die ein Großteil eingefleischter Vorurteile gegen die Gesellschaft Jesu zu entwurzeln vermöchten. I. Zeiger S. J.

Kirchenrechtliche Abhandlungen. Heft 117/8. Festschrift Ulrich Stutz zum 70. Geburtstag dargebracht. 8° (X u. 510 S.) Stuttgart 1938. F. Enke. Geb. M 30.–

Wenige Wochen nach seinem 70. Geburtstag ist Ulrich Stutz heimgegangen, und so wurden die Festschriften, die von seinen Freunden herausgegeben wurden (außer der vorliegenden erschien je eine Festnummer der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. German. u. Kanonist. Abtlg. 1938), zugleich ein letzter Gruß der deutschen Wissenschaft an einen ihrer verdientesten Vertreter. Die Bedeutung von Stutz liegt vor allem darin, daß er die geschichtliche Verflochtenheit von katholischem Kirchenrecht und germanischem Recht aufwies. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die immer noch recht umstrittene Frage der »Eigenkirche« zu erörtern, aber was wir gerade auch als Katholiken gerne anerkennen, ist das Verdienst des Nichtkatholiken Stutz um die geschichtliche Erforschung und Förderung des katholischen Kirchenrechts. Und so ist es vielleicht doch nicht nur zufällig, wenn in der uns vorliegenden Festschrift, die nach Inhalt und Form eine wissenschaftliche Hochleistung darstellt und in dankenswerter Weise von J. Heckel-München und O. Meyer-Berlin herausgegeben wurde, in den 13 Beiträgen fast ausschließlich katholischer Kirchenrechtsstoff behandelt wird und wenn die Mitarbeiter in überwiegender Zahl katholische Theologen und Kanonisten sind: auch darin eine sinnvolle Ehrung gegenüber dem Andenken jenes Mannes, der als erster und bis heute auch als einziger uns ein Buch geschenkt hat über den »Geist des Codex Iuris Canonici«. I. Zeiger.

Völker und Volksführer

Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. Von Ed. Winter. 2. Aufl. 8° (442 S.) Salzburg 1938, Otto Müller. Geb. M 8.40

Wie schon der Untertitel anzeigt, beschränkt sich der Prager Kirchenhistoriker auf die religiösen Bewegungen und Parteien, ihre innere Entwicklung und Auseinandersetzung untereinander. Auf den Kampf der Nationalitäten kommt er nur dort zu sprechen, wo dieser identisch erscheint mit der religiösen Auseinandersetzung, also bei der hussitischen Bewegung des 15. Jahrhunderts. Innerhalb dieses eingeschränkten Rahmens hat der Verfasser eine große Arbeit geleistet. Das Ergebnis einer Unsumme von Forschungen und neuen Ergebnissen, angefangen vom frühen Mittelalter bis herauf zum 20. Jahrhundert. Es kommt Winter weniger darauf an, großartige geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu ziehen, sondern im einzelnen die vielen persönlichen Beziehungen, Einwirkungen und Entwicklungen aufzudecken. Dabei aber alles in angenehmer, lesbarer Form. Das Buch interessiert und fesselt, bis man es zu Ende gelesen hat. Denn die Sudetenländer sind wirklich ein Hexenkessel verschiedenster geistiger Energien, die sich hier im Land der schwankenden Volksgrenzen immer wieder aneinander stoßen. Kein Wunder, daß gerade hier zuerst religiöse Revolutionen in großem Ausmaß entstanden, hundert Jahre vor der Reformation in Deutschland. Der nationale Gegensatz, zusammengedrängt in einem engen Raum war die Ursache der Entstehung, aber auch der Beschränkung dieser religiösen Revolutionen auf den Sudetenraum. Ausgezeichnet sind auch die Kapitel über Reformation und Gegenreformation, die sich bemerkenswerterweise in den deutschen Gegenden viel stärker durchsetzen konnte als bei den Tschechen. Die besten Kapitel des Buches - weil vor allem das Ergebnis eigener Forschungen - sind die über die Aufklärung und das 19. Jahrhundert. Winter nennt Böhmen »das klassische Land der Aufklärung«, deren nationalkirchlichen Tendenzen die Sudetenländer im ganzen 19. Jahrhundert und darüber hinaus verbunden blieben. Böhmen ist ja geradezu ein destinierter Nährboden für Bildung von Nationalkirchen. Darin sieht Winter mit Recht Licht- und Schattenseiten des religiösen Problems Böhmens: eine religiöse Interessiertheit wie kaum anderswo; anderseits wird in diesem Völkerkessel »Religion und Kirche zu leicht als Mittel zum Zweck gebraucht« (399), zur volklichen Auseinandersetzung.

F. Strobel S. J.

Freimaurer im Kampf um die Macht. Von Paul Siebertz. gr. 8° (488 S.) Hamburg 1938, Hanseatische Verlagsanstalt. M 11.-, geb. M 12.-

Mit Beginn der Aufklärungszeit hat Portugal einen beschleunigten Niedergang erlebt. Es ist der Tummelplatz des englischen Freimaurertums und damit der englischen Politik geworden. Im 19. Jahrhundert hat sich das katastrophal ausgewirkt. Dom Miguel hat in den zwanziger und dreißiger

Jahren mit Hilfe der gesunden Kräfte des portugiesischen Volkes versucht, den Staat den Freimaurern zu entreißen und einer Erneuerung zuzuführen. England, in zweiter Linie auch Frankreich, haben es für gut befunden, mit brutaler Gewalt dagegen einzuschreiten. Miguel mußte einer Invasionsarmee weichen, und Portugal wurde für ein ganzes Jahrhundert der freimaurerischen Mißwirtschaft ausgeliefert, von der erst die nationale Revolution von 1926 und das Genie Salazars es erlöste. Die Tragödie Dom Miguels und ihre Vorgeschichte füllen fast das ganze Buch. Zum Schluß gibt dann Siebertz noch einen gedrängten Überblick bis 1926. Sein Buch trägt damit viel zum Verständnis des heutigen portugiesischen Staates bei. F. Strobel S. J.

Land der Spannungen. Das unbekannte Norwegen. Von Eivind Berggrav. Übersetzt aus dem Norwegischen von Thabita von Bonin. 8° (158 S. u. 24 Tafeln.) Hamburg 1937, Hoffmann & Campe. Geb. M 4.-

Ein sinniges Denkmal setzte der scheidende lutherische Bischof von Haalogaland mit diesem Buche seiner Herde, als ihn 1937 das Vertrauen seines Königs wie des norwegischen Volkes von Tromsö nach Oslo berief. Es sind Gedanken und Erinnerungen an die zahllosen Visitationsreisen einer zwanzigjährigen Amtstätigkeit in Nordnorwegen. Niemand war auch der inneren Berufung nach geeigneter, ein solches Fahrtenbuch zu schreiben. Der Verfasser offenbart sich in ihm als Kirchenmann von weitem Blick und moderner Problemstellung, als praktischen Organisator, unter schwierigen Arbeitsverhältnissen, als Religions- und Volkspsychologen aus Neigung und Erfahrung, ebenso aufgeschlossen für Sport und Spiel wie hellhörig für das Ursprünglichreligiöse im Menschen. Volkstum und Brauchtum haben an dem Verfasser einen trefflichen Beobachter und Ausdeuter. Bei aller Aufrichtigkeit Mißständen und Schäden gegenüber, durchzieht das ganze Buch ein unerschütterlicher Glaube an die Menschen und an die alles überwindende Macht des Christentums. Die Persönlichkeit des Verfassers so beteiligt sie äußerlich erscheint, tritt sachlich überall hinter den Ereignissen und ihren Deutungen zurück. Die Hauptdarsteller sind Berge, Wasser, Tiere und Menschen. Der Bischof selber erscheint demgegenüber nur als Mitspieler.

Es braucht wohl kaum angemerkt zu werden, daß sich nirgends im ganzen Fahrtenbericht Gedanken oder Fassungen finden, die in Andersdenkenden unangenehme Gefühle zurücklassen könnten. Ob er die russischen Kreuze erwähnt, die die einsamen Eisfelder Spitzbergens überragen und von der mystischen Inbrunst russischer Pelzjäger Kunde geben, ob er von dem ersten Kirchlein spricht, das schon zur katholischen Zeit in Makkaur jenseits des Nordkap sein Glöcklein über das Eismeer erschallen ließ, - immer geschieht es mit jener selbstverständlichen Ehrfurcht und Vornehmheit, welche die Freunde und Bekannten des Bischofs an ihm bewundern.

Über die vorliegende deutsche Übersetzung darf man das Lob aussprechen, daß sie nie als Übersetzung wirkt. Nur eine Anzahl verschriebener Ortsnamen, z. B. Henningsvaer (S. 32 Bild), Ytre Senja (S. 17) u. a., verraten es dem aufmerksamen Leser, der im Banne der hohen Erzählerkunst auf der Karte die Reisen des Verfassers verfolgt. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das Buch im Vaterland des Verfassers innerhalb von drei Monaten die nie dagewesene Auflagehöhe von 50000 Exemplaren erlebte. Dabei zählt Norwegen nur 2800000 Einwohner.

W. A. Kohlen S. J.

Priestererziehung heute

von Max ten Hompel

Die Zeitlage hat das »Problem des Priesters« stark ins Blickfeld gerückt[1]. Ist der katholische Priester ein Problem? Er kann es nicht sein, sofern sein Amt und seine Tätigkeit göttlicher Setzung sind und als göttliche Setzung gläubig anerkannt werden. Er ist problematisch für den Nicht-Gläubigen, ob er nun noch nicht oder nicht mehr gläubig ist; denn dem Nicht-Gläubigen ist jene Welt keine Wirklichkeit, als deren gottbestellten Sachwalter der Priester sich weiß und betätigt. Vom Nicht-Gläubigen aus gesehen, lebt der Priester in einer unwirklichen Welt, stellt er von hier aus unbegründete moralische Forderungen; von einer erdachten Wirklichkeit aus will er den Menschen Erlösung bringen, indes er, wie manche meinen, selbst es nötig hätte, »von seinem Erlöser erlöst zu werden« (Nietzsche).

Problematisches kann der Priester aber auch dem Gläubigen bedeuten. Damit ist nicht jenes Rätselvolle und Spannungsreiche gemeint, das auch die Sicherheit des Glaubens aus dem Menschenleben nicht fortnimmt – wie das Christentum ja überhaupt das Menschendasein nicht spießerisch glättet und verharmlost, sondern neue ungeahnte Tiefen aufreißt und auf unbekannte Höhenpfade führt. Paulus, die schärfstumrissene Priester- und Seelsorgergestalt im Neuen Testament, weiß, daß der Glaube die übermenschliche und jenseitige Welt »wie in einem Spiegel, rätselhaft«, zeigt; und er scheut nicht das Bekenntnis, daß er die Spannungen zwischen »Fleisch« und »Geist« auf das schmerzlichste empfindet. Diese Problematik – wenn man sie so nennen soll – ist dem Menschen, dem »Wesen der Mitte«, der Stätte, da Geist und Körper, Natur und Übernatur, Himmel und Erde sich begegnen und auseinandersetzen, wesensmäßig; sie ist in ihrer natürlichen Komponente allgemein-menschlich, im Übernatürlichen für jeden Christen gegeben und somit keine besondere Problematik des Priesters – es sei denn für naive Gemüter, die meinen, nicht Menschen, sondern Engel seien ihnen zu Priestern bestellt.

»Jeder Hohepriester, aus der Reihe der Menschen genommen, wird eingesetzt als Stellvertreter für Menschen in ihren Beziehungen zu Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für ihre Sünden, als ein Mann, der ein billiges Urteil haben kann gegenüber den Unwissenden und Irrenden, da er ja selber auch

[1] Vgl. diese Zeitschrift Dez. 1938 (135. Bd.) S. 180 ff. Thalhammer S. J., Priesterliche Sendung. Der Artikel behandelt mehr grundlegend die überzeitliche Sendung des Priesters. Da viele von heute um das Priestertum gehende Fragen mehr die konkrete, zeitlich bedingte Gestalt des Priesters und deren Formung aufgreifen, nimmt hier ein verantwortlicher Priestererzieher, der Direktor des Leo-Konviktes in Paderborn, das Wort (die Schriftleitung).

mit Schwachheit behaftet und ihretwegen verpflichtet ist, wie für das Volk, so auch für sich selber zu opfern der Sünden wegen« (Hebr. 5, 1). So umschreibt das Neue Testament die eigenartige Stellung des Priesters zu seiner Umwelt. Aus der Reihe der Menschen genommen, bringt er die Spannungen, die Gebrechlichkeit, die Beschränktheit seiner menschlichen Individualität mit in das Amt, das ihn zum Sachwalter der Beziehungen zwischen der Seele und ihrem Gott macht. So soll es sein, damit er, selbst der Schwachheit unterworfen, mit Milde sich auch der Sünder anzunehmen wisse. Aber denselben *Priester* wollen die Menschen *auch als sittliches Vorbild* sehen. Er verzichtet weitgehend auf irdische Berufsaufgaben und – in der lateinischen Kirche – auf die Gründung einer Familie und nimmt den Dienst Gottes und die Seel-Sorge an den Menschen aus Gottes Hand als seinen »Beruf« an, er vertritt kraft Auftrages von oben die Forderungen eines anspruchsvollen sittlichen Ideals: so will der Mensch im Priester dieses Ideal in etwa verwirklicht sehen; auch wenn er weiß, daß der Priester, weil er Mensch ist, Kämpfer ist und bleibt, will er ihn doch als erfolgreichen Kämpfer sehen, in dem die Veredelung und Verklärung der Menschennatur durch die Christusgnade Wirklichkeit und Gestalt anfänglich gewonnen hat und fortschreitend gewinnt. Wenn der Prediger dem sittlichen Ideal nicht entspricht, so ist das jedesmal eine Diskreditierung des Amtes, dem es aufgetragen, das Ideal zu predigen. »Niemand geben wir irgendwie Anstoß, damit unser Amt nicht in Verruf kommt« (2 Kor. 6, 3).

Mit diesem Pauluswort ist die Gefahr bezeichnet, in der das Priesteramt schwebt; es kann in seinem Ansehen gefährdet, in seiner übernatürlichen Autorität geschädigt werden, wenn der Priester vor dem sittlichen Ideal, das er berufsmäßig verkündet, versagt. Nicht jenes Zurückbleiben ist gemeint, das menschlicher Schwäche und Begrenztheit nie erspart bleiben kann; – aber es gibt ein Schalwerden des Salzes und eine Verfinsterung des Lichtes, das menschlich vermeidbar ist und deshalb menschlicher Verantwortung unterliegt, ein Versagen innerhalb des Bereiches der sittlichen Freiheit und Entscheidung, das deshalb möglicherweise durch Beeinflussung des Selbstbildungswillens, durch *Erziehung* vermieden werden könnte.

Die Erziehung ihres priesterlichen Nachwuchses ist für die Kirche stets eine *vordringliche Sorge* gewesen. Die Erzieherin der Völker wußte darum: »Wie die Priester beschaffen sind, so pflegt meistens auch das Volk zu sein.«[2] Das vor kurzem von der Kongregation der Seminare und Universitäten herausgegebene »Enchiridion clericorum«[3], eine Sammlung sämtlicher die Priestererziehung regelnden amtlichen Äußerungen der kirchlichen Zentralregierung, ist ein monumentaler Niederschlag des Erziehungswillens und Erziehungswirkens der Kirche an ihrem priesterlichen Nachwuchs durch neunzehn Jahrhunderte hindurch. Vorangestellt sind die Mahnungen des Apostels Paulus

[2] Clemens XIII, Litt. Encycl. »A quo die« 13 Sept. 1758.

[3] Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiae Sacrorum Alumnis instituendis. Typis polyglottis Vaticanis (Rom 1938; Kommissions-Verlag Herder).

an seine priesterlichen Schüler, und an der Spitze steht das Wort des Herrn, das an dieser Stelle als Ausgangspunkt einer so gewaltigen Erziehungstradition mit doppeltem Gewicht in die Seele fällt: »Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz schal wird, womit soll man es salzen? Es taugt zu nichts mehr; man wirft es hinaus, und es wird von den Menschen zertreten. Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben. Auch zündet man kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter... So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen« (Matth. 5, 13 ff.).

Gottmenschliche Weisung, abgrundtief und klar wie ein Bergsee, an sich überreich für alle Zeiten; aber der Wechsel und die Verworrenheit des Ablaufs der Reichgottesgeschichte, das Auf und Ab menschlichen und priesterlichen Strebens und Fehlens machte immer wieder neue erzieherische Orientierungen und Anstrengungen nötig. Das Enchiridion legt Zeugnis ab, wie die Sorge der Kirche den Zeitkrankheiten und Zeitbedürfnissen gefolgt ist. Auch die Umbrüche unserer Zeit machen Unzulänglichkeiten in der Durchführung des kirchlichen Ideals der Priestererziehung, Gebrechen in der priesterlichen Haltung, zeitgeforderte Notwendigkeiten sichtbar, die sich vordem dem Auge weniger aufdrängten. Im Folgenden sei versucht, einige solche sich heute besonders anmeldenden Forderungen herauszustellen.

»Homo Dei« (1 Tim. 6, 11) ist der Priester, »Mann Gottes«. Aber aus der Reihe der Menschen genommen, wird er für Menschen aufgestellt (Hebr. 5, 1). Er soll »Mann Gottes« sein, ganz durchdrungen von der göttlichen Berufung, ganz hingegeben an Gottes Dienst, tiefst überzeugt von dem unmeßbaren Vorrang der übernatürlichen Gabe Gottes vor der natürlichen Gottesschöpfung, und er soll doch Mensch bleiben, als begnadeter und gnadebringender Mensch zu den Menschen gehen.

Unsere Zeit hat ein neues Gespür bekommen für die Seinswucht der Schöpfungsordnungen, auch in solchen Menschen, die aus der Schöpfung den Schöpfer noch nicht erkennen. Weite Kreise leben in einer bewußten und grundsätzlichen Diesseitsseligkeit, und der Priester gilt ihnen vielfach als der lebensfeindliche Pessimist, der die Welt nur als »Jammertal« wertet.

Der Standpunkt der Kirche gegenüber der Schöpfung ist klar umrissen einmal durch das Dogma von der Gutheit der Schöpfung - »Und als Gott alles sah, was er gemacht hatte, fand er es sehr gut« (Gen. 1, 31); »Alle Dinge hat er geschaffen zum Sein, und die Geschöpfe der Welt sind zum Heile da« (Weish. 1, 14) -, anderseits durch das Dogma von der Erbsünde, die den Menschen nicht nur der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit beraubt, sondern auch seine natürliche Rechtheit in Mitleidenschaft gezogen hat. Der Mensch ist nicht in allem in der ursprünglichen harmonischen Seinsverfassung; er steht nicht ohne weiteres in der rechten Ordnung zu den Gütern der Schöpfung; vielmehr können diese für den Menschen zu dämonischen Mächten statt zu Segenskräften werden, wenn der Mensch sich nicht durch weises, beherrschtes

Abstandnehmen die gottgewollte Herrschaft über die Dinge sichert. Nicht die Schöpfungsgüter sind schlecht, aber der Mensch kann ihnen gegenüber eine schlechte Haltung einnehmen und dadurch sittlich Schaden leiden. »Die Geschöpfe der Welt sind zum Heile da. Kein verderbliches Gift ist in ihnen. Das Totenreich hat nicht die Herrschaft auf Erden. Denn die Gerechtigkeit ist dem Tode nicht unterworfen. Die Gottlosen aber rufen den Tod herbei durch ihre Taten und Reden« (Weish. 1, 14–16). Die Kirche weiß um die Relativität und Begrenztheit des irdischen Seins; sie weiß, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor. 7, 31). Und dennoch ist sie einer edlen menschlichen Kultur Freundin und Förderin großen Stiles; nicht aus bloßen Opportunitätsrücksichten, sondern weil sie der natürlichen Schöpfungswirklichkeit eine positive Bedeutung als Grundlage und Hilfsmittel für das übernatürliche Leben beimißt, das ja als Übernatur eine wesensmäßige Beziehung zur Natur hat. Die Kirche kennt aber auch die Gefahr des Sichverlierens an die Welt. Deshalb bejaht sie zwar die Welt, aber unter der Bedingung, daß sie das höhere Leben der Seele nicht gefährde, sondern fördere.

Dieser Standpunkt prägt sich auch in den kirchlichen Grundsätzen über die Erziehung des priesterlichen Nachwuchses aus. Die natürlichen Persönlichkeitswerte werden durchaus bejaht und in bestimmtem Maße vom Priesteramtskandidaten gefordert. Körperliche Integrität ist Bedingung für die Zulassung zur Weihe (so schon bezeugt durch Papst Gelasius I. im Jahre 494, der sich dafür auf die ‚alte Überlieferung' beruft). Das Kirchliche Gesetzbuch schreibt vor, den Seminaristen die Gesetze der Hygiene zu erläutern (c. 1369), und in dem alle drei Jahre zu beantwortenden Fragebogen der Seminarkongregation kehrt regelmäßig die Frage nach der vorhandenen Anzahl der Bäder wieder. Dieselbe Kongregation ordnete neuerlich (1935) für die portugiesischen Seminare an, es sei »darauf zu halten, daß die Seminaristen täglich, freilich unter Wahrung christlichen Maßhaltens, sich durch gymnastische Übungen oder geeignete Spiele trainierten und passende Spaziergänge unternähmen. Denn die jungen Leute sollen die Trägheit meiden und durch körperliche Rüstigkeit sich die geistige Beweglichkeit erhalten« (Enchir. 1363). Pius XI. übernahm und verchristlichte in einer Ansprache an die Alumnen der römischen Seminare am 18. März 1933 die bekannte Maxime Juvenals: »Mens sana in corpore sano et sancto«. Das Gesetzbuch verlangt weiter, daß den Alumnen »die Gesetze einer rechten christlichen Höflichkeit« dargelegt werden und ihre Beobachtung gepflegt werde. Wenn ferner als Voraussetzung für die Weihe der gute Ruf verlangt wird, so bedeutet das für den Alumnen die Pflicht, auf seine Ehre bedacht zu sein und ein feines Ehrgefühl zu pflegen (can. 987). Endlich betrachtet die Kirche als unentbehrliches Element für die Bildung ihrer Priester nicht nur die besondere theologische Ausrüstung, sondern auch eine profane Bildung, »wie sie Gemeingut der Gebildeten unserer Zeit« ist (Pius XI. Enzykl.: Ad cathol. Sacerdotii fastigium, 1935).

Neben diesen zahlreichen Aufforderungen, die natürlichen Gottesgaben positiv

zu nützen, stehen aber ebenso eindringlich die immer neuen Einschärfungen, den Alumnen den Geist der Entsagung und Selbstverleugnung einzuflößen.

Was wird die Seminarerziehung im Bereich der genannten Forderungen im Hinblick auf die Gegenwart besonders beachten müssen? Eingehende gesundheitliche Untersuchungen der Kandidaten vor der Aufnahme und während der Studienzeit sind wohl schon überall die Regel. Die Frage der Erbgesundheit fordert besondere Aufmerksamkeit, damit gefährliche Veranlagungen möglichst rechtzeitig erkannt werden. Selbstverständlich sind die Gesichtspunkte für die Entscheidung über die Aufnahmemöglichkeit vielfach andere als bei Ehewilligen. Ein gewisses Maß körperlicher Leistungsfähigkeit ist Voraussetzung für eine spätere gedeihliche Arbeit; es dürfte aber zu beachten sein, daß leibliche Robustheit und geistige Leistungskraft durchaus keine Gleichung darstellen. Oft bringt es seelische Energie, die sich gegen körperliche Hemmungen durchsetzen muß, zur stärksten Leistung und überrascht durch Ausdauer und Zähigkeit. Es muß vermieden werden, daß durch zu hoch gespannte körperliche Anforderungen hohe Geistesgaben dem priesterlichen Dienst in der Kirche verloren gehen. Sportpflege nach den heutigen Hochschulnormen wird von den meisten Theologen gern getrieben. Wichtiger als der Pflichtsport weniger Semester wird die dauernde Gewöhnung an einfache gymnastische Übungen sein, die auch der spätere Priester unter allen Verhältnissen durchführen kann, um sich dadurch spannkräftig zu erhalten. – Der sorgfältigen Pflege guter gesellschaftlicher Formen wird größere Mühe zu widmen sein. Die Höflichkeit ist eine natürliche und christliche Tugend, und der Gesandte des göttlichen Meisters soll seiner würdig auftreten; man kann solches Verlangen nicht mit dem Wort vom edlen Kern in rauher Schale abtun, der edle Wein will im gut geschliffenen Glase kredenzt sein. Zudem wird der Priester heute und in Zukunft noch kritischer als früher beobachtet; später fehlt ihm das Korrektiv des Familienlebens, so daß dann Versäumtes kaum noch nachzuholen ist. – Ein nicht überempfindliches, aber gesundes Ehrgefühl wird auch dadurch gefördert, daß man den Alumnus bei Handhabung der Seminarordnung in allem als vollgültige Persönlichkeit wertet. Auch den noch nicht großjährigen Theologen wird man am besten zu einem Gefühl für persönliche Würde erziehen, wenn man ihn von Anfang an gesellschaftlich vollwertig nimmt.

Ein besonderes Gewicht kommt der wissenschaftlichen Vor- und Ausbildung zu. Wer an der auf die akademischen Studien vorbereitenden höheren Schule so wenig leistet, daß man entweder auf geistige Trägheit oder auf durchaus unterdurchschnittliche Begabung schließen muß, kann nicht als geeigneter Kandidat für das Priestertum gelten. Der Fall des heiligen Pfarrers von Ars war ein Wunder der Gnade und kann als seltene Ausnahme nicht eine Regel begründen. Ernste Überlegungen werden dadurch notwendig, daß die deutschen höheren Schulen – natürlich ist es selbstverständlich, daß der künftige Priester bis zum akademischen Studium denselben Bildungsgang macht wie die Laienberufe – in zunehmend geringerem Maße die Vorbildung vermitteln, die für

das philosophisch-theologische Studium von besonderem Wert ist: eine gründliche Ausbildung in den klassischen Sprachen. Das gilt vor allem vom Lateinischen, das als die Sprache der Vulgata, der Liturgie, der amtlichen Kirche, wichtigster geschichtlicher Dokumente und theologischer Quellen von jedem Theologen genügend beherrscht werden muß. Auch auf ein bestimmtes Maß von Kenntnis des Griechischen, der Ursprache des Neuen Testamentes, kann kaum verzichtet werden. Hier sind für die Ergänzung der wissenschaftlichen Vorbildung der Theologiestudierenden schon für die nächste Zukunft dringende Aufgaben gestellt. Wie hoch die Kirche die Kenntnis der klassischen Sprachen einschätzt, wird durch Dokumente des Enchiridion vielfach belegt.

Ehrenhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Geradheit des Charakters sind unabdingbare Forderungen an den künftigen Diener des Heiligtums. Wer es gewohnheitsmäßig mit der Wahrheit nicht genau nähme, bewiese dadurch zur Genüge, daß er kein berufener Künder der ewigen Wahrheit ist. In Geldsachen muß absolute Korrektheit und Sorgfalt gefordert werden. Die Abneigung vieler junger Menschen von heute gegen herkömmliche Formen wird auch in ihrem privaten und amtlichen Briefwechsel deutlich; ein Bestehen auf Gefeiltheit auch in diesem Punkte beugt Unannehmlichkeiten für die Zukunft vor. Das gegen früher weitausgedehnte Unterstützungswesen bedeutet eine Charaktergefahr, der durch Erziehung zur Feinfühligkeit in diesen Dingen entgegengewirkt werden muß. Eine Examensmoral, die es verschmäht, mit einem Wissen zu prunken, das nur erborgt und nicht Besitz ist, muß selbstverständliche Ehrensache sein; man muß in einzelnen Fällen damit rechnen, daß falsche Auffassungen über diesen Punkt mit ins Seminar gebracht, vielleicht auch von Stellen aus gestützt werden, von denen man es nicht erwarten sollte.

Wenn die kirchlichen Weisungen zur Priestererziehung immer wieder die Bedeutung des Gehorsams, der gehorsamen Einfügung in die Seminarordnung betonen, so ist damit keineswegs der sogenannte »brave Junge« zum Ideal eines Seminaristen erhoben. Es gibt eine Bravheit, die nicht viel anderes als Schwäche und für den Erzieher zwar bequem, aber alles andere denn eine Hoffnung für die Zukunft ist. Man wird solche jungen Leute in Gelegenheiten bringen müssen, in denen sie praktisches Urteil beweisen und sich durchsetzen müssen. Da muß sich zeigen, ob lediglich durch Vorerziehung oder Umwelt bedingte Unentwickeltheit vorliegt oder ein Habitus der Infantilität. Im letzteren Falle müßten sie verabschiedet werden; dem Priester der kommenden Zeit werden kluges Erfassen der Situation und Entschlußbereitschaft noch unentbehrlicher sein als bisher.

Es gibt durchaus kraftvolle Naturen, denen infolge glücklicher Harmonie der Anlagen die Einführung in die Lebensordnung des Seminars leicht fällt. Es gibt auch solche, deren Eigenwüchsigkeit sich schwer damit tut. Solche selbständigen Naturen erfordern viel Geduld; aber Geduld, die sich lohnt. Eigenwüchsigkeit, die mit dem ehrlichen Willen einhergeht, das Wahre und Gute zu finden, und die sich deshalb belehren und leiten läßt, kann sich prächtig

entwickeln; die Kirche hat gerade heute selbständige, entschlußkräftige Naturen besonders nötig. Eigensinnigkeit, die aus Stolz oder Dummheit sich nicht belehren lassen will, ist ein hoffnungsloser Fall. An solche wird das Kirchliche Rechtsbuch denken, wenn es (can. 1371) die Entlassung der »incorrigibiles« fordert.

Die Priestererziehung muß und will so das echt und edel Menschliche durchaus bejahen und pflegen, und wenn sie auch die sittlichen Tugenden ins Christlich-Übernatürliche erhoben wissen will, so wird damit ihre natürliche Komponente nicht aufgehoben. Sellmair[4] hat recht mit der Forderung, »daß man erst zum Menschen gebildet werden muß, ehe man Priester werden kann«; ebenso mit der Hervorhebung, daß der Besitz der selbstverständlichen natürlichen Tugenden nicht ohne weiteres bei jedem Alumnen vorausgesetzt und ihre Pflege gegenüber den übrigen Übungen der Frömmigkeit nicht vernachlässigt werden darf. Das Ideal des Weltpriesters, der den »christlichen Humanismus« in sich darleben solle, stellt Sellmair in einen gewissen Gegensatz zum »aszetischen« und zum »spiritualistischen« Priesterideal, wenn er auch an anderer Stelle wieder neben dem »gentleman saint« (den hl. Franz von Sales und Fénelon nennt er als seine typischen Repräsentanten) die Gestalt des heiligen Pfarrers von Ars als gleichberechtigt und beide Priestertypen als von der schöpferischen Fruchtbarkeit des Christentums hervorgebracht erklärt.

Uns scheint, daß auch der »gentleman saint«, der »christliche Humanist« am aszetischen Priesterideal teilhaben muß. Das »Wer mir nachfolgt, nehme sein Kreuz auf sich« ist nicht nur für einen bestimmten Priestertyp, sondern für jeden Christen und für jeden Priester gesprochen. Die Bejahung der Welt durch den Christen ist andersartig als die Weltbejahung dessen, dem die Welt der einzige Wert ist. Ohne die Welt zu verlassen, steht der echte Christ doch in gewisser Weise über der Welt; er gebraucht sie nach Gottes Willen und kann und muß auf sie verzichten, wo die Alternative Gott oder Welt heißt, wo trotz ihrer grundsätzlichen Güte durch Menschenschuld das Gift in sie hineingetragen ist (Weish. 1, 14 ff.). Das »utentes quasi non utentes« des Apostels (1 Kor. 7, 31) hat bleibende Bedeutung für jeden, der in christlicher Tugend voranschreiten will. Das starke Ja unserer Zeit zur Schöpfungswirklichkeit ist vielfach in Gefahr, die Grenzen des Anspruchs zu übersehen, den die Schöpfung an den Menschen zu stellen berechtigt ist. Die Theologen von heute und die Priester von morgen sind Kinder ihrer Zeit und stehen in ebendenselben Gefahren wie ihre Zeitgenossen. Die christliche Verbindung von Weltgestaltung und Weltenthaltung hat gewaltige Kulturleistungen nicht nur nicht verhindert, sondern sie befruchtet und gerade christlich inspiriert. Diese ganz eigenartige christliche Haltung zur Welt ist vielleicht verstandesmäßig nie ganz aufzulösen, sondern nur innerlich zu erfahren an dem hinreißenden Beispiel des Gekreuzigten, der die Dinge der Welt bejaht, da er in seinem ersten Wunder auf einer Hochzeit Wasser in Wein

[4] Josef Sellmair, Priester und Mensch (1938). Als Manuskript gedruckt.

wandelt und doch entsagend durch das Grauen des Kreuzestodes in die weltjenseitige Verklärung schreitet.

Soviel sei gesagt zu den natürlichen und allgemeinchristlichen Voraussetzungen eines gebildeten, charaktervollen und sittlich einwandfreien Mannestums, ohne die der Priester seinem Amt und seiner Zeit der Regel nach nicht gerecht werden kann. Dazu muß die spezifisch theologische Berufsausrüstung kommen.

Eine gediegene wissenschaftliche, philosophisch-theologische Ausbildung ist der Kirche ein Herzensanliegen, das sie für die Theologiestudierenden zu einer Gewissenssache ernstester Verpflichtung macht. Mehr als einmal hat Papst Pius XI. den Alumnen der römischen Seminare warnend das Schriftwort zugerufen: »Quia repulisti scientiam, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi« (»Weil Du die Erkenntnis verschmähtest, so verschmähe ich Dich, daß Du mir Priester seist!«) (Os. 4, 6).

Der traditionelle Charakter der »Philosophia perennis«, mehr noch der Theologie als der Wissenschaft der Offenbarung legen den Stoff der Vorlesungen in weitem Umfange fest. Immerhin werden die Zeitumstände jeweils die besondere Pflege bestimmter Stoffkreise nahelegen. Christliche Kosmologie und christliche Anthropologie – zugleich als Ermöglichung einer christlichen Geschichtstheologie – dürften da ihre Forderungen besonders anmelden. Die Kirchengeschichte wird die Geschichte des deutschen Volkstums in seiner Verbindung mit der Kirche, die Pädagogik die Erwachsenenbildung ganz besonders berücksichtigen müssen.

Der Gedanke der Begegnung der Konfessionen und der kirchlichen Wiedervereinigung ist heute in Deutschland lebendig. Zu seiner Verwirklichung erfordert er aber Menschen, die aufgeschlossen sind für das religiöse Suchen und Fragen der Zeit. Die theologisch-wissenschaftliche Behandlung der Lehrgegensätze muß deshalb im Geiste einer Kontroverstheologie geschehen, die die gegnerischen Aufstellungen nicht als »quantité négligeable« abtut, sondern sie ernst nimmt, sie verstehen lehrt und die Gegenthese im Geiste der Liebe und Versöhnlichkeit aufstellt. Den jungen Theologen muß dabei das Verständnis geweitet werden für fremde Auffassungen und das Herz erwärmt zur seelischen Hilfeleistung. Entsprechendes gilt für die Behandlung weltanschaulicher Gegensätze. Unbeschadet aller grundsätzlichen Klarheit in der Herausstellung der Wahrheit muß die Welt des Irrtums als eine durch Wahrheit und Liebe zu erobernde vor die Seele treten.

Wichtiger als der Umfang des während der Hochschulzeit Erlernten wird es sein, dem künftigen Priester den theologischen Eros, die ehrfürchtige und begeisterte Liebe zur theologischen Wissenschaft einzuflößen, die ihn dann zeitlebens auch während der »Praxis« immer wieder zu den Quellen der theologischen Erkenntnis zurückführt. Der Nachweis des genügenden Maßes gediegener theologischer Kenntnisse muß in den Prüfungen erbracht werden. Der Meinung von Schmaus[5], »es wäre gut, wenn die theologischen Prüfungen

[5] In: Meyer-Neyer, Lebendige Seelsorge I (Freiburg i. Br. 1937) 153.

nach dem Muſter anderer Fakultäten ſtrenger durchgeführt würden«, muß man Beachtung ſchenken. Vor allem ſollten die Prüfungen weniger nach einem nur gedächtnismäßigen Wiſſen fragen, von dem man nicht wiſſen kann, ob es nur für die Stunde des Examens angelernt oder wirklicher geiſtig-lebendiger Beſitz iſt, als nach einem ſolchen Können, das nur durch gründliches, gewiſſenhaftes Durchdenken und Hin- und Herwenden - nicht zu vergeſſen das Durchbeten! - des Stoffes erzielt wird.

Freilich iſt unſere ſchnellebige Zeit, die jeden Tag eine neue Senſation erfährt, dem geduldigen, bohrenden und deshalb eindringenden Studium weitſchichtiger Lehrbücher wenig günſtig. Auch die geiſtig lebendige theologiſche Jugend fühlt ſich großenteils von der theologiſchen Literatur kleineren Formates, aber intereſſanter Zuſpitzung in der Frageſtellung und äſthetiſch reizvoller Formgebung beſonders angezogen. Wir wollen dieſer Literatur ihr beſonderes Recht und Verdienſt keineswegs beſtreiten; aber es iſt darauf zu achten, daß der Theologe darüber die ſtrenge Syſtematik des Lehrbuches nicht vernachläſſigt.

Wichtiger noch als die Wiſſenſchaft von Gott und Gottes Wirken iſt das Leben in und mit Gott. Der künftige Prieſter muß in ein gediegenes, tiefes, kernechtes Gebetsleben immer mehr hineinwachſen. Die Frömmigkeit des Theologen ſoll keine ſpezifiſche »Seminarfrömmigkeit« ſein, ſondern die Frömmigkeit des ſpäteren Prieſters grundlegen. Die Frömmigkeit des Prieſters ſoll aber keine andere ſein als die des möglichſt vollkommenen Chriſten. »Geſunde und ſchlichte, aber tiefgewurzelte, ſtarkgewordene, wirklich durchlebte chriſtliche Frömmigkeit, ohne Flitter und ohne vermeintlich klerikale Beſonderheiten - nichts anderes darf der Prieſter in ſich ausprägen, in nichts ſich von dem vollkommenen Laien unterſcheiden wollen. Dies iſt auch das urchriſtliche Ideal. Petrus verlangt vom Geiſtlichen, daß er ein ‚Typus der Herde' (1 Petr. 5, 3) ſei, und Paulus weiß ſich als ‚Typus' für alle Gläubigen (Phil. 3, 17). Wie ſoll der Kleriker ein ‚Vorbild' ſein können, wenn ihm nicht das einfache, allen gemeinſame Chriſtentum eingepflanzt wird? Darum nahm die alte Kirche ihre Diener ohne weitere Vorbereitung aus der Gemeinde. Nur eine vollkommene, durch keine Schranken künſtelnder Erziehung durchbrochene religiös-ſittliche Solidarität vermag die ſo notwendige Einheit zwiſchen Prieſtertum und Laienſchaft zu feſtigen. Aber freilich, der hl. Hieronymus hat recht, wenn er einer chriſtlichen Mutter zu Gemüte führt: ‚Fiunt, non nascuntur christiani'. Für den Theologen iſt dieſe pflegende, bildende, emporführende Mutter das Konvikt.«[6] Nicht das Ungewöhnliche ſoll geſucht werden, ſondern das Gewöhnliche vorbildlich und mit außergewöhnlichem Eifer getan werden. - Daß das Geſunde der ſogenannten liturgiſchen Erneuerung mit allem Eifer zu pflegen, liturgiziſtiſchen Verſtiegenheiten jedoch mit allem Ernſt zu wehren iſt, ſei nur angemerkt.

Soll auch ſo die Frömmigkeit des Prieſters wohl vorbildlich, aber nicht

---

[6] Schröer in: Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geiſtlichen (Paderborn 1910) 114, die auch heute noch in vielem durchaus zeitgemäß ſind.

»klerikal« betont sein, so ist anderseits nicht zu übersehen, daß der Priesterstand mit einer Lebensform verbunden ist, die gegenüber der des Christen schlechthin ein ganz Besonderes darstellt. Das Priestertum soll sich auf dem Grunde freigewählter und lebenslänglich verpflichtender Ehelosigkeit aufbauen.

Daß es sich bei der zeitlebens bindenden Wahl einer solchen Lebensform um etwas Großes, Entscheidendes, wohl gar Gefahrvolles handelt, betont Christus, wenn er die Jungfräulichkeit empfiehlt mit den Worten: »Wer es fassen kann, der fasse es.« Deshalb müssen auch den Theologen der ganze Ernst und die ganze Tragweite einer solchen Entscheidung vor Augen gestellt werden. Die sittliche Schönheit und der innere Friede der echten religiösen Jungfräulichkeit dürfen nicht auf Kosten der Ehe herausgehoben werden. Sittlichen Wert hätte die Jungfräulichkeit ja nicht, wenn sie mangels natürlicher Neigung zur Ehe – das Hagestolzentum ist eine unerfreuliche Erscheinung – oder aus egoistischem Hang zur Unabhängigkeit gewählt würde, sondern nur, wenn man auf das als ein Gut hochgeschätzte Ehe- und Familienleben verzichtet um eines höheren Gutes willen: um des »Vacare Deo« willen, um ungehemmt durch Familienbande ganz frei zu sein für den Dienst Gottes und für den Dienst am Gottesvolk. So ist der Zölibat nicht asozial, sondern sozial in einem andern und höheren Sinne. Der künftige Zölibatär muß darauf hingewiesen werden, wieviel an Opfer und Plage oft ein treu gelebtes Eheleben fordert, und wie der Zölibatär solchen Eheleuten sittlich nur gleichkommt, wenn er zu einem gleichen Maße opfernden Verzichtes und selbstloser Hingabe bereit ist.

Der jungfräuliche Verzicht auf das Gut und die Freude der Ehe fordert eine dauernde sittliche Hochleistung. Der einmal geleistete Verzicht bedeutet ja nicht, daß damit die natürliche Veranlagung auf die Ehe hin ausgelöscht würde. So ist nicht zu leugnen, daß die Ehelosigkeit eine Quelle von sittlichen Gefahren sein kann[7], wenn nämlich der Zölibatär nicht das Gegengewicht gegen diese Gefahren in sich trägt.

Wenn jemandes natürliche Veranlagung besonders stark zur Aktuierung der geschlechtlichen Kräfte in der Ehe drängt, so sollte man ihm vom zölibatären Priestertum abraten, trotz sonst günstiger Charakteranlagen. Er ist zur Ehe berufen und wird als Laienapostel der Kirche nützlicher sein denn als Priester, der wahrscheinlich unverhältnismäßig viel an seelischer Kraft für die Erfüllung der Zölibatspflicht verbrauchen müßte. Ähnlich wäre zu urteilen, wenn jemand eine besonders stark betonte seelische Veranlagung zur Väterlichkeit in der konkreten Form der Familiengründung hätte. Eine allgemein väterlich-sorgende Charakterart ist natürlich keinerlei Hindernis, sondern eine günstige Mitgift für die Seelsorge.

In altgriechischen Grabinschriften findet sich die Wendung: „Ἀτέλεστος ἀπέθανεν". Er starb unvollendet. Mit diesem »Unvollendeten« ist der Unvermählte

[7] Vgl. Erzbischof Gröber, Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen (Freiburg i. Br. 1937) 638 ff.

gemeint, der eben nach griechischer Anschauung der unerfüllte, nicht zum Ganzen gekommene Mensch war. Christus, der die Ehe in ihrer Würde wiederherstellte, hat zugleich die Anschauung abgewehrt, als sei die Ergänzung der Geschlechter in der Ehe die unerläßliche wesentliche Erfüllung der Idee des Menschenwesens, der Unverehelichte hingegen ein Torso, ein seelischer Krüppel. »Die Kinder dieser Weltzeit heiraten und werden verheiratet; die aber würdig befunden werden, der künftigen Weltzeit und der Auferstehung von den Toten teilhaft zu sein, werden weder heiraten noch verheiratet werden. Sie können ja auch nicht mehr sterben, sind sie doch den Engeln gleich; sie sind Söhne Gottes, weil sie Söhne der Auferstehung sind« (Luk. 20, 34 ff.). Hier ist klar ausgesprochen: Das Geschlechtliche und die Ergänzung der Geschlechter in der Ehe ist nicht der letzte Sinn des Menschenwesens; der Zustand der Jenseitsvollendung wird darüber erhaben sein. Der letzte Lebenssinn ist für Mann und Frau nicht das, was differenziert und so zur gegenseitigen Ergänzung drängt, sondern er ist für jeden, Mann oder Frau, die Kindschaft Gottes.

Man wird eine solche Sicht des Zölibates – mit tieferer Begründung als an dieser Stelle möglich – dem jungen Theologen um so mehr bieten müssen, als einseitig betonte rassenbiologische Anschauungen ihm nicht fremd bleiben. Es wird dabei alles, was als Ehescheu oder abschätzige Wertung der Frau mißdeutet werden könnte, sorgfältigst zu vermeiden sein. Es muß den Theologen einleuchten, daß die zölibatäre Lebensform nicht ein Negativum schlechthin, ein Ausfall unersetzlicher Entfaltungsmöglichkeiten des Lebens ist, sondern ein anderer und gar vorzüglicher Weg zu einem Vollmenschen im edelsten Sinne.

Die Ausprägung vollwertigen Menschentums in einem Leben, das auf die Vollaktuierung der biologischen Personkräfte verzichtet, wird naturgemäß in der Linie einer betonten Pflege der geistigen Sphäre liegen. Der Theologe, der gute Gewähr bieten soll, daß ihm die zölibatäre Lebensform ein Mittel zur Vollentfaltung eines edlen Priestertypus und nicht zu einer dauernden Hemmung oder gar zu einer sittlichen Gefahr werde, muß eine ausgeprägte Aufnahmefähigkeit und Hochschätzung für die geistigen Werte des Menschenlebens haben. Ob nun die Liebe zur theologischen Wissenschaft, eine edle Neigung zu den Schöpfungen der redenden oder der bildenden Künste, die Versenkung in die Wunder Gottes in der Natur oder ein sonstiges Gebiet der geistigen Welt ihn besonders fesseln, hängt von der Eigenart ab. Weit wertvoller noch ist eine starke Liebe zu einem Beten, das ihm innige Gottesnähe und Gottestrost vermittelt. Aber jene natürlichen geistigen Werte sind darüber nicht zu vernachlässigen, denn das Gebet höheren Grades ist Gnade und kann nicht jederzeit bereit stehen. Es ist deshalb überaus wichtig, den jungen Theologen zu einer betont geistigen Lebenshaltung und zu geistig veredelter Freude zu erziehen. Die beklagenswerten Entartungserscheinungen, wie sie die jüngste Zeit in gewissen geistlichen Gemeinschaften offenbar machte, haben vielfach die Frage aufwerfen lassen, ob nicht vielleicht in diesen Gemeinschaften außer genügender Strenge der Auswahl der Mitglieder auch die Durchsetzung des Gemeinschafts-

lebens mit edler, vergeistigter Erholung gefehlt habe. Das Seelenleben verlangt nach Entspannung und Ausgleich. Das Leben in der sittlichen Ordnung der Ehe hat für solchen Ausgleich seine regulierenden Gesetze; steht für den Ehelosen nicht die Möglichkeit der Entspannung in edler, geistig erhebender Form bereit, so besteht die Gefahr, daß sie zunächst in gefährlichen Randzonen des Sinnlichen gesucht wird und in betrüblicher Niederung endet.

Das alles ist um so beachtlicher, als der Zölibatär – wenn er nicht in Ausgegossenheit sich verlieren will – ein vielfach einsames Leben führt. Vae soli! Wehe ihm, wenn er es nicht versteht, in seine Einsamkeit die Welt großer Geister hineinzuholen oder sie durch den Gebetsverkehr mit Gott zu einer seligen Gemeinschaft zu machen! Dann bringt ihn zu leicht die innere Öde in die Gefahr der Unenthaltsamkeit oder läßt ihn geistig steril werden.

Denn das ist die zweite Gefahr, die dem Zölibatär droht, wenn er nicht stets darum sorgt, den idealen Sinn jungfräulichen Lebens zu erfüllen: daß er, in sich abgekapselt, geistig unfruchtbar wird. Es darf nicht übersehen werden: das »Zwei in einem Fleische« der Ehe, die naturgemäße blutgebotene Sorge für das eigene Fleisch und Blut, ist ein starker natürlicher Antrieb zur Nächstenliebe, verhindert ein egoistisches Nur-sich-selbst-Gehören, erhält die Liebeskräfte lebendig auch über den engsten Familienkreis hinaus. Ein solcher aus dem physiologisch-psychologischen Seelenbereich gespeister Antrieb fehlt dem Ehelosen, und deshalb kann eine bloß negative Ehelosigkeit zu einer selbstsüchtigen Herzensverhärtung führen, zu einem liebeleeren Junggesellentum. Die Erfahrung, die vor Jahren ein deutscher Priester dem Verfasser gegenüber aussprach: »Geistliche können oft so hart sein«, ist dieselbe, die Bernanos im »Tagebuch eines Landpfarrers« den Pfarrherrn von Torcy sprechen läßt: »Nirgends gibt es so viel harte Menschen als unter alten Priestern.« Und die Erscheinung des geistlichen »Paschatums« ist gewiß nicht ohne Zusammenhang damit, daß dem Zölibatär die ständige Nötigung fehlt, sich in die Erfordernisse eines Familienkreises einzufügen.

Der junge Theologe muß ganz nachdrücklich auf diese Gefahren zölibatären Lebens hingewiesen und ermahnt werden, sich dagegen dadurch zu wappnen, daß er in innigem Flehen und unablässigem Ringen für sich gewinnt den »überschwenglichen Reichtum« Christi (Eph. 2, 7). Man hat hervorgehoben, daß man Christus keinen »Charakter« zuschreiben könne im Sinne einer seelischen Differenzierung, die ja stets zugleich eine Begrenzung bedeutet[8]. In der Tat besteht der »Reichtum Christi«, unter psychologischen Kategorien gesehen, in seiner Universalität, in seiner Erhabenheit über die charakterlichen Verschiedenheiten bloßer Menschen, in seiner Herausgehobenheit auch über den Gegensatz von Mann und Weib. Christus ist Mann als der andere Adam; aber er ist vor allem der Gottmensch, dessen menschliche Natur dem Logos verbunden ist, in dem der Schöpfergedanke von Mann und Weib aufgeleuchtet ist, das Haupt, unter

[8] Vgl. Morawski, Abende am Genfer See (Freiburg i. Br. 1904) 125 ff.

dem die ganze Schöpfung wieder zusammengefaßt werden sollte, der Erlöser von Mann und Weib. Wenn einer, dann ist der »Homo Christus Iesus« Vollmensch, die feinste Blüte des Menschentums. Er trug vom männlich-väterlichen und vom weiblich-mütterlichen Charakter alles Wertvolle in sich, ohne an der Beschränktheit und Einseitigkeit des einen und des andern teilzuhaben. Er hatte die besondern Vorzüge des Mannes in der Kraft der Initiative, des aktiv-produktiven Gestaltens, des Machtanspruches und des Widerstandes gegen feindliche Mächte; er, der das ganz Große, das ganz Neue in die Welt brachte, der die Fundamente der Weltkirche legte, ihr die Kräfte der Weltumgestaltung verlieh und so die Weltgeschichte zwang, nach ihm ihre Jahre zu zählen. Wie wußte er seine Sendung und seine Gründung kraftvoll zu verteidigen gegen den Angriff des Satans und gegen die Tücke der Pharisäer! Mit heiligem Manneszorn trat er ein für die Ehre des himmlischen Vaters, als er die Händler aus dem Tempel jagte. Aber ebenso reich wie an männlicher Tatkraft zeigt sich Christus in der Entfaltung der Seelenkräfte, in deren Besitz wir sonst den Vorzug der Frau und Mutter sehen: Geduld und Langmut gegenüber der Schwäche des Mitmenschen, die Gabe zu trösten in Leid und Schmerz, die selbstlose sich hinschenkende Liebe, zartes Mitempfinden fremder Not. Christus weint über Jerusalem, das sein Heil nicht erkennt; er vergleicht sich mit der Henne, die mütterlich mit den Flügeln ihre Küchlein deckt; er ist der gute Hirt, der dem verlorenen Schafe nachgeht; er nimmt sich liebevoll der Kinder an; wie weiß er die Sünder zu trösten: »Sei getrost! Deine Sünden sind dir vergeben!« Voll Herablassung und Sanftmut wäscht er seinen Jüngern die Füße. Eine Mutter nährt das Leben, das sie unter ihrem Herzen birgt, mit dem eigenen Fleisch und Blut, weil die Natur es so ordnet; der Heiland setzt in freier Liebesentschließung sein eigen Fleisch und Blut als Trank und Speise ein, Fleisch und Blut des Schlachtopfers, in dem er sich selbst im Kreuzestode darbringt. Wahrlich, »eine größere Liebe hat niemand, als daß er sein Leben hingibt für seine Freunde«; diese Liebe ist größer als selbst die Liebe der Mutter.

Aber läßt sich von diesem universalen Seelenreichtum des Gottmenschen etwas hineinholen in die Seele eines bloßen Menschen? Der Heiland bejaht es, wenn er sagt: »Ein Beispiel habe ich euch gegeben«, und seine Jünger »wie Lämmer mitten unter die Wölfe« sendet. Und der Erfahrungsbeweis ist schon durch Paulus erbracht, diesen kraftvollen Feuergeist, der »mehr gearbeitet hat als alle andern«, der die Korinther fragt: »Soll ich mit der Rute zu euch kommen?« und doch wieder den Thessalonichern schreibt: »In eurer Mitte traten wir auf, milde wie eine Mutter, die ihre Kindlein pfleget.« So soll jeder jungfräuliche Priester des jungfräulichen Christus in seinem Charakter vereinigen männliche Kraft und fraulich-mütterlich-zarte Milde. Und um so eher wird ihm das gelingen, je mehr er im Zölibat, der um Christi willen geübt wird, seine Seele von Naturgebundenheit befreit und so sie öffnet für den einströmenden universalen Reichtum der Seele Christi. Dann kann er sein, was P. Lacordaire vom Priester fordert: »Hart wie Diamant, zarter als eine Mutter!« Fest wie Diamant

muß der Priester sein in der Ungebrochenheit seiner Glaubensüberzeugung; stark wie Diamant in seinem Mut, wenn es gilt, die Interessen Christi und seiner Kirche zu verteidigen; feurig aufblitzen wie der Diamant muß seine heilige Entrüstung gegen alles Unheilige und Unwürdige im Heiligtum Gottes. Aber er muß auch zarter sein als eine Mutter in der Aufopferung all seiner Lebenskraft in der erbarmenden Liebe, die sich niederbeugt zu allem, was nach Erlösung verlangt.

Wenn so der Theologe sich am Vorbild Christi zu einer Kraft universaler Liebe erzieht, die immer weniger vom Physiologischen und immer mehr vom Geistigen her bestimmt ist, wenn so das Spannungsverhältnis zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, das gemeinhin in der Zweisamkeit der Ehe zum Ausgleich kommt, beim Priester im innern Reichtum der Seele selbst statt in der Ergänzung durch einen Partner ausgeglichen wird, so wird das dem Priester auch jene innere Haltung zum Frauentum und zu den Frauen gewähren, in der er als Seelsorger der Frau in der rechten Weise gegenüberzutreten vermag.

Die Tatsache, daß die Frauen an Männer als an ihre Seelsorger gewiesen sind, begreift zweifellos eine Schwierigkeit in sich und stellt dem Priester Aufgaben, denen er nicht mit gutem Willen allein, sondern wohl nur im Besitze und in kluger Auswirkung der gekennzeichneten seelischen Haltung gewachsen sein kann. Soll der Priester die Frauenwelt erfolgreich pastorieren, so muß er Verständnis für fraulíche Eigenart haben. Es heißt irgendwo: »Es gibt eine heidnische, eine bolschewistische ... Minderbewertung der Frau. Gibt es nicht auch so etwas wie eine ‚klerikale' Minderbewertung, aus Angst oder einseitiger Verabsolutierung männlicher Werte?« Beide Motive der Minderbewertung verlieren an Gewicht für den Priester, der im Zölibat die fraulich-mütterlichen Seelenwerte nicht verkümmern läßt, sondern pflegt. Ein solcher ist geschützt vor einseitiger Herauskehrung des Männlichen; er wird auch, weil er in sich selbst etwas vom Fraulich-Mütterlichen trägt, dieser Welt nicht mit unnatürlicher Angst und Verkrampftheit entgegentreten oder gar sie fliehen. Gewiß gilt für den Theologen wie für den Priester die Regel, daß er den Verkehr mit Frauen nicht suchen soll; aber gänzlich falsch wäre ein bloßes Abschließungssystem, das sich im Seelsorgsleben doch nicht durchführen ließe. Soziale Umgestaltungen lassen die Frau viel freier sich bewegen und führen sie auch mit dem Priester viel häufiger zusammen. Aber je mehr die äußern Schranken gefallen sind, um so wichtiger sind die innern Schranken! Und sollten diese innern Schranken nicht am festesten da sein, wo das ganze zölibatäre Leben getragen ist von einer Auffassung, die im Menschen nicht zunächst Mann oder Weib, sondern das Gotteskind sieht? Verhilft das nicht am sichersten zu jener Unbefangenheit und taktvollen Distanz zugleich, ohne die der Priester sich leicht lächerlich macht und schweren Gefahren aussetzt? Wo Befangenheit gegenüber dem weiblichen Geschlechte – nicht zu verwechseln mit zarter Vorsicht und gebotener Zurückhaltung! – nicht mit allgemeiner Ungelenkheit und Unerfahrenheit zusammenhängt, da kann die Frage am Platze sein, ob der Betreffende nicht zu sehr Mann im Sinne des Geschlechtswesens und so der Zölibat

ein zu großes Wagnis für ihn ist. Wo solche Unbefangenheit auch bei genügender Belehrung nicht erlangt wird, muß man sicher von einer nicht unerheblichen Ausfallserscheinung sprechen.

Wo die bisherige Familienerziehung dem Theologen zu dieser ruhigen Sicherheit noch nicht verholfen hat, vielleicht auch nicht verhelfen konnte, kann das Seminar naturgemäß außer der grundsätzlichen Belehrung nichts ergänzen. Für einen solchen Theologen könnte ein Ferienaufenthalt in einer geistig hochstehenden und in christlicher Lebensführung vorbildlichen Familie eine geistige Wohltat bedeuten. Die Hausfrau müßte allerdings dem Wort: »Willst du genau erfahren, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an«, im vollsten Maße gerecht werden.

Die Erziehung der Priesterkandidaten vollzieht sich im Rahmen des geschlossenen Seminars oder Konviktes. Die früher in Deutschland geführten Erörterungen über die Vorzüge der Seminarerziehung oder des freien Studiums an einer Hochschule vor einer kürzeren Seminarzeit sind durch die eindeutigen kirchlichen Entscheidungen gegenstandslos geworden. Gegner der Seminarerziehung dürften wohl auch nachdenklich werden, wenn sie sehen, daß mächtige Bewegungen weltlichen Charakters ihren Nachwuchs, vor allem die Auslese, die in der Zukunft als Ideenträger wirken soll, in Internaten von einer Geschlossenheit des Aufbaus erziehen, wie er für die Priestererziehung kaum durchführbar erschiene. Wie kein Ding auf Erden vollkommen ist, haften auch der Seminarerziehung trotz ihrer unersetzbaren Vorzüge – es sei nur an die Weckung eines solidarischen Standesbewußtseins, die Einprägung kirchlichen Zusammengehörigkeits- und Verantwortungsgefühles, die abschleifende Wirkung des Gemeinschaftslebens erinnert – Schwächen an, die mit der Eigenart der »Massenerziehung« gegeben sind, jedoch in ihrer nachteiligen Wirkung durch sorgsame Gegenmaßnahmen beträchtlich abgedämpft werden können.

Während der frei an der Hochschule studierende Student genötigt ist, auch sein äußeres Leben ohne fremde Hilfe zu regeln, ist das Gemeinschaftsleben des Seminars stark durchorganisiert unter dem Gesichtspunkt, dem einzelnen viel freie Zeit für Studium und innere Sammlung dadurch zu gewähren, daß äußere Lebensnotwendigkeiten ihn nur wenig beanspruchen. Das kann zu einer gewissen Sorglosigkeit führen – da ja für alles gesorgt ist –, es kann einen Mangel an Initiative und bewußter Lebensgestaltung begünstigen. Diese Gefahr scheint dort geringer zu sein, wo das Seminar nach dem System des Einzelzimmers (statt der Zimmer für mehrere Bewohner oder der größeren Schlaf- und Wohnsäle) eingerichtet ist, wie es sich mehr und mehr durchzusetzen scheint. Das Einzelzimmer ist wohl auch im Seminar die gegebene Wohnform für den künftigen Weltpriester, der ja nicht für ein Gemeinschaftsleben, sondern für das oft recht einsame Leben des Seelsorgers vorgeformt werden soll. Das Einzelzimmer läßt auch der Initiative weiteren Spielraum; der Theologe wird allerdings durch die Seminarordnung gehalten, zu bestimmter Zeit in seinem Zimmer zu verbleiben; wie er aber dort seinen Arbeitstag nutzt, das unterliegt im

wesentlichen seiner Verantwortung. Wenn übrigens Canon 972 des Kirchlichen Gesetzbuches zwar das Verbringen der gesamten Studienjahre im Seminar als Regel aufstellt, jedoch dem Bischof freistellt, im Einzelfalle Theologen aus wichtigem Grunde zum Studium außerhalb des Seminars zu beurlauben, so scheint ein solcher Grund für einen Universitätsurlaub wohl auch damit gegeben zu sein, daß der junge Theologe sich einmal ohne die Stützen des Gemeinschaftslebens ganz allein zurechtfinden soll.

Eine indolente Natur mit wenig Unternehmungskraft wird an sich weder durch das Seminar noch durch das Einzelleben an der Hochschule in das Gegenteil verwandelt werden. Der indolente Einzelstudent kann völlig unbemerkt dahinleben, während er im Seminar immerhin entdeckt wird. Dann wird es notwendig sein, ihm planmäßig Aufgaben zu stellen, die seine schwache Anlage zur Initiative wecken, ihn zur Teilnahme an Studienkreisen, zur Übernahme von Referaten anzuregen, gelegentlich auch durch Ermunterung und Lob die Freude an der eigenen Leistung zu steigern.

Nietzsche, der Aristokrat, meint: »Gemeinschaft macht gemein.« Gewiß, Gemeinschaft kann gemein machen. In jeder Gemeinschaft gibt es »Niveaudrücker«. Es gilt, sie zu erkennen, zur Ordnung zu rufen oder auch unschädlich zu machen. Es gilt auch, den guten Willen der Gemeinschaft, ein gehobenes Niveau zu halten, dagegen aufzubieten. Gemeinschaft kann auch zu Nachlässigkeit in der Beobachtung gesellschaftlicher Form und Rücksichtnahme führen, weil der einzelne mehr oder minder bewußt das Empfinden hat, in der Anonymität der großen Zahl zu verschwinden. Dem muß die ernste Durchführung der schon erwähnten kirchlichen Vorschrift entgegenwirken, wonach die Seminarvorstände den Alumnen »häufiger die Regeln einer echten christlichen Höflichkeit darlegen und sie durch ihr Beispiel zu deren Beobachtung anregen« und sie »ermahnen sollen, im gegenseitigen Verkehr stets eine gewisse Gefälligkeit, gepaart mit Bescheidenheit und Würde« zu wahren (Can. 1369). Daß der Priester zu voller Beherrschung der guten Formen des gesellschaftlichen Verkehrs angeleitet werde, ist um so notwendiger, weil im geschichtlichen Wandel des sozialen Gefüges der Priester der Zukunft kaum noch einem sozialen »Stande« im alten Sinne angehören und darin einen Rückhalt für die soziale Geltung, die er als Seelsorger braucht, haben wird[9].

Da alles darauf ankommt, für die Zukunft selbständige, aus freudiger Verantwortung handelnde Persönlichkeiten zu erziehen, wird die Seminarleitung dieses Ziel bei aller Konsequenz im Grundsätzlichen nicht durch zwangsmäßigen Drill, sondern auf der Basis des Vertrauens erreichen wollen. Im Verkehr der Alumnen mit den Vorgesetzten soll deshalb ein offen-männlicher, von jeder Servilität freier Ton herrschen, unbeschadet der für jede Erziehung unentbehrlichen Ehrfurchtshaltung. Des edlen Sailer[10] goldene Worte hierzu sind noch immer beherzigenswert.

---

[9] P. Simon, Das Priestertum als Stand und der Laie (Salzburg 1938).
[10] J. M. Sailer, Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen (München 1819).

»Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter sende!« lautet die von seiner Kirche treu erfüllte Aufforderung Christi. Zwar gaben nicht alle Zeiten der Kirchengeschichte Anlaß, über Priestermangel zu klagen; aber die Zeiten des Überflusses an Priestern waren nicht immer solche des Überflusses an wirklichen, brauchbaren Arbeitern im Sinne Christi. Um solche Arbeiter den Vater zu bitten, ist immer Anlaß. Auch wenn solche Bitte nicht stets sogleich erhört schiene, dürfte das kein Grund sein, auf eine strenge Auslese bei der Zulassung zur heiligen Weihe zu verzichten. Auch nicht in Zeiten, wo einige befürchten, es würden der Priester zu wenige werden. Gott, der aus Steinen Kinder Abrahams erwecken kann, schlägt in Notzeiten der Kirche, wenn es ihm gefällt, den Funken echter Berufung da, wo wir es nicht erwarten. Der Grundsatz strenger Auslese darf in solchen Zeiten am wenigsten abgeschwächt werden. Der hl. Thomas von Aquin sagt klar: »Nie verläßt Gott die Kirche so, daß nicht mehr geeignete Priester in genügender Zahl für die Bedürfnisse des Volkes gefunden würden, wenn nur Würdige geweiht und Unwürdige zurückgewiesen werden. Und wenn nicht mehr so viel Diener der Kirche sich fänden wie eben jetzt, so wäre es besser, wenige gute Diener der Kirche zu haben als viele schlechte.«[11] Thomas beruft sich dafür schon auf die Auffassung des kirchlichen Altertums. In der Tat ist es besser, etwa eine Zeit lang einer kleinen Pfarrei allmonatlich einmal einen Missionar zu senden, dessen Predigt der Frohbotschaft ein »Erweis des Geistes und der Kraft« ist, als daß sie dauernd einen »Hirten« hat, der kein Hirte ist. Man darf auch nicht glauben, etwaigen Priestermangel dadurch zu beheben, daß man die Ansprüche an die Kandidaten herabsetzt. Die Folge würde ein Sinken des Niveaus sein und die weitere Folge, daß wertvolle Berufe abgeschreckt würden, weil sie geistige Höhe und nicht den Kompromiß wollen. Wenn aber eine kleine Schar von ausgewählten Streitern ihr Bestes hergibt und ihr Letztes einsetzt, dann werden gerade die edlen Söhne des Volkes von ihrem Hochsinn gepackt werden und die gelichteten Reihen immer wieder auffüllen. Die Forderung nach Hochwertigkeit in der Auswahl der Priester muß gerade heute eher gesteigert als geschwächt werden[12].

»Die Kirche hat wohl für nichts anderes im Laufe der Jahrhunderte eine so zarte Sorge und mütterliche Aufmerksamkeit gezeigt wie für die Ausbildung ihrer Priester.« Dieses Wort aus der Priestertums-Enzyklika Pius' XI. stellt das »Enchiridion clericorum« als Motto seiner Dokumentensammlung voran. All diese Obsorge der lehrenden und regierenden Kirche findet nun ihre schönste Ergänzung in der warmherzigen Mitsorge des katholischen Kirchenvolkes. Aus

[11] S. Th. Suppl. qu. 36 a. 4, 1.

[12] Aus dem umfangreichen einschlägigen Schrifttum sei noch genannt: A. M. Micheletti, Constitutiones Seminariorum clericalium (Taurini 1919) als offiziöser Kommentar zu den kirchlichen Rechtsbestimmungen über die klerikale Erziehung; Wilhelm Stockums, Weihbischof von Köln, Der Beruf zum Priestertum (Freiburg i. Br. 1934) und Priestertum und Aszese (Freiburg i. Br. 1938) als die wohl beste zusammenfassende Darstellung jüngerer Zeit in deutscher Sprache.

seinem Schoße wachsen ja immer neu die Söhne, die, ausgerüstet mit dem natürlichen Erbteil der Eltern, übernatürlich beschenkt mit den Gnaden der Taufe und der Firmung, in der Gnade aufgenährt durch das Brot des Lebens, in frommem Sinn behütet durch das christliche Elternhaus, von Gott gerufen werden, durch die Räume des Priestersseminars zu den Stufen des Weihealtars zu schreiten. Das soziale Sakrament der christlichen Ehe läßt die Söhne sprießen, die im andern sozialen Sakrament der Priesterweihe sich dem priesterlich-ehelosen Leben übernatürlicher Fruchtbarkeit weihen.

Das christliche Volk hat ein tiefes Verständnis für diese Zusammengehörigkeit von Priester und Volk; man möchte sagen, daß sich dieses Verständnis in unsern Tagen vertieft hat; die gefüllten Dome an den Tagen der heiligen Weihen legen Zeugnis dafür ab. Zur besondern Pflege dieser heiligen Gemeinschaft – Schicksalsgemeinschaft! – von Priester und Volk hat sich in unserem Vaterland ein frommes Werk entwickelt, das »Frauenhilfswerk für Priesterberufe«[13]; es will nicht nur materielle Hilfsmittel für die Berufsausbildung künftiger Priester bereitstellen, sondern vor allem seine Mitglieder zu einer Gebets- und Opfergemeinschaft sammeln, die Gottes Segen auf die Arbeit der Priester im Gottesvolk herabzieht; es will in den christlichen Familien eine Atmosphäre vertieften Verständnisses für die Bedeutung und die hohe Aufgabe des Priestertums pflegen und dadurch mitsorgen, daß die Fruchtbarkeit der christlichen Familie für den heiligen Dienst am Altare nicht versiegt.

Protozoendämmerung

Von Franz Hefelhaus S. J.

Gott sei Dank, das Elektronenmikroskop ist da. Jetzt geht's ran. Was wir nicht alles sehen werden? Die Feinstruktur der Körper, die letzten Stäubchen der Luft, den Aufbau der zwergischsten Bakterien, die berühmten Grippeerreger usw. Jetzt kann man in die letzten Schlupfwinkel der Seele hineinleuchten, es werden nicht viele Gespenster ihr Dämmerdasein weiter fristen können. Freilich bleibt bei dem Elektronenbombardement in der luftleeren Braunschen Röhre nichts mehr am Leben, aber das ist nur ein kleiner Schönheitsfehler des Verfahrens, der vielleicht bald behoben wird. – –

Sollen wir tatsächlich alle Fragen über kleinste Verhältnisse bei Lebewesen zurückstellen, bis das Elektronenmikroskop die Nacht des Kleinsten durchleuchtet hat? Sind wir so unbedingt von dem Abbild auf dem Leuchtschirm oder der Photoplatte abhängig? Was heißt: sichtbar machen? Luft in Luft ist nicht sichtbar, Luft in Wasser, als Luftblase aufsteigend, ist sichtbar. Etwas Licht an der Grenze wird abgelenkt, dann sehe ich Luft. Wir arbeiten seit einem Jahr-

[13] Gründerin und Generalleiterin des Werkes ist Ihre Kgl. Hoheit Maria Immaculata Herzogin zu Sachsen; die Zentralleitung befindet sich in Freiburg i. Br. (Schlageterstraße 21). Das Werk ist heute in der Mehrzahl der deutschen Diözesen eingeführt.

hundert mit Atomen, seit Jahrzehnten mit Elektronen, wir sehen sie nie, wir erfahren von ihren Wirkungen, wir kennen, beschreiben und benutzen sie. Beim Organismus liegt die Sache nicht anders. Wir brauchen das Mikroskop bis zur Grenze seiner Leistungsfähigkeit, aber dann erzählen wir noch etwas über den Bau der Chromosome, über die Aufgabe der Vitamine, auch schon, als wir diese Stoffe noch gar nicht zu isolieren vermochten. Wir pinseln ein Etwas auf Hahnenkämme und Haferkeimlinge und schöpfen aus den Wirkungen unsere Erkenntnisse über Art und Menge und Eigenschaften der Hormone. So wissen wir auch heute schon etwas über die Vira, die zunächst als ultravisibel, als unsichtbar, vorgestellt wurden. Die Bezeichnung »ultravisibel« ist heute überholt, aber es ist auch schon eine Zeit her, daß sie zuerst bemerkt wurden. Daß sie heute besonders beachtet werden, hat seinen nächsten Grund in ihrer Bedeutung für den Arzt. Es sind unter ihnen eine große Anzahl Krankheitserreger. Aber auch der Naturphilosoph betrachtet sie mit besonderem Interesse. Handelt es sich um Lebewesen, dann werden sie gerade durch ihre Kleinheit bedeutend. Dann läge da der Punkt, wo die Chemie die Synthese des Lebendigen in Angriff nehmen müßte. Homunculus im Glase. Dann Vitalismus ade! Es hat ihm schon mancher beizeiten den Laufpaß gegeben, aber es wäre schön, wenn man den alten Ladenhüter endgültig abtun könnte. Geleistet hat er nichts, nur die Forschung behindert. Und so ein Zauberwort wird dann für gewisse Gottesbeweise ausgenutzt.... Ach so, ich verstehe. Dann ist es vielleicht doch empfehlenswert, sich die Bedeutung dieser Vira kurz zu überlegen. Allerdings. Denn es ist doch durchaus nicht ohne Belang für uns, den Stand einer Frage zu durchleuchten, der eine gewisse weltanschauliche Bedeutung beigemessen wird. Ja sie wird wie selbstverständlich in die nächste Nähe jener andern Frage nach der Sonderstellung des Lebens und dem Postulat eines Lebensschöpfers gerückt. Freilich handelt es sich um das Eingreifen in ein schwebendes Verfahren, wie die folgenden Ausführungen zeigen, die in ihren vorläufigen Ergebnissen wenig überraschen werden, allerdings das letzte Wort nicht sprechen können.

Es gab eine Zeit, da paßten die Vira recht gut in die geläufige Naturauffassung, und diese Zeit liegt gar nicht so weit zurück. Damals nahm man die Urzeugung ohne Bedenken hin. Man stellte sich das so vor, daß ein großer Organismus, sagen wir ein Ochs, seine große Seele aufgab und damit einer Unzahl kleiner Geister Platz machte, die sich auf ihre Weise in der Hinterlassenschaft vergnügten. Sogar große Insekten sollten aus einer Ochsenhaut sich bilden können, aber als das genauere Zusehen diese Mär zerstörte, hielt man um so fester an der generatio spontanea der Würmer. Dann erscheinen die Tüftler, die Genauen, die Spallanzani und Pasteur, und beweisen: Niemals Urzeugung, sondern, wo Leben erscheint, stammt es von Leben gleicher Art. Und dies Leben ist ein Gebiet eigenen Charakters, es besteht eine scharfe Grenze zwischen Leben und toter Materie. Das betont Pasteur, der Biologe, der von der Chemie her kam. Zunächst nahm die Chemie die Sonderstellung des Lebendigen als gegeben

hin. Aber ihre Erfolge in der Synthese von Stoffen zeigten bald, daß die Grenze dort nicht bestand, wo man sie vorschnell vermutet hatte, wo man organische und anorganische Chemie gegeneinander abgesteckt hatte.

An Wöhlers Harnstoffsynthese reihten sich die von Alkohol, Essig, später von Zucker, ja sogar von Vitaminen. Ja wir überbieten sogar die Naturprodukte, wenigstens wird der Buna vor dem Naturkautschuk in einiger Hinsicht der Vorzug gegeben. Man sagt sich nun nicht mit Unrecht: »Was heute mit der einen Verbindung möglich war, gelingt morgen mit der andern.« Emil Fischer war drauf und dran, auch Eiweiß synthetisch herzustellen, er zeigte die Eiweißbausteine, die Aminosäuren, auf, er konnte bei einfachen Proteinen die grundsätzliche Struktur nachweisen. Auf organischem Gebiet spielt ein besonderer Molekeltyp, die Riesenmolekel, eine bevorzugte Rolle, aber ihr Bau beruht auf sehr einfachen Grundsätzen, ihre Synthese vielfach auf der Tätigkeit von Fermenten, und diese Fermente, das hat Buchner gegen Pasteur bewiesen, sind klar gekennzeichnete chemische Körper. Das Ergebnis ist verblüffend, wie beim Reißverschluß: eine leichte Bewegung, ein einfach, aber genau gearbeiteter Zugknopf, und Hunderte von Haken hängen wie die Kletten ineinander. Der Zugknopf ist das Ferment. Die Haken sind die Elementargruppen, etwa die Aminosäuren. Der Vergleich hinkt selbstverständlich, aber er sagt doch einiges Wesentliche darüber, wie der Aufbau der Riesenmolekeln zu denken ist. So werden wir eines Tages auch das Eiweiß herstellen, und wir können heute über die verschiedensten Eiweißkörper schon sehr viel aussagen.

Die Antwort lautet: Eiweiß als chemische Verbindung, meinetwegen, Eiweiß als lebendes Protoplasma? Nein. Die Zelle ist der Elementarorganismus, ein Kunstwerk aus den verschiedensten organischen Verbindungen. »Wartet nur«, erwidert der Nurchemiker, »die Biologen helfen mir, sie finden sehr kleine, sehr einfache Zellen, Zellen ohne Kern.« »Aha, Sie meinen die Bakterien. Die Kernmasse ist nur verteilt, und das Elektronenmikroskop hat uns schon den Gefallen getan, Bakterienkerne aufzuzeigen.« »Aber es gibt allerkleinste Lebewesen, ausgerechnet die Vira.« Nun, da werden wir unsere Kenntnisse über die Vira eben zusammenholen. Diese Kenntnisse sind durchaus nicht von gestern. Als man im Anschluß an die großen Entdeckungen Pasteurs und besonders Robert Kochs die Bakterien als die Erreger der gefährlichsten Epidemien kennen und bekämpfen lernte, blieb eine Anzahl solcher Krankheiten übrig, deren Verursacher nicht mit dem Mikroskop zu erwischen waren. In diese Reihe gehören Pocken, Masern, Tollwut, Kinderlähmung, Maul- und Klauenseuche usw., die man als Viruskrankheiten bezeichnet. Auch Pflanzenkrankheiten gehören hierher, und gerade diese haben für die Forschung besondere Bedeutung bekommen. Auf Kartoffeln, Tomaten, Tabak zeigt sich zuweilen die gefürchtete Mosaikkrankheit. Die Blätter erscheinen bunt durch das Auftreten gelblicher oder weißlicher Stellen, die die Nahrungsbeschaffung durch die Blätter in steigendem Maße schädigen, so daß auch die Knollenerträge so weit zurückgehen, daß der Anbau der befallenen Sorten aufgegeben werden muß. Wahrscheinlich wird die Krank-

heit durch saugende Blattläuse übertragen. Das sieht nun nach Ansteckung durch einen Bacillus aus, man suchte danach, aber ohne Erfolg. Ein russischer Biologe Iwanow beschäftigte sich im Jahre 1892 mit denselben Untersuchungen, auch vergeblich, aber er sagte sich schließlich, dieser Mißerfolg liegt nicht an meiner Untersuchungsmethode, sondern an der Kleinheit jenes Erregers. Er nahm also ein sehr feines Sieb, nämlich eine sogenannte Filterkerze, die man braucht, um Wasser bakterienfrei zu erhalten, und schickte den Zellsaft von mosaikkranken Pflanzen hindurch. Mikroben wahrnehmbarer Größe waren in dem Saft mit den stärksten Mikroskopen nicht zu entdecken. Aber dieser Saft erwies sich trotzdem als höchst »virulent«, er übertrug die Krankheit in ungeschwächtem Maße. Dieses Ergebnis, das auch bezüglich anderer Vira bestätigt wurde, war der Anlaß, von einem contagium vivum fluidum zu sprechen (Beijerink).

Eine besonders zu erwähnende Entdeckung war die des Bakteriophagen durch den Kanadier D'Hérelle (1917). Das bakterienfreie Filtrat aus der Stuhlaufschwemmung eines Ruhrrekonvaleszenten zeigte die Eigenschaft, in frischen Kulturen des Ruhrbazillus die Bakterien zum Verschwinden zu bringen, sie aufzulösen. Das Filtrat dieser aufgelösten Kultur löste eine neue frische Kultur auf. Die Stärke der Wirkung nahm trotz der eingetretenen Verdünnung nicht ab, sondern zunächst zu. Also mußte das wirksame Etwas sich vermehrt haben. D'Hérelle nennt es den Bakteriophagen, den Bakterienfresser, und hält ihn für ein eigenes Lebewesen. Inzwischen ist es gelungen, dieser Welt des Unsichtbaren einige Geheimnisse abzulocken. Eine recht wichtige Frage ist dabei nun doch die Bestimmung der Größe. Hier hat das bisherige Mikroskop (allerdings mit Quarzoptik und der Verwendung von ultraviolettem Licht) besonders in der Hand des deutschen Forschers Paschen (Hamburg, 1936 gestorben) uns die sogenannten »Elementarkörperchen« zunächst für Pocken sichtbar gezeigt, deren Größe allerdings bis zu 150millionstel Millimeter hinaufgeht. Die der Maul- und Klauenseuche sind etwa 20mal kleiner, aber auch schon sichtbar gemacht. Man muß hier bemerken, daß es sich in diesem letzteren Fall nicht mehr um ein Abbilden handelt, sondern nur um ein Wahrnehmbarmachen, d. h. man beobachtet ein Pünktchen, kann aber über Form und Ausmaß nichts erkennen. Ein einfacher Weg der Größenbestimmung schien folgender zu sein: Ich schicke einen Bakteriophagen durch eine Filtermembran, die Eiweißlösung zurückhält; geht der Bakteriophage hindurch, so ist er kleiner als die Eiweißmolekel. Der Versuch, der positiv ausfiel, beweist, wie Bechhold zeigen konnte, trotzdem nicht, daß das Virus kleiner ist. Es ist eben in den betreffenden Verdünnungen leichter nachzuweisen, aber durch die verschiedenen Poren des Filters sind beide, Virus und Eiweiß, in geringsten Mengen hindurchgegangen. Auf einem andern Wege kann man noch die Größe der Viruskörperchen bestimmen durch Zentrifugieren. Jedermann weiß, daß beim Auswaschen von Flußsand die groben Körnchen sofort zu Boden sinken, andere in Minuten, andere kaum in Tagen, und diese letzten sind die kleinsten. Man kann von der Zeit auf die Korngröße schließen. Nun kann man das Absinken durch die Zentrifuge beschleunigen und dann auch so winzige Teilchen

messen, wie sie in den Vira und in den Molekeln vorliegen. Das Ergebnis war, daß die verschiedenen Vira sehr verschiedene Größe zeigen, ihre Ausmaße aber bis zu der einer Eiweißmolekel hinabgehen. Diese Größenfrage ist von vordringlicher Bedeutung. So sagt Prof. Bechhold (Frankfurter Umschau, Jahrg. 1934, S. 402): »Ein selbständiges Lebewesen von so kleinen Dimensionen, das zahlreiche Funktionen zu erfüllen hat, das Fremdstoffe aufnimmt und in Körpereigene verwandelt (assimiliert), das dissimiliert und sich fortpflanzt, ist schwer von der Größenordnung einer Eiweißmolekel vorstellbar. Ein Gebilde von 20milliontel Millimeter Durchmesser (was etwa 4 Molekeldurchmessern entspräche) könnte (als Kubus gedacht) aus mindestens 64 eiweiß- und fermentartigen Molekeln bestehen, dem man einen komplizierten Mechanismus zuschreiben darf.« Die Werte, die Bechhold in dem Aufsatze (siehe oben) als verläßlich anerkennt, bleiben tatsächlich in dieser Größenordnung bis herunter zu etwa 20milliontel Millimeter. Sehr beachtlich erscheint ihm die einheitliche Größe dieser Gebilde, und so ist er zu dem Schlusse geneigt, daß es organisierte Gebilde sind, und da es sich nicht um Fermente oder Produkte der erkrankten Zelle handeln könne, bleibt ihm kaum etwas anderes übrig, als ihnen die Natur von sich autonom vermehrenden Lebewesen zuzuschreiben. Die hier betonte einheitliche Größe scheint mir das Elektronenmikroskop nicht zu bestätigen.

Inzwischen ist die hier gestellte Frage nun um ein gutes Stück geklärt worden, und zwar durch den Amerikaner Stanley. Er hatte sich augenscheinlich von den Erfolgen der Vitaminforschung an die Aufgabe heranführen lassen, den Erreger der Mosaikkrankheit möglichst mit chemischen Methoden anzureichern und in reiner Form darzustellen. Als Probe oder Test, ob die Anreicherung gelungen ist, verwendet man die Aufpinselung des verdünnten Extraktes auf gesunde Tabaksblätter. Je mehr gelbe Infektionsflecken man erhält, desto stärker ist die Lösung. So konnte das Virus immer mehr angereichert und gereinigt werden, und das Resultat war ein einheitliches kristallisierbares Präparat, das in seiner Wirksamkeit das Ausgangsmaterial fünfhundertmal übertraf. Die chemische Untersuchung führte auf einen Eiweißkörper von dem hohen Atomgewicht von 17 000 000. Zur Ansteckung scheint nicht eine einzelne Molekel auszureichen, sondern mindestens 300 nötig zu sein. Übrigens gibt es mehrere Mosaikvira, die nach diesen neuen Methoden getrennt und gekennzeichnet werden konnten. Schwieriger wurde die Darstellung bei den andern Vira, und bei tierschädigenden Vira gelang es erst in dem Falle des sogenannten Kaninchenpapilloms, das mit Krebs einige Ähnlichkeit hat, die Reindarstellung zu erreichen. Aber was festgestellt werden konnte, darf doch wohl so zusammengefaßt werden, daß der Erreger dieser Krankheiten, das Virus, ein einheitlicher hochmolekularer Eiweißkörper ist, der sich chemisch in keiner Weise von andern Proteinen unterscheidet. (Vgl. Lynen in: Frankf. Umschau 1938, S. 673.) Eine Eigentümlichkeit der Vira darf hier nicht unerwähnt bleiben, die für die praktische Forschung von großer Bedeutung ist, aber auch für die theoretische Frage nach ihrer Natur schwer ins Gewicht fällt. Die Vira wachsen und vermehren sich

nur in oder an lebenden Zellen. Will man sie also auf Nährböden züchten, wie wir das von Bakterien her kennen, so müssen diese Nährböden lebende Zellen sein, und dabei sind diese Zöglinge sehr wählerisch. Ein Beispiel: Den Pockenimpfstoff züchtet man auf dem Keimling eines sich entwickelnden Hühnereies oder auf Kälberlymphe. Diese Nährbodenversuche haben auch den praktischen Zweck, Schutzmittel gegen die Viruserkrankungen zu gewinnen, und tatsächlich scheinen die deutschen Forscher Löffler und Uhlenhuth Erfolge dieser Art erzielt zu haben. Wir hätten dann einen Eiweißkörper, der einen andern (das Virus) beim Zusammentreffen zum Zerfall bringt, natürlich in einer lebenden Zelle. Das erklärt dann das Wesen der Schutzimpfung. Daß die Abhängigkeit von der lebenden Zelle notwendig sein müsse, sieht nicht jeder ein. Es wird mit großem Eifer nach einem Weg gesucht, Vira ohne lebendes Gewebe zu züchten, zumal die Englische Naturforschende Gesellschaft einen beachtlichen Preis für die erste Zellfreie Pockenviruskultur ausschrieb.

Das Virus als einheitlicher, kristallisierbarer Eiweißkörper, das ist nach jeder Seite eine Überraschung. Lebend und kristallisiert, das sind seit alters Gegensätze, die unüberbrückbar erscheinen, und die Verse aus der Homunculusküche: »Was man an der Natur Geheimnisvolles pries, Das wagen wir verständig zu probieren, Und was sie sonst organisieren ließ, Das lassen wir kristallisieren«, sind als Wagnerspruch dort bis heute kompromittiert. Nun, die Vira sind, das scheint doch festzustehen, einfache chemische Körper, kristallisierbar und in der kristallisierten Form voll wirksam. Anderseits scheinen sie lebend zu sein, denn sie wachsen und vermehren sich. Hier ist ja noch die Frage möglich: Beweist dies Wachsen und Sichteilen, also diese Vermehrung, daß wir von Leben reden müssen? Bei Licht besehen, beweist es nicht viel. Lynen (a. a. O.) weist darauf hin, daß das Enzym Trypsin, das wir in der Bauchspeicheldrüse produzieren, um das Eiweiß der Nahrung zu verdauen, die Eigentümlichkeit besitzt, aus einer unwirksamen Vorstufe, dem Trypsinogen, autokatalytisch zu entstehen. Eine Spur aktiven Enzyms, des Trypsins nämlich, genügt, praktisch unendliche Mengen seinesgleichen zu bilden, wenn das Material vorhanden ist, nämlich die Vorstufe. Da haben wir dieses »Sichvermehren« bei einem einfachen Eiweißkörper. Für Bechhold (a. a. O.) war es eine kennzeichnende Tatsache, daß die Vira eine einheitliche Größe haben. Das Auffällige wird selbstverständlich, wenn wir bei den Vira auf Einzelmolekeln kommen. Aber auch, wenn sie aus Molekelgruppen bestehen, wie etwa beim Pockenvirus, läßt sich leicht ein rein mechanischer Grund für Einhaltung einer bestimmten Größe denken. Allem Anscheine nach sind die Viraproteine eher kuglig aufgebaut und also am besten mit Stärke zu vergleichen. Die einzelnen Stärkearten sind auch durch die Korngröße gekennzeichnet, während z. B. Zellulosefasern ihre Länge den zufälligen äußern Umständen anpassen. (Vgl. über Feinbau d. organ. Körper W. J. Schmidt in: Naturwiss. 1938, S. 482 f.)

Es will mir also scheinen, daß man die Vira doch mit einigem Grund ganz von der Reihe der Lebewesen wegrückt. Damit ist sofort die Frage wach, ob

sie eine Sonderstellung einnehmen, etwas ganz Neues darbieten. Aber da meldet sich eine ganze Schar von chemischen Individuen, vorzugsweise Eiweißkörpern, die Fermente, Hormone, Vitamine, die auch in der Zelle entstehen und auf die Zelle wirken, allerdings, und das ist ein wichtiger Unterschied, nicht in unmittelbar schädigender Weise. Aber bei dem dynamischen Charakter des Lebensprozesses ist die Frage, ob schädlich oder nicht, oft nur eine Frage der Quantität, ob normal oder zu viel oder zu wenig von dem betreffenden Ferment zur Verfügung steht, das ist aber sicher nichts Konstitutives.

Man könnte, wenn man Vergleiche sucht, auch an die Gene denken, die materiellen Erbträger, die man sich in festgelegter Form irgendwie in den Chromosomen der Zellkerne lokalisiert vorstellen muß. Von der Zelle gebildet und auf die Zelle einwirkend, haben sie nun freilich manches Besondere, so die örtliche Festlegung in dem betreffenden Chromosom und die bestimmte Anzahl 2 (bei Diploidie, selten mehr bei Polyploidie). Diese Hinweise verdanke ich der anregenden Zusammenstellung von Jordan über die Verstärkertheorie der Organismen (Naturwissenschaften 1938, S. 537). Ihm sei auch noch ein weiteres Vergleichsobjekt entnommen, das allerdings noch umstritten ist. Bei Tötung von Bakterien durch Gifte oder auch durch Hitze und Röntgenstrahlung erleidet nach experimentell gut begründeter Anschauung nur eine Molekel der Zelle eine chemische Umwandlung, die den Tod des ganzen Bakteriums nach sich zieht. Ob sie durch Autokatalyse ihresgleichen bildet und so das Zellmaterial verbraucht oder durch Heterokatalyse andere Körper aufspaltet, wird wohl nicht so leicht festzustellen sein. Doch will mir die erstere Auffassung als die wahrscheinlichere erscheinen, und damit wäre die Ähnlichkeit mit unsern Vira recht auffällig geworden.

Also sind die Vira als chemische Produkte lebender Zellen anzusehen, allerdings chemische Produkte besonderer Art, so daß man vielfach dem Gedanken begegnet, sie als Übergangskörper zu bezeichnen. Besser scheint es, solche Gummiausdrücke zu vermeiden. Das soll nicht heißen, die Frage sei sonnenklar gelöst, oder der Vitalismus habe von dieser Seite keinen Angriff zu fürchten. Mancher, der die Virusfrage gar nicht berücksichtigte, aber die Erfolge der Eiweißchemie sah, sagte sich, das ist doch nur eine Frage der Zeit, wann wir eigentliches Zelleiweiß synthetisch herstellen, und sind wir soweit, dann kann ich mir ein Zusammentreffen günstiger Umstände und günstigen Rohmaterials denken, wodurch die Sache einmal von selbst losging, wo sich einige Aminosäuren bildeten, durch Autokatalyse sich verketteten usw., das erste lebendige Protoplasma war da. Ja, was man sich so denken kann. Der Mensch wird im Laufe des Lebens immer mißtrauischer gegen diese Gebilde der Gedanken. Ich erwähnte, daß ein Preis ausgesetzt sei für den, der das Virus ohne lebendige Zelle zu züchten lehrt. Es ist schließlich etwas Vorurteil bei der Behauptung, der Preis könne nicht gewonnen werden; ebenso oder vielleicht noch mehr Vorurteil steckt in der Aussetzung des Preises. Aber der Beweggrund dürfte tatsächlich der reine Wunsch des Praktikers gewesen sein, das Virus für Versuchs- und Heilzwecke leicht

zugänglich zu machen. Die Aussichten für die Gewinnung des Preises sind durch die Stanleyschen Ergebnisse sicher nicht besser geworden.

Aber rechnen wir einmal mit der Möglichkeit der Synthese dieser und ähnlicher Eiweißkörper, so folgte daraus nicht viel mehr als aus der Synthese der Aminosäuren und des Zuckers oder Harnstoffs. Natürlich sind die Ausgangsmaterialien einfach und die betreffenden Manipulationen einfach, und doch ist der fertige Zucker, der ohne Leben entstanden wäre, zum Verzweifeln ähnlich jener Uhr, die man im Basalt fände und die aus den Materialien des Basalts von selbst zusammengeschmolzen wäre. Wenn die verhältnismäßige Einfachheit der Zuckerdarstellung eine schwache Seite des Vergleichs darstellt, verbessert sich diese sofort bei der Heranziehung der Eiweißkörper. Die Sache liegt doch so: Notwendig sind eine Anzahl Aminosäuren als Bausteine, ein oder mehrere Katalysatoren, ein wenig günstige Temperatur und – ja, das ist eben die Frage. Der Nur-Chemiker wird eben sagen: »und sonst nichts mehr«; und der »Biologe« wird sagen: »gerade das Wesentliche mehr, eben der Bios«, wobei es zunächst dahingestellt bleiben muß, was das ist, ob man es Ganzheit, Entelechie, Form, Artplasma nennt, ob man es überhaupt nennen kann. Es ist aber seit einiger Zeit so, daß man nicht auf der Stelle ausgelacht wird, wenn man von dem Ganzen spricht, das mehr ist als die Summe seiner Teile.

Der Unterschied im Ergebnis stammt großenteils von der Methode: Der eine sagt: »Wesentlich sind die Baustoffe, die Einzelteile, also zuletzt die Eiweißmolekeln. Hier ist ein einfacher Eiweißkörper, der Bewegung, d. h. Wachstum und Vermehrung zeigt. Damit ist das Leben im wesentlichen erklärt«. Der andere dagegen kommt vom vollen Leben her. Er kennt die zielgerichteten Vorgänge der Zellteilung, Keimesentwicklung, Entfaltung der Körperorgane, die Selbstregulation, Regeneration. Ja er ist auch den Empfindungen, dem Gedächtnis, dem Bewußtsein begegnet, die mit chemischen Reaktionen und Konstitution in gar keine Beziehung zu bringen sind. Er findet Anfänge, Spuren davon in der Amöbe. Er sagt also: »diese Spuren, diese Restbestände auf physiko-chemischem Wege unerklärlicher Leistungen gehören eben einem Sondergebiet an, das wir Leben nennen.« Ich gebe zu, daß die bisherigen Versuche, es zu begreifen oder einwandfrei zu benennen, den kritischen Betrachter nicht sonderlich befriedigen. Aber dieses schwache Ergebnis beweist nicht die Nichtexistenz und nicht die Undenkbarkeit, wohl aber die Sonderexistenz, die Überphysik dieser Größen, die im Bereich des Lebens wirksam sind. Vielleicht wird man zugeben müssen, daß die vitale Auffassung die Erklärung des Lebensprozesses nur verwickelt. Das kann schließlich nicht den Ausschlag geben. Andern mag es anders gehen, ich lese aus den neueren Darstellungen der Atomphysik meine Erfahrung heraus, daß die letzten Erkenntnisse vieles geklärt, aber noch mehr schwierige Fragen aufgeworfen haben. Daß es übrigens gerade führende Physiker sind, die auf die psychischen Realitäten in der Welt hinweisen, soll hier bloß erwähnt sein.

Wenn wir nun ein Ergebnis der Virusfrage zu gewinnen versuchen, so scheint es nach den neueren Befunden, daß es sich um einfache Eiweißkörper handelt,

deren Leistungen nicht wesentlich über die anderer bekannter Zellprodukte hinausgehen. Ob diese Erkenntnisse etwa durch Anwendung der Elektronenoptik noch modifiziert werden, ist schwer vorauszusagen, jedoch wohl zu erwarten. Die bisherige Auffassung, daß die Zelle der Elementarorganismus ist, bliebe danach bestehen. Man kann in letzter Zeit eine gewisse Bereitschaft feststellen, schließlich neben der Panspermielehre, die nichts erklärt, auch die Möglichkeit der Urzeugung zu diskutieren. Ich verweise auf den aufschlußreichen Bericht von Prof. Herget in der Linzer Quartalschrift 1938, S. 234, wo auch auf die Folgerung hingewiesen wird, daß der biologische Gottesbeweis durch dieses Fehlen abschließender Entscheidungen beeinträchtigt werde. Also bleibt nichts übrig, als abwarten und weiter suchen. Es hängt etwas vom Temperament ab, ob man ein solches Ergebnis begrüßt oder verwünscht, aber das ändert nichts an dem Erfolge: Wir kamen doch weiter auf dem Wege zum Ziele. Denn dies heißt nicht: Mechanismus oder auch Vitalismus, sondern Erkenntnis der Wirklichkeit.

Tradition

Von Erich Przywara S. J.

Tradition ist das katholische Wort: selbstverständliches Untergehen des Ich in den Dienst des heilig Überlieferten, Untergehen mit seinen Wünschen nach Glück und Heil, Untergehen mit seinen Schmerzen und seiner Verzweiflung; Untergehen auch noch mit seinem besten Drang, eine bisher verfahrene Welt nach eigenem Ideal endlich rein zu gestalten; Untergehen sogar mit dem Ringen, zurück durch den Schutt und Moder der Geschichte in den echten Ursprung; – Untergehen mit all dem, um auch noch seinen Untergang untergehen zu lassen in den einen unbeirrten Gang des Symbols durch alles hindurch, daß alle Fülle des eigenen Lebens dem Symbol je neues Leben gebe. Reformation ist das protestantische Wort, längst schon vor dem geschichtlichen Protestantismus und weiterhin über seine Stunde hinaus: Aufgang des Ich im schöpferischen Erlebnis des begnadend Neuen, Aufgang des Ich zum Zersprengen der engenden Panzer des Alten und Veralteten, Aufgang des Ich zum Gericht über eine verirrte und verkommene Vergangenheit, Aufgang des Ich zur Unmittelbarkeit zur reinen Idee, Aufgang des Ich zur Erneuerung des reinen Ursprungs. Aber es ist das unerbittliche Schicksal aller Reformationen, daß sie selber Tradition bilden müssen, und daß diese Tradition dann sich herausstellt als eine je verkürztere Verkürzung des Gehaltes der alten, einstmals bekämpften.

So ist es verständlich, daß nach den Jahrhunderten der Reformationen nun einmal wieder Tradition grundsätzlich als Haltung erscheint: wie die neue Hymnik deutscher Dichtung es weist. Denn wie Hegel mit tiefem Blick die neuzeitliche Philosophie seit Descartes als »Innerlichkeit« der »reinsten Spitze des Innersten« des »von sich ausgehenden Denkens« zu begreifen wußte (Werke, Stuttgart 1928,

XIX 328) und so als innerlich zugeordnete Philosophie der Reformation, so erscheint auch die deutsche Dichtung dieser Jahrhunderte nicht ohne Grund um das erlebende Ich gebunden. Und wie eben diese Philosophie darum zuletzt ausging in eine Philosophie des nichtenden Nichts (in Heidegger) oder der Frage schlechthin (in Nikolai Hartmann), so war auch die deutsche Dichtung geendet in eine Tragizistik, ja Satiristik des sich zerfragenden und sich zersetzenden Nichts des Ich. Es ging vom Ich vor Gott (in der Reformation) zum Ich in sich (Descartes bis Fichte) zum Erleben als Schweben in sich selbst (in der Lebensphilosophie der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts) zum Nichts als dem innersten Grund von Leben und Erleben (in der nachkrieglichen Existential-Philosophie), – und die Dichtung war der schwingende Atem dieser Philosophie.

Aber mitten im neunzehnten Jahrhundert brechen, wenngleich verkannt und übersehen, selber schon die neuen Anfänge auf: wie die Philosophie eines Donoso Cortés und das eigentlich positiv Vermeinte in Nietzsche wieder an den Ursprung setzen nicht das Ich, sondern die unerbittliche Zucht der Tradition; – und wie in Dichter-Gestalten vom Adel der Droste und Schönaich-Carolaths durch alles zeitbedingte Grübeln und Träumen und Wehleiden der eherne Klang von Dienst und Opfer wie eine große Glocke anhebt, – freilich anhebt, wie es der »letzten Stunde« entspricht, am »Berg Lebensende«, »auf Trümmern von braunem Basalt« und »zwei Schritt vom Rand«, wie die Droste und Schönaich-Carolath es zeichnen. Aus tödlicher Verwundetheit schenkt sich der Droste der königlich große Choral:

»Wer nur vertraut auf Gottes Macht
in allen seinen Nöten,
den hat kein Feind zu Fall gebracht,
den kann kein Gegner töten;
und wo die Angst ihn überfällt,
da wird der allerstärkste Held
an seine Stelle treten.«

Und aus hinsiechendem Weltschmerz auersteht Schönaich-Carolath zur großen Schau von Dienst am Reich:

»Barhäuptig steht ein Ritter,
hält Harfe, hält Eisenschild;
ein Himmel voll Sturm und Gewitter
verdämmert tief im Bild.«

Für das Ringen Schillers nach der Größe des Heros bleibt es ein Symbol, daß er im »Don Carlos« das Pathos der Freiheit und Natürlichkeit feiern wollte und doch gegen seinen Willen die schweigende Größe der Tradition in Philipp II. krönte. Goethe spürte das Erhabene der Tradition in der Antike, aber um es in der »Natürlichen Tochter« nur im Symbol bürgerlicher Stille zu gestalten. Das Schicksal Hölderlins und Kleists aber ist es, nicht eigentlich rufende Flammen

zu sein, sondern sinnloses Sich-Verzehren, und dies noch mit der Folie eines peinlich bürgerlichen Existenz-Kampfes:

»Die Mauern stehn sprachlos und kalt, im Winde klirren die Fahnen.«

Es ist das Schicksal, wie das Nachtlied Zarathustras es klagt:

»Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.«

Die neue deutsche Hymnik bricht mit diesem Schicksal, da sie alle Lust und allen Schmerz des Ich untergehen läßt in die ausbrechende Flamme. Aber sie ist ein Umbruch von den Jahrhunderten der Reformationen her und damit am unmittelbarsten vom neunzehnten Jahrhundert her und steht darum zu diesem Hintergrund Aug in Aug. In Gerhard Schumann und den Brüdern Jünger lebt allgemein deutsche Tradition: in Schumann der Klang vom Reich, in Jünger der von einer deutschen Antike, – beide vom quellenden Reichtum des Südens her, in Schumann alt-schwäbische Innigkeit, in den beiden Jünger das frucht-quellende und zugleich romanisch-kalvinisch Form-Strenge der Pfalz.

So vollzieht sich bei Schumann in der Abfolge von den »Liedern vom Reich« (1936) zu »Wir sind das Korn« (1936) zu »Wir dürfen dienen« (1937)[1] die Aufsprengung des Ich zum immer größeren Raum: Reich, Gott, Unendlichkeit, – daß so gerade erst der volle Klang Reich erwache. – Die »Lieder vom Reich« öffnen das Reich unmittelbar in diesem Sinn:

»Doch ich erwachte aus dem kalten Traum,
durch den ich einsam stolz in Hüllen ging.
... ...
Siehe: da war Raum.
... ...
Verlor mich selbst und fand das Volk, das Reich.
Und neue Wölbung neuer Himmel flog
... ...
Und über uns im Licht der Dom, das Reich.
Da bückte ich mich tief zur Erde nieder
und segnete die fruchtbare ...
Da wurde Strömung alten Blutes wach,
... ...
Und aus des Herzens aufgeriss'nen Schollen
brach heiß das Blut und schäumte Frucht und Tat
... ...
So wuchs aus Blut und Erde neu das Reich« (14–16).

[1] Die Lieder vom Reich (München 1936). Wir aber sind das Korn, Gedichte (München 1936). Wir dürfen dienen, Gedichte (München 1937).

Aber sofort ist es, getreu der Tradition, das Reich im Zeichen des Kreuzes:

»Du Bild der Nächte, über alle Erde
mit unerhörtem Gram gespannt,
du Schmerzenszeichen, allem Werde
als Blutmal in die junge Stirn gebrannt –« (29).
»Wer sich dem Reich verschrieb,
ist ein Gezeichneter.
Auf seiner Stirn entbrennt
ein jäh durchzuckend Mal.
... ...
Doch einmal springt sein Wort
wie Feuer in den Kreis« (5).

Doch in diesem Zeichen eben wird es die alte deutsche Einheit der Gegensätze: »glühend und ganz – sich dem klirrenden Kampf hingeben« und »wie die Lerche im Blau – im kühlenden schauenden Blau – schweben«; »Wolke der Nacht – auf der Stirn« und »ein Lächeln aus Traum – um die Lippen, blühenden Traum« (31).

Die Sammlung »Wir aber sind das Korn« (die preisgekrönt wurde) geht von diesen Gegensätzen sogleich in den tiefsten: »O Vater Licht! ... O Mutter Nacht« (9), und wir »getrieben und durchseelt« (11). Da also der Mensch Mitte sich als Lüge entlarvt, wird es zur »Umkehr« zu Gott als Mitte: in den »Liedern von der Umkehr«, die hier der Mittelpunkt sind:

»Wir sind die Mitte, von der Welt umkreist
... ...
Wir sind sehr stolz. Doch innen lauert Angst.
... ...
Doch plötzlich froren wir ...
Verlorner Gott, läßt du dich wiederfinden?
... ...
Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt.
Wir jagen, die aus Angst zur Tat Verfluchten,
die immer doch nur eigne Fratze zeigt.
Wir hören schon das Schreiten des Gerichts.
Wir tun, als ob wir eifrig etwas suchten.
Und wissen schon: wir finden nur das Nichts.
... ...
Nun stehn wir nackt.
Und frieren in das völlige Nichts verstoßen
... ...
in der grenzenlosen
Verzweiflung hingekauert ...

Wir bitten nicht: Schlag zu, o Gott, schlag zu.
Wir löschen unser Licht. Nun leuchte du.
... ...
Dein Wille ist Erleuchten.
Es ist unmöglich. Doch du kannst es tun.
... ...
Nun dunkle du. Dein Tiefstes ist im Dunkeln.
... ...
Vergib uns, Herr, und gib uns dir zurück.
... ...
Es ist unmöglich, Herr. Es ist vollbracht« (36–42).

So geht es in Gott hinein in das Geheimnis des sterbenden Korn zu vieler Frucht:

»Uns liebt der Tod, weil wir das Leben lieben.
Er liebt uns hart in seinem dunklen Zorn.
Denn die vor seiner Hand wie Spreu zerstieben,
verachtet er. Wir aber sind das Korn« (73).

Die Sammlung »Wir dürfen dienen« gestaltet dann das folgerichtig Letzte: Nichts und Unendlichkeit, Verzweiflung und Dienst. Die Mitte sind die Lieder »Unendlichkeit«:

»Erschauernd kniete ich am Rand der Zeit
und starrte blind in die Unendlichkeit.
Aus tausend hohlen Augen troff das Nichts.
... ...
Weißt du, ob nicht aus Untergang und Bränden
ein Sternbild aufschwebt, gütiges Vollenden?
... ...
Ich machte mich nicht selbst. Ich bin nicht mein.
... ...
Nimm mir ....
Ich will nicht mehr. Ich diene, denn ich muß.
... ...
Nun ist das Nichts getrost ins All versponnen.
... ...
Aus Wunden ist Gehorsam tief gewonnen« (20–22).

Zwar zürnen die »Sonette des Hasses« flammend gegen »dies schleicherische hämisch quallenfeige – vermummte Pack« (67) und gegen sie, »die ängstlich streng das Mittelmaß bewacht – die feilen Kleinen und die falschen Großen« (71), – aber ruhig stark bleibt der »Fahnenspruch«:

»Wir alle dürfen dienen.
Und das ist uns genug« (74).

Die beiden Brüder Jünger möchten dieser neuen Tradition die Tiefe einer germanischen Antike geben. Ernst Jünger prägte im »Arbeiter« (1932) die schärfsten Formeln dieser Tradition, wie sie hymnisch in den Liedern Schumanns lebt: »daß Herrschaft und Dienst ein und dasselbe sind« (ebd. 13) in einem »Höchstmaß von Aktion bei einem Mindestmaß an Warum und Wofür« (ebd. 106), »in eine Landschaft aus Eis und Feuer geboren« (ebd. 91), zum »Eintritt in den imperialen Raum« (292). Aber gegen ein Pathos der »Unendlichkeit« tritt die gestalt-begrenzte »Totalität der Welt« (ebd. 139, 144), – also »daß Leben und Kultus identisch sind« (ebd. 155). Aus Tod, Blut, Erde, unter dem scharfen Wind eines »Höchstmaß an kriegerischem Skeptizismus« (91) »nimmt der Geist härtere Züge und tiefere Farben an« (ebd. 57). Diese Farben erscheinen gleichnishaft in dem Dalmatien, wie es der »Dalmatinische Aufenthalt« sieht (in »Blätter und Steine« 1934): die »glühende Einsamkeit« des »satyrhaften Charakters dieser Landschaft«, in deren Lauten sich »paart ... der Schmerz mit dem Übermut, und zwar behält der Schmerz das letzte Wort« (41): »das Wirkliche ist ebenso zauberhaft wie das Zauberhafte wirklich ist« (121). »Divinität« erscheint also gegen »Humanität«: »das Gegenteil der Humanität ist nicht die Barbarei, sondern die Divinität« (ebd. 215). Die »Afrikanischen Spiele« (1937)[2] setzen das, unter der Einwirkung des »kriegerischen Skeptizismus« und »Nihilismus« (Blätter 212), in die grelle Beleuchtung durch ein Jungen-Abenteuer nach Afrika, zur »Entzauberung« eines »wilden Urwaldbusch« in »ein Artischokenfeld« (211) und einer »Suche nach dem gefährlichen Leben« (50) in das »Finden« einer »Langeweile tödlicher Art« (93). »Auch der Exotismus gehört zu den romantischen Ausflüchten« (222). Es gilt vielmehr die »Abenteuer im Dienst« (224) auf dem »Feld, (das) ... mit geometrischer Schärfe abgesteckt« ist (222). Aber es »mehren sich die Anzeichen, daß der Elementargeist uns näher rückt« (224), und »auch im Feuer ist Leben, wie das Beispiel des Salamanders beweist« (225). – Diese germanische Antike von »Feuer« und »geschliffener Dunkelheit« (Blätter usw. 221) zu malen, unternehmen die Dichtungen des Bruders, Friedrich Georg Jünger: in den »Gedichten« (1935) und im notwendig ergänzenden neueren »Taurus« (1937)[3]. Eine neue heroische Landschaft der »Wälder des Teut« will entstehen (Gedichte 9): »Vaterland ist mir das Licht und die Luft und die Liebe zur Erde, – Vaterland Flamme und Flut, Vaterland Wolke und Strom« (Taurus 5). Alle Göttergewalten der Antike werden beschworen: von der »Flamme« des Apollon (Gedichte 54), den einst als Luzifer »verteufelt der Christ« (Taurus 50), zu Pan und Dionysos (Gedichte 39 ff. Taurus 29 f., 43 f.), aber mit besonderer Betonung hin zu Priap, dessen Geschlechtssymbol zum Kampf gegen Christentum wie Philosophie neu ersteht (Gedichte 65 ff. Taurus 52 ff.). Aber gleichzeitig soll die Rosentrunkenheit eines neuen Hafis diese

[2] Ernst Jünger, Afrikanische Spiele (225 S.), Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt, M 4.80.

[3] Friedrich Georg Jünger, Gedichte, Berlin 1935. Derſ., Der Taurus, Gedichte (76 S.), Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt, M 3.80.

Antike durchzaubern: »ein holdes Dschinnistan – hab ich getroffen ... Will unerschrocken ... zur Lust mich wenden« (Taurus 19). Es wird »die neue Wildnis« (Gedichte 15): »Du meiner heidnischen Heimat Wildnis« (ebd. 58): im besonderen Symbol des »Taurus« als »wolkenumflogener Gipfel Eistrieft« (Taurus 24) »im Feuer der Zedern Haupt« (ebd. 25) und im Symbol von Siziliens »kentaurischem Geist« (ebd. 28):

»Die Adler lachen – hörte ich laut
und habe die Drachen – der Klüfte geschaut.
Und feurige Zeichen – sind mir bekannt
aus Uranos' Reichen, – versunkenem Land« (Gedichte 8).

»Orgeln des Südsturms hör ich, höre
schreien die Adler, höre die alten
Kronen rauschen der Nacht, und wilder
zieht die mächtige Strömung uns« (ebd. 24).

Prometheus lebt neu: »unbezwungene Kraft, wie durchleuchtest du feurig das Auge« (Gedichte 67). Aber neu auch lebt Ariadnes göttliche Fruchtbarkeit: »da nahet sichtbar der Gott ihr – in gewaltigem Glanz« (ebd. 76). Doch ebenso neu auch lebt »die Klage des Orest«: »all=allumflossen bin von dem Strome ich – des schwarzen Leids, und nimmer verborgen doch ... Götter, Euch selbst – seh ich erbeben vor solchen Wunden« (Taurus 73). Losbrechen will ein »hochzeitliches Rasen«: »dunkler ergießen Ströme – Feuers in die wildere Brust sich« (Gedichte 27). Aber es ist ebenso »Schwerttanz«: »vorwärts ... rückwärts ... durchs Feuer«: »Wildnis, dich fasse ich! Vaterland, dich umarme ich« (Gedichte 71). Es ist »tanzende, hüpfende Flamme« als »wilde Bosheit – der herrlichen Flamme« (Taurus 7): das Salamander=Symbol von Ernst Jünger: »es brennt, doch ohne zu verbrennen, des Feuergeistes geliebtes Kind« (Taurus 12). Es ist Rausch »unterirdischer Glut« aus dem »funkelnden Kelch« (in der Trunkenheit des persischen Hafis und der griechischen unterirdischen Götter):

»Nicht reifte das Licht allein dich. Du senktest ins Feuer,
das in der Erde brennt, tief deine Wurzeln hinab.
Zwiefach entzündest die Brust du, doppeltes Feuer ergießet
sich mit des Urworts Gewalt wild in des Nüchternen Sinn.«
(Gedichte 64.)

Es ist Rausch der »Meeresfrüchte«: wilde Grausamkeit des unterirdischen Lebens zu »Spielen« eines »strahlenden Tag« und einer »melodischen Nacht« (Taurus 32 ff.). So will sich aufrichten Macht gegen Traum: »ich lebte männlich – und voller Macht« (Gedichte 10). So will es »Schlacht« des Gärtners sein mit der »Wildnis«: »Vernichtung gilt es ... Aufruhr bekämpf ich mit Macht« (ebd. 31). So soll es Licht sein gegen Sehnsucht (Gedichte 54): »Wisse, daß Licht stets das Licht bleibt« (Taurus 61). Und so soll klingen »silberner Brunnen der Stille«, – und nicht »das kindische Lied ruhmloser Trunkenheit« (Gedichte 63).

Aber mitten durch ist es »der geheime Zauberklang« (Gedichte 22) im Symbol der Schlange »biegsam, boshaft, munter« (Taurus 13): »gleich der Schlange dring ich, schling ich – blaue Flamme mich durchs Kraut« (Gedichte 22). In der »heidnischen Wildnis« blüht »Medeens Blume ... der Zauberin geliebter Kelch ... zum tötenden Gifttrank« (Gedichte 28). Es ist die Welt der »uralten Wehrufe« des rasenden Klagereigens um den »Tod des Orpheus« (Gedichte 55). Es ist die Welt einer unbegreiflichen Flucht: »mich erschreckt das Vollkommne ... Wie von Gefahren bedroht wend ich die Füße zur Flucht« (Gedichte 37): »Ach, der Gefangne bin ich der Nacht« (ebd. 26). Die Vision eines Krieges aller Welt mit aller Welt erhebt sich: »Tod , du Meister des Walzwerks, du hammerkundiger Schwinger« (Gedichte 42). Aber betäubender liegt »scharlachfarbener Mohn ... auf den Gräbern«: »du stillst uns den Schmerz« (Gedichte 60). »Doch des Schmerzes – ruhlose Frage, sie endet nimmer« (Taurus 46).

*

Hymnus vom Reich (in Schumann) und Traum von einer germanischen Antike (in den beiden Jünger) empfangen das Entscheidendste deutscher Tradition, da sie ausdrücklich in der Spannung zwischen Nord und Süd erscheinen: wie das dichterische Werk von Hans Schwarz, der dem Boden Berlins entstammt, und das von Josef Weinheber, dem echten Österreicher aus Wiener Land, Aug in Aug zueinander stehen. Es erscheint die Wahrheit des Wortes Reinhold Schneiders in seinem Buch über Philipp II.: »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« (82). Der Gegensatz erscheint in Schwarz und Weinheber um so greifbarer, als beide mit der Stadt ringen und beide bleibend die Spuren dieses Ringens tragen. Schwarz' Gedichte stehen in einer fast begrifflich dünnen Feinheit und Helligkeit, die bald an Rilke erinnert (aber ohne das magisch Müde), bald an die norddeutsche Dichtung zwischen 1860 und 1900 (während die Dramen wie Schwertschlag blitzen). Bei Weinheber dräut die fast physisch spürbare Animalität der Luft von Ottakring, die genannt oder ungenannt immer wieder einbricht, bald als Städter-Entladung in die Natur, bald als Städter-Stimmung in der Natur, nicht wenig an Dehmel erinnernd (aber daß aus Schwüle und Zerrissenheit unerbittlicher die reine Form sich durchkämpfe). In beiden streitet der Rebell mit der schweigenden Tradition, und in beiden dient ein fast zerbrochen und zermürbt müder Nachfahr, Besiegter und Sieger zugleich, der unsterblichen Tradition, und beide werden, in aller Ähnlichkeit der menschlichen Situation, zu Symbol und Repräsentation der fruchtbaren Größe des Gegensatzes von Traditionen.

Als »Ausblick preußischer Könige« zeichnet Reinhold Schneider: »Sand, der fast nichts gewährt, aber Ungeheures fordert; und damit den Menschen zwingt zu seiner Form« (Hohenzollern 73). Und die zugeordnete Frömmigkeit ist die des Kopernikus auf dem einsamen Turm von Frauenburg: »er stellte sich dem

Unendlichen allein, ohne Beistand, seine Forderung in sich aufzunehmen und auszutragen« (Derf., Auf Wegen deutscher Geschichte 124). Das ist die Tradition, die in den ersten drei Gedichtwerken Hans Schwarz'[4] lebendig werden will: Götter und Deutsche 1932, Du und Deutschland 1933, Die sieben Sagen 1934. So ist es flammende Forderung durch alle drei hindurch, aber von Anfang an auf dem Hintergrund einer »letzten Stunde«:

»Schon ruft nach Glauben, ruft nach Heiligkeit
das Volk, doch seine Sprache ist verwirrt
und die Gestalten schwanken, die es liebt!
In Eisenrippen aber wächst verklotzt
das Gift der Stadtgeburt, und mit der Nacht
erstrahlt die Angst im weißen Bogenlicht« (Götter 3).

Doch fordert eben dies »die Gewalten unsres Willens«, »wie ein Gott sich nur begibt in Taten« (ebd. 5):

»Mit Trost und Trotzen – erhebt den Menschen
ein frommer Glaube, – und preist das Leben,
das seine Liebe – mit Kraft erwidert« (ebd. 25).

Aber dies fordert den »Schwebenden«: »alles wird dir ganz gegeben, – alles will dir ganz entgleiten« (ebd. 67). Es fordert ein restloses Allein:

»Wir sind mit jeder Kraft und Blöße
inmitten dieser Welt allein,
und doch umrauscht uns eine Größe
wie Nachtwind einen Heidenstein« (ebd. 69).

Aber es muß sein das Allein im Überschwang des Sich-Gebens und Sich-Verlierens: »ein Volk im Überschwang – schöpft noch aus Scherben« (Du 21). »Das Reich wird wieder eine wilde Braut, – und wer nicht beten kann, der zwingt sie nicht« (ebd. 31): »Verliere dich! Du bist aus Überschwang – empfangen göttlich, und der Rest ist schal« (ebd. 59):

»Was du halten möchtest, ist vergänglich,
wo du aufhörst, fängt das Leben an!
Laß dich strömen, und du bist empfänglich« (ebd. 77).

»Denn anders werden wir nicht geboren,
als wir gehören und gehorchen,
und sind aus Gnade allein berufen« (ebd. 96).

---

[4] Hans Schwarz, Götter und Deutsche (113 S.), Breslau 1932, W. G. Korn, M 3.50. Derf., Du und Deutschland (96 S.), ebd. 1933, M 3.–. Derf., Die sieben Sagen (76 S.), ebd. 1934, M 1.50. Derf., Rebell in England, Drama in vierzehn Bildern (182 S.), ebd. 1934, M 2.30. Derf., Prinz von Preußen (188 S.), ebd. 1934, M 3.50. Derf., Ein Totentanz (77 S.), ebd. 1936, M 2.–

»Ein neuer Glaube rief uns in die Bahn – und lehrte uns ein altes Händefalten« (»Sieben Sagen« 10), aber »erst muß das Herz sich bis zum Grunde spalten, – in unserer Zwiespalt erst erklingt der Raum« (ebd. 12), und so ist es

»vor Gott ein Licht, das sich nicht angezündet,
im Raum ein Herz, das mit der Schuld sich plagt,
die von den Vätern in die Gnade mündet,
die nach Verdiensten nicht noch Leistung fragt« (ebd. 14).

Diese flammende Forderung aber steht in einer Landschaft und Geschichte, in der altes Germanien, friderizianische Geschichte und eine Antike sich vermählen, die nach Moeller van den Bruck, dessen Werk Schwarz verwaltet, zwar mit Preußen fast identisch wird (Preußischer Stil 112), aber als Spannweite zwischen »Klassizität« (ebd. 141) und »antikischem Rokoko« (ebd. 110). Zwar findet sich in dieser Landschaft und Geschichte (die den Hauptteil der beiden ersten Werke füllt) auch ein Hymnus an »Christus«, aber zu dem, der »die Gesetze gebrochen, um Leben zu säen«, und dann doch »der Priester nicht Herr« ward, »die in Kirchen dich schlossen« (Götter 64). Die Entsprechung dazu ist darum »Judas«, der dem Herrn folgte, »ob auch dem herrischen Gemüt – der Sinn zur Jüngerschaft gebrach«, und der den Herrn durch den Verrat zum »Reich« zwingen will: »und alles speit auf deine Tat, – und doch hat sie die Welt bewegt« (Du 84f.). Zwar steht das Kreuz über dieser Landschaft und Geschichte gezeichnet: »Gott ist in den Tod geboren – und ins Leben eingegangen« (Götter 18), aber: »mönchisch nüchtern und heidnisch stark, – brandenburgische preußische Mark« (Du 43). So formt sich in den »Sieben Sagen« so etwas wie ein Mythos dieses Ganzen. Tantalos: »daß Gott ihn liebte, war ihm fremd geblieben – er suchte, was die Götter überwand« (20), – bis dazu, daß Tantalos in der Hölle sich auch gegen den Gekreuzigten wehrt, der zur Hölle absteigt (25): »zwischen Gott und Menschen steht der Blinde – und gießt auf unsern Glauben seinen Hohn« (26). Theoderich, »der König, der ein Ketzer blieb« (32): »in Abenteuern wissen wir zu siegen, ... und wo wir siegen, siegt Theoderich« (36). Vineta: »wir bleiben Bettler, die sich selbst beraubten, – und ziehen es mit Netzen nicht empor« (44). Nordlicht: »wir sind Rebellen, die der Haft entstreben, – und brechen Schollen, wenn das Eis noch klirrt« (51). Orianda (das nur geplante Zarenschloß von Schinkel in der Krim): »der Himmel als des Schöpfers letzter Traum« (63). Langemarck:

»die Hölle brodelt, doch das Lied ist da,
es ist unsterblich, und die Völker dämmern,
und sieghaft über Trümmer braust sein Ja!«

So bannt sich das Letzte in die Gestalten des Grafen Essex, des scheiternden Rebellen, und des Prinzen Louis Ferdinand von Preußen, der seinen Kampf gegen eine tote Tradition krönt mit dem Opfertod für eine neu auferstehende. Essex ist der Held des Volkes, der Kanzler Cecil aber nur der verschlagene

Staatsmann. Doch über Essex spricht der »Dichter«: »eine wilde Tragik steigt herauf – und preßt die Kehle uns. Die Zeit umdampft – ein dunkles Feuer, und ein Dämon lebt – aus unsrem Blute« (Rebell in England 21). Cecil indes, in aller kalten Verschlagenheit, spricht das Gegenwort: »Etikette nimmt – den Lauf vom Thron ins Volk. Die Gottesnähe – der höchsten Form wird so dem Volk zuteil – und hält den Staat gesund« (48). So antwortet Königin Elisabeth auf den Ruf Essex' »Mir bleibt das Volk!« (145) mit dem unbeugsamen: »Ich selbst, ich bin das Volk! – Du hast verspielt!« (146); – und sie beschließt den Kampf, da sie auf Raleighs, des neuen Günstlings, Wort »Stütze dich auf mich!« undurchdringlich entgegnet: »Du irrst dich, Raleigh! Aber bitte Gott, – Er möge dich bewahren! – Deinen Arm« (182). Essex darf zwar bekennen: »ich habe, um dem Jenseits zu gehorchen, – mich in den Dienst des Diesseits ganz gestellt« (172). – Doch der Pfarrer im Kerker spricht unerbittlich:

»Deine Mutter war
die Ehrfurcht nicht ...
darum reißt du wohl
der Zeit die Seiten auf ...
doch dir wächst daran
die Kraft noch nicht, sie wieder einzurichten!
Du gibst dem Volke, was des Volkes ist,
jedoch nicht mehr! Und ohne dieses Mehr,
das unsre Herzen halten muß, geschieht
an keinem Volk ein Wunder« (172).

So muß Essex, »nichts als ein Rebell« (143), »knien, – um Gott zu sagen, daß du als sein Werkzeug – zu schwach gewesen bist!« (174).

Im »Prinz von Preußen« bricht das Symbol unmittelbar durch. Prinz Louis Ferdinand erscheint selber zuerst im Zwielicht falscher Abenteuer, da Pauline Wiesel ihrem Mann entläuft zu ihm, hinein in ein romantisches »Traum und Einsamkeit« (21). Aber da schon recht es sich in ihm auf: »Du bist zu mir geflohen und hast alle bürgerliche Ehre hinter dir gelassen – das war schon dein zweiter Wahnsinn. Denn der erste Wahnsinn war, daß du deinen Mann ertragen hast, obwohl du mich liebtest. Aber hast du den dritten Wahnsinn? Weißt du, wo der beginnt? Wo Opfer nicht helfen, wenn sie nicht ganze Opfer sind« (21). Das Gespräch mit dem Pfarrer ist der zweite Schritt, da er gegen dessen »Sakrament aus den Händen des Königs« setzt »das Element Wasser aus den Händen eines, der das Element König ist« (57): »der Alte (Friedrich der Große) ... ist der lebendige Protest, wie er dort liegt. Und solange er dort liegen wird, muß Preußen ein Stück Rebellion sein, Rebellion von Natur« (58). Aber der entscheidend dritte Schritt ist, da das »Gesetz von Preußen« (127) im »Prinz von Preußen« gegen die entfesselte Rebellion in Kleist tritt, so sehr Kleist Blut seines Blutes ist. Aus Kleist bricht es flammend, da er aus seiner »Flucht« heimkehrt auf den »vulkanischen Boden«: »Wir haben einen Auftrag gehabt und

wir hatten keine Fahne gefunden! Wir haben gemeint, daß Fieber eine Krankheit sei, und sind uns minder vorgekommen - und wir erleben, daß Fieber eine Gesundheit ist, die nur in den Wehen liegt.... Ich bin wie Sie selber kein Einzelner, ich bin ein Geschlecht!... Prinz - Penthesilea mit ihren Amazonen kommt aus einer andern Heimat als diese zahmen Gemüter.... Schluß mit dem Prinzen oder Schluß mit dem Leben! Aber durchbrechen Sie das Gesetz, durchbrechen Sie den Kreislauf durch eine Tat, die zum Beispiel wird!« (94–99.) Aber eben an dieser Entflammtheit findet sich der »Prinz von Preußen«: »Sie haben ein Geheimnis und brennen davon - ich habe (er zeigt auf den Orden vom Schwarzen Adler) nur eine Pflicht und ein Erbe - und jenseits davon habe ich eine Vision« (99 f.). So reift er in das Abschieds-Gespräch mit Königin Luise: »‚Sie lieben das Unmögliche, Louis. Das ist vielleicht Ihr Schicksal.' - ‚Und das Unmögliche wollen - ist es nicht Überwindung dessen, was Schicksal ist?'« (163.) »Wir haben nur ein Stichwort behalten ... Hingabe ohne Vorbehalte aus einer Liebe, die göttlich ... ist und den adelt, der sich ihr fügt.... Es ist diese Unruhe, die heute unter uns umgeht.... Ich bin noch einmal ein Stück von jenem Preußen, das morgen schlecht gerüstet zu einem Kampf antritt, den es in einem tieferen Sinn längst gewonnen hat« (178, 188). So klingt das Symbol aus in den »Totentanz« (1936): »denn nur das Ewige gebiert den Sieg« (7), da »Sterbendürfen wieder Zeugen heißt« (49): »was zurückblickt, findet nicht ins Licht« (66):

»Du aber, Tod, bist ganz auf Gott gestimmt!
du aber, Antlitz, lächelst stets beseelt!« (72.)
»So bricht die ganze Erde in uns ein
... ...
So wächst ein Reich, das erst sich spüren muß
... ...
Ein neuer Wille, und er tanzt und steigt!« (75 f.) -

Die neue Lebendigkeit südlicher Tradition in Josef Weinheber[5] hat zum Symbol, daß sie in »Adel und Untergang« ihren »Gesang vom Manne«, dem Wiking, singt (»der Fahrt dienstbar, getreu und kühn«, 7) und im Zeichen der Droste als der »wilden Schwalbe« (»Im Gefieder Frieden und kühle Hoheit«, 8), - daß sie in die Mitte neu geborener Kunst der Antike die »Variationen auf eine hölderlinsche Ode« stellt (»An die Parzen«, 35 ff.), - während die rasende Anklage gegen die Frau im »Gesang vom Weibe« (26) deutlich das Weibliche des Südens zeichnet (wie er es in seinen früheren Gedichtbänden fast animalisiert), und die »Heroische Trilogie« in der Mitte das Grauen von Ottakring trägt (58 ff.), - um in der »Späten Krone« die ganze Größe der Stille südlicher Voll-

[5] Josef Weinheber, Vereinsamtes Herz, Leipzig 1935. Derf., Adel und Untergang, Wien 1934. Derf., Späte Krone, München 1936. Derf., O Mensch, gib acht. Ein erbauliches Kalenderbuch für Stadt- und Landleute. Buchschmuck von Hilde Schimkowitz (131 S.), München 1937, Langen-Müller, M 4.-. Derf., Zwischen Göttern und Dämonen, München 1938.

endung wehen zu lassen, im Zeichen Michelangelos (der hier am Anfang und Ende ist) und der »Kaisergruft«.

»Vereinsamtes Herz« (1935), das eine Auswahl aus den frühen Gedichtwerken Weinhebers enthält (»Der einsame Mensch«, 1920, »Boot in der Bucht«, 1926), kennt noch das Hungern eines persönlichen Ich aus der Stadt in einen fesselosen Taumel der Natur: »losgelassen, ausgespien aus dem höllischen Zug« (4) und »Welt ist ein flammender Garten heut, – Blühen und Blut vermengt« (8), bis auch noch das religiöse Symbol und der Rausch des Blutes ineinanderstürzen (9 29 f. 58, aber noch bis in »O Mensch, gib acht« hinein). Es ist fast vollkommen Parallele zur Art Richard Dehmels: »die Seele nackt« (6) und »Erde ist unsre Leidenschaft« (9) und »alles ist groß in der göttlichen Lust« (21), aber in allem »Eins und Beisammen« »im Brausen des Bluts« zuletzt »ewig einsam die Menschenseele« (38). Wild braust der Anruf: »wenn du dich nicht ganz dem Abgrund gibst, – gibst du nichts« (40), – doch »das Leben ist traurig und toll« (53). Es ist das Läuterungsfeuer in »Angst« und in »Verzicht«:

»Schon läßt mich Stille ein
und tut die Erde ab
von meinem Angesicht« (3).

»Adel und Untergang« (1934) ist das Ringen um die Tradition, aber eben darum noch in einer persönlichen »hora mortis« und in Betonung der persönlichen Leistung: »ich selbst berief mich zu dem strengen Werke. – Nicht Gnade nahm ich, Frost ist meine Stärke« (5). Die deutsche Antike, die mit den »Antiken Strophen« sich aufbaut, hat darum zu ihrem Eingang den nordisch harten »Gesang vom Manne« und zu ihrem Ausgang den ungebändigten »Gesang vom Weibe« (26 ff.) in seinem süd-östlichen Ringen mit dem Weiblichen, aufbegehrend und verfallend. So schaut der »Gesang vom Manne« zwar tief den »Sinn für Woge und Blitz, Adel und Untergang« (7), im Zeichen der Droste, Mörikes und Hölderlins (8), aber »Duldner aus Eis« (10). So formen die »Oden«, als Mitte, zwar groß eine heroische Welt, aber »nimm des Menschen Dunkelstes: Dies ist ewig« (18). So wütet, als Ausklang, der »Gesang vom Weibe«, fesellos gegen das »frühe Brandmal« (26), um, echt gnostisch-östlich, das Weibliche nur anzuerkennen als formende Zerstörung und als «Durchgang des Heldischen« (36). Die »Heroische Trilogie« neigt sich nun zwar in ihrem ersten Teil vor dem heilig Weiblichen, »Den kühlen Lorbeer band ich dir zum Strauß, – daß er dich in die Wolke mir entrücke« (47): »Kraft fand zur Form, und Form hält weise haus« (49). Doch das zweite Stück des zweiten Teils reißt rücksichtslos das Grauen von Ottakring auf: »Parladafein, keiner Form verwandt« (60). So ist folgerichtig der dritte Teil wieder das einsame Ich des »Führer, volklos, untergangbedroht« (65):

»Im Angesicht des Todes: Wieder ich
der Schönheit Weg und Wahrer; ich, der Blinden

geheimes Aug; ich, taubem Ohr zu künden
den dunklen Klang; ich, werfend über mich
hinaus den Strahl« (72).

So spannt sich nun folgerichtig die zweite Hälfte des Werks zwischen die fast unwirklich ideale Klarheit des »reinen Gedicht« (74 ff.) und die allzu wirklich reale dunkle Zerrissenheit des »Blick auf sich zurück« (122 ff.). Auf der einen Seite hebt schon eine lichte Schönheit des Objektiven an: »es ist mir erschienen. – Es war ohne mich. – Der Schöpfung zu dienen, ergebe es sich« (102). Auf der andern Seite streitet noch eine eifernde Wahrhaftigkeit des Subjektiven: »ja, ich singe bloß, was einer leidet. – Denn der nackte Mensch allein entscheidet« (107). So bleibt: »jede Sehnsucht läßt allein – und jedes Heldentum« (130).

»Späte Krone« (1936) beugt in der Widmung »Den Manen Michelangelos« sich bereits dem großen Sinnbild dessen, der eine übermächtig unbändige Subjektivität nur Kraft werden ließ, lückenlos objektiver Tradition zu dienen. Der Dienst Weinhebers setzt symbolisch damit ein, den Dienst Michelangelos selber dienend herzuweisen: in den fünfzehn Sonetten »Von der Kunst und vom Künstler«, die Michelangelos Huldigung an Vittoria Colonna: »Dies sehn wir, Herrin, zeit- und leiderfahren« wie ein Thema voll ausspielen. Ringen des Menschen geht unter und auf in die Klarheit des Werks:

»Durch uns hindurch, wirkt Gott in dem Krystalle,
und alle Ehr sei, aller Ehrfurcht Stärke
dem Bildwerk vor dem Bildenden gegeben« (11).
»Mein war die Sünde, dein ist Herzensreine.
Mein war die Schande, dein ist Ruhm und Kranz.
Mein war die Schlackenglut mit irrem Scheine,
dein ist der adelig vollkommne Glanz« (22).

So wird der Mensch nun auch frei und reif, ganz unterzugehen und also aufzugehen in die Größe der Tradition: »Späte Krone« dessen, der weiß »stolz zu wehren der Nacht, mit Wort – eines Ordnenden« (27). Das Schweigen der »Kaisergruft« spricht das Gesetz:

»... Und plötzlich wäre
Auftrag nichts und Unterschied nichts, und Adel
gleich der Entartung?
... Unerbittliches Maß: Der Ehrfurcht
wie des Vergessens« (30).

So gilt Ehrfurcht zu den »Wurzeln«: »Schicksal: Keines umsonst, das aus den Müttern stammt« (31). Und aus der Ehrfurcht zur eignen Tradition wächst dann auch lebensechte deutsche Antike: »der verwaisten Größe – Wappen und Zuflucht« (50). Es bauen sich in stiller Größe die sechs »Elegien und Hymnen«, die eigentliche Mitte des Buches und des Werkes Weinhebers überhaupt. Sie

runden sich um die heroische Elegie »Den Gefallenen«, in der das Innerste von Tradition sich ausspricht, je neues Leben aus je neuem Tod: »eines Volkes Gefallene - sind eines Volkes Stolz, - und eines Volkes Stolz, dieser höchste, gebiert - wieder die Welt!« (66.) Aber es ist echte südliche Tradition der Vollendung im Maß. Der Eingang singt das »Vergängliche«: »inmitten - darf das Einfache einfach geschehn« (56). Und der Ausklang ruft den »Kommenden Menschen« als »Mensch der Mitte«: »Ebenbild Gottes. - Ruhend in dir, - werden die Dinge beruhn und werden dich lieben« (78). Gelöst aus allem feierlichen Prunk, wollen nun auch die »Lieder und Gedichte« dieses Ruhen ausatmen: »ich schau die Sonne schön genug - heraufgehn über Traum und Trug« (83); - »Kiesweg und Mond überm Baume: - alles ist leise gesagt« (86); - »oben im heiligen Blau - fahren die Wolken im Wind« (94); - »mit diesem Blühen - Gottes ganz allein...; wie ich ohne Wunsch und Unruh, ganz im Wunder selig« (97). Es ist der »Baum des Lebens«:

»Und deine Rundung weist
Ordnung und Glück und Maß.
Und deine Krone heißt
Humanitas« (93).

Aber unvermittelt jäh bricht der Widerspruch des Lebens zwischen Traum und Wirklichkeit ein (98 ff.), und dies zum Symbol des Reichs: »immer ersteht dem lichten - Siegfried ein Tronje im Nu. - Weh, wie wir uns vernichten - und das Reich dazu« (104). Übergewaltig öffnet die »Apokalypse des Johannes« ihre Gesichte (105 f.): »Die Nacht ist groß. Ich stehe und verrichte - den Dienst im aufgelösten Heiligtume« (109). So beschließt es sich in den Dienst am Letzten und Tiefsten Michelangelos: an der Nacht: in den fünfzehn Sonetten, die das Nacht-Sonett Michelangelos als Thema ausspielen:

»O Nacht, du holde, wenn auch finstre Zeit!
Du gibst den Frieden, treibst das Werk dahin.
Wer dich in sich fühlt, preist dich Königin,
wer dir die Ehr gibt, ist zutiefst gefeit« (128).

So erscheint in Weinheber eine doppelte Tradition. In »Zwischen Göttern und Dämonen« (1938) ist es südlich antike Tradition: der Mensch zwischen dem Olymp der Götter und dem Chthonischen der Mütter (35). Es ist der Jüngling das »Standbild des hellsten Gottes« (52), »aber es hat das Weib - alles Rühmen in sich. Der Mann - bleibt, es planend, am Rande. - Doch das Weib beruht. Ist. Ist Mitte. Gebiert« (36). So ist dem Menschen »der Geist verstattet: jenes unsäglich Freie: - Scheidung, Entscheidung« (58), - aber dennoch »ist Traum das Unsre, und stärker - als die Tat, die ihm willig nachfolgt« (66). Es steht »der Tapfre« ... »in der Mitte zwischen unten und oben: mit dem Mut zu sich selber« (41), - aber »dennoch: ist nicht des Menschen - Glück, sich fallen zu lassen?« (42). Also erscheint wohl das antike Maß:

»Ihm sei ein Stolz erlaubt, in der reifen Hand
zu halten die verglichenen Schalen. Groß
und schön empfängt auf seinen Händen
immer die Schöpfung ihr uralt Neues« (57).

Aber dieses antike Maß erscheint konkreter in der Weise des antiken Fragments:

»Ach doch! Stückwerk zu sein, welche Gegebenheit!
Adel um des Verlusts, Stolz um der Trauer und
Schönheit um der Gefahr: Was
andres sonst wäre Menschentum?« (59.)

Das Gegenstück ist entsprechend südlich katholische Tradition: in dem »erbaulichen Kalenderbuch für Stadt- und Landleut«, das doch als Titel den Nietzsche-Vers (aus dem »Trunkenen Lied«) trägt: »O Mensch, gib acht« (der weiter heißt: »was spricht die tiefe Mitternacht«). Hier lebt einerseits gewiß echt katholischer Süden, dem Himmel und Erde ineinander blühen und ineinander bluten, aber anderseits lebt in diesen Gedichten und Liedern nicht umsonst der Weinheber der frühen Gedichte wieder auf (leider auch in ein paar Stücken die Dehmel-Art, Religion und Sexus zu mischen: 10 f. 46 f. 127 f.). Deutsche Landschaft atmet in alter Tradition: »das Rehlein scharrt den harten Grund – klar ziehn die Stern in ernster Rund« (8); – »die Dohlen überm Baumschlag schrein. – Es fegt der Wind den Himmel rein« (20); – »die Wälder brausen nah und fern. Die Erde riecht, es regnet gern«; – »im heißen Hauch mondsilbergrün – die Wiese wehet her und hin« (62); – »der Apfel fällt mit leisem Laut, – groß auf am Bach die Distel blaut« (94); – »Der Nebel hüllt das stille Land, – die Kerze ist herabgebrannt. – Laß frosten, laß vergehn, laß schnein! – Der Mensch muß wach und einsam sein« (114). Dahinein zeichnen sich alte deutsche Gestalten und Volksheilige: Meister Anton Pilgram (9), Albrecht Dürer (45), Herr Walther von der Vogelweide (58), Sankt Antonius (66), der »Mann in Eisen« vom Maximiliansgrab in Innsbruck (76) usw. In guter Ordnung reihen sich die Stände auf: Arbeiter im Beginn (12) und Fürst im Ausklang (125). Den Abschluß jedes Monats bildet das Hausgerät: die Uhr am Anfang (»Wissen um den Tod, ... dies dein eigentliches Sakrament«, 16), – das Licht am Ende (»Süßestes Angesicht, – leucht in der Dunkelheit!« 131). Aber im Jänner steht das seltsame Lied vom »Rest von Ottakring«: »der letzte Rest von Ottakring« (15). Der Februar malt erschreckend die »Blinden« von Breughel: »konnten sie nicht hocken bleiben? ... Nein, sie müssen in die Gruben« (27). Der März quält sich um den »Judaskuß«: »Du bittre Reue, Scham und Gram! – Er gab mir mein Geschick« (37). Zu Sankt Antonius im Juni ergeht als einzige Bitte: »weil wir doch alle in Armut sind, die das Verlorne nicht wiederfindt, – bitt ich, o bring uns... – unser verlorenes Herz wieder her!« (67.) Und als eigentlicher Patron erscheint »Judas Thaddäus, Bauer gewesen, Stadtheiliger geworden«:

»Was beten heißt, wissen erst wir:
Da schüttert's in dir, da zittert's in dir.
. . . . . .
Verlorensein arm, Alleinsein hart:
das braucht einen Heiligen, schlecht gesagt,
der Christum über dem Herzen tragt« (109).

So bekommt das Lied zur Mutter mit dem Kind seinen besondern Sinn: »Du von den sieben Schmerzen – der Mütter herzdurchbohrt« (57). So weht es vom »Schnitzwerk an einem Hochaltar«: »so liegt die Welt in Gottes Schoß, – so steht die Zeit in Gottes Licht.... Sei also leise, komm, tritt ein!« (87.) Und auf die schon fast lästerliche Furchtbarkeit der »Armen in der Weihnacht« folgt wie reuige Bitte die »Anbetung des Kindes«:

»Führ das verratne Herz
hin nach der schönern Welt!
. . . . . .
Dein ist die Macht, die Ehr,
Menschensohn, Gotteskind« (129).

So aber gerade bricht durch allen Kampf zwischen Germanisch, Antik, Christlich und durch allen Gegensatz zwischen Tradition des Nordens und Tradition des Südens jene große Einheit deutscher Tradition, wie sie Gertrud von Le Fort in ihren »Hymnen an Deutschland« (1932) gewaltig formte:

»Volk, es ward dir gereicht die gewaltige Tröstung
eines einigen Leidens, es ward dir gewährt die Stärke
allverschwendeter Not: dich segnet zusammen
das ungeheure Verhängnis und wirft wie mit Flügeln
deine einzelnen nieder; schon wohnt kein Enterbter
deines Schicksals, kein Vergessener mehr
in allen Schmerzen von Deutschland« (43).
»Vom Haupte
wand mir ein Cherub den Glanz der verurteilten Stunde,
und stieß mich hinaus in die Gnade –
Von Händen aus der Höhe getragen
schwebt' ich
in den Armen der Tiefe,
und überstorben von einer sterbenden Zeit
leb ich!« (48.)
»Du Volk des Sieges
und du Volk des Erliegens,
Held und Leider deiner Brüder:
wie blüht dir ewig im Schicksal
der dunkle Dorn des Erlösers!« (24.)

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Spiel eines Chinesen mit ewigen Dingen. Obwohl es wahrhaftig der Mühe wert ist, zumal heute, sich von dem Vierhundertmillionenvolk Chinas genauere Vorstellungen zu machen als die des durchschnittlichen Zeitungslesers, wird man sich zu dem Zwecke nicht gern einem Führer wie Lin Yu Tang anvertrauen, der schon in der Vorrede seines Buches »Mein Land und mein Volk« (Stuttgart 1938) frischweg erklärt (S. 13), er teile nur seine »persönliche Auffassung« mit, die er sich zwar »nach manchem langen schmerzlichen Nachdenken, nach vieler Lektüre und Selbstbetrachtung« errungen habe, für die er aber keinen »Beweis« erbringen wolle. Er bekennt geradezu: »Die Wahrheit läßt sich nämlich nie beweisen, man kann sie nur andeuten.« Das darf man keinen Augenblick vergessen, wenn man diesen Dilettanten des Lebens auf mehr als 400 Seiten über Charakter, Geist und Ideale, über Literatur und Kunst, über Leiden und Freuden des chinesischen Volkes plaudern hört: »Ich selber«, schreibt er (S. 140), »der ich früher Christ war und jetzt Heide bin, habe mich zu folgender Auffassung durchgefunden: gewiß verleiht die Religion mit ihren fertig vorliegenden Antworten auf alle diese Lebensfragen den Menschen Frieden, sie mindert dabei aber ganz offensichtlich das Gefühl für das unergründliche Mysterium und die ergreifende Traurigkeit des Lebens, mindert mit andern Worten das Poetische. Der christliche Optimismus tötet die Poesie.«

Ist das, selbst wenn es wahr wäre, irgendwie von Belang angesichts der Werte, um die es sich bei der Frage nach einer Religion handelt? Aber dem Verfasser ist es ja nicht um Beweise zu tun. Daher behauptet er auch unbekümmert (S. 134 f.): »Sich für eine Seele ein Leben von einer halben Million Jahre wünschen und dann immer noch nicht zufrieden sein, das ist ein Grad der Abgeschmacktheit, wie er einem östlichen Geist einfach unfaßlich ist. Aus diesem Grund ist es auch nichts Rechtes mit den zum Christentum bekehrten Chinesen, und wenn man auf ihre Bekehrung nicht verzichten will, so sollte man sie wenigstens alle Quäker werden lassen; denn das ist noch die einzige Art des Christentums, die ein Chinese verstehen kann. Das Christentum als eine Haltung dem Leben gegenüber kann dem Chinesen sehr wohl Eindruck machen, die christlichen Bekenntnisschriften und Dogmen aber werden in diesem Fall doch immer zu kurz kommen, und zwar nicht, weil eine überlegene konfuzianische Logik, sondern weil das ganz gewöhnliche praktische Denken des Konfuzianismus ihnen den Garaus macht.« Durch den Konfuzianismus seien die Chinesen erdgebunden, und »eine gewisse Engstirnigkeit« kennzeichne ihr Lebensideal (S. 135 f.); allerdings habe sie der Konfuzianismus »nie ganz befriedigt«, und sie hätten »diesen Mangel« durch einen »taoistischen oder buddhistischen Supranaturalismus« ausgeglichen (S. 137).

Warum Lin Yu Tang die »persönliche Auffassung« hat, seine Volksgenossen verlangten zwar nach »Supranaturalismus«, nur nicht nach christlichem, versteht man besser, wenn man bei Léon Wieger S. J. in seiner aus dreißigjährigen Studien auf chinesischem Boden entstandenen »Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine« (2. Aufl. Sien Hsien 1922, S. 704) liest: Weil der Konfuzianismus »ein materialistischer Positivismus ist, stehen die gebildeten Chinesen ohne weiteres mit den Materialisten und Positivisten der ganzen Welt auf gleichem Fuße«. In den früheren wie in den jetzigen Kämpfen zwischen Konfuzianismus und Christentum spielt die Person des Konfuzius keine Rolle, sondern »es handelt sich wie überall sonst um den Kampf des Positivismus gegen die Offenbarung, des Materialismus gegen die Anerkennung des Geistigen«. Wer sich in China unter Menschen und Büchern etwas umgesehen hat, ist vielen begegnet, die über den Sinn des Lebens ähnlich denken wie Lin Yu Tang, aber daneben gibt es auch in akademischen Kreisen, im Großhandel und in der öffentlichen Verwaltung echtes Christentum. In schönen Kirchen sieht man dichte Scharen bei der Messe wie beim Rosenkranz ehrfürchtig die Gebete mitsprechen, und fast drei Millionen chinesischer Katholiken, an ihrer Spitze eine stattliche Zahl eingeborener Priester und Bischöfe, beweisen unter schweren Opfern ihr Verständnis für Dinge, die nicht von dieser Erde sind, und auf die Dauer hat sogar ihre Brauchbarkeit für diese Erde dabei gewonnen – eine Erfahrung, die von Amerika her eine beachtenswerte Bestätigung erhält.

Amerikanische Furcht vor dem Leben. Wie in den Vereinigten Staaten die Menschen mit dem Leben fertig werden, beleuchtet eine Aufsatzreihe des »Atlantic Monthly«, der am meisten gelesenen unter den ernsteren Monatsschriften des Landes. Sie hat seit dem Sommer 1938 immerfort Briefe von Männern und Frauen unter dreißig Jahren veröffentlicht, um klarzustellen, was die Nachkriegsjugend begeistert oder beunruhigt. Im Augustheft (S. 254 f.) schrieb eine Frau von 25 Jahren, die höhere Schulen besucht und einen Doktor der Geschichtswissenschaften geheiratet hatte, sie sei »körperlich gesund, geistig weniger«, denn sie zittere beim Anblick der Welt von Roheit und Ungerechtigkeit, in die heute ein amerikanisches Kind geboren werde. Auf wirtschaftliche Sicherheit sei kaum zu rechnen, und wer sie schließlich für sich selber gewinne, leide dennoch unter dem Elend zahlloser Mitmenschen. »Auch würde das Kind von seinen Eltern nicht lernen, in Sturm und Drang bei der Kirche Trost zu suchen; denn uns erscheint die Kirche nur als ein Zufluchtsort gefühlsseliger Drückeberger.«

Darauf antwortete im Oktoberheft (S. 496 f.) ein presbyterianischer Pfarrer von 29 Jahren, früher Kaufmann und seit einem Jahre verheiratet, ihm sei gewiß nicht unbekannt, worauf sich das Kind, das er in einigen Monaten von seiner Frau erwarte, gefaßt machen müsse. Aber die Briefschreiberin möge ihren geschichtlich geschulten Mann einmal fragen, ob denn in früheren Jahrhunderten nicht immer wieder Zeiten voll Schrecken über die Menschheit hereingebrochen

seien. Jedenfalls empfehle das Christentum keine weichliche Weltflucht, sondern sein Gründer habe vorausgesagt: »In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben.« Junge Eheleute müßten tief überzeugt sein, daß Gottes Vorsehung über aller Wirrnis der Zeit waltet, und daß seine Kirche den Menschen der Gegenwart nicht zu behaglichen Ufern, sondern in die wilde Strömung ruft, dort um den Sieg des Guten zu ringen. Mit freudigem Stolz schicke ein christlicher Vater sein Kind, ob Sohn oder Tochter, in diesen herrlichen Kampf gegen alles Böse. Übrigens habe auch der mit schwierigen Seelenzuständen sehr vertraute Direktor des Neuyorker Psychological Service Center festgestellt, daß kirchlich gläubige Menschen dem Leben zuversichtlicher gegenüberstehen.

Es muß ja vergeblich sein, von dem wahren Gott völlig absehen und dennoch die irdische Wirklichkeit, deren letzter Grund er ist, richtig erkennen und in unser Leben sinnvoll einordnen zu wollen. Selbstverständlich ersetzt der Gottesglaube nicht alle andern Voraussetzungen wirtschaftlicher oder politischer Erfolge, aber auch wo die einem Volke so bescheiden zugemessen sind wie dem polnischen, ist ihm die religiöse Seelenhaltung eine unersetzliche Kraftquelle.

Polnische Frömmigkeit. Nicht mit Unrecht hat die »Frankfurter Zeitung« (4. Dez. 1938, Reichsausgabe) in einem langen Aufsatz über Polens »nationale und kulturelle Grundkräfte« der Religion den ersten Platz gegeben. Wer aufmerksam durch Polen gereist ist, und schon wer mit ehrlichem Verstehenwollen die polnischen Arbeitskräfte, Männer wie Frauen, beobachtet hat, die jetzt wieder zahlreich auf norddeutschen Gütern erscheinen, wird sich nicht wundern, daß der Berichterstatter zu allen Tageszeiten Beter in den Kirchen sah, oder daß er in einem »eleganten Laden« und in einem Kaffeehaus eine brennende Ampel vor dem Bilde der Muttergottes von Czenstochau fand, »das auch Regimentsfahnen schmückt«. Er war an der Ostra Brama in Wilna Zeuge, wie Scharen von Gläubigen auf der Straße knieten, als das berühmte Marienbild sichtbar wurde und die Orgel erklang. »Passanten kommen durch das Tor unter die Gläubigen«, fährt er fort. »Sie tragen den Hut in der Hand, solange sie durch den Raum dieser Straße gehen. Jeder tut es, ob Christ oder Jude, Bauer oder Student, Beamter, Handwerker oder Universitätsprofessor, er tut es zu jeder Tageszeit, ob das Bild enthüllt ist oder nicht, er tut es auch, wenn er im verdeckten Auto durchfährt.« In Warschau beobachtet der Berichterstatter an einer Kirche, »wie der Junge auf dem Fahrrad vor dem Portal die Mütze zieht, der Straßenbahnschaffner, während er dem Fahrgast Geld herausgibt, der Offizier auf der Plattform, der Schüler, der Briefträger. Doch erweisen nicht alle die Reverenz. Ist es die Großstadtluft, ist es die Abkehr von der Tradition, was sie anders handeln läßt?«

Es wird in der Hauptsache denselben Grund haben, mit dem Emil Janssen S. J. eine ähnliche Erscheinung bei manchen seiner im allgemeinen nicht weniger frommen flämischen Landsleute erklärt (»Streven«, Jahrg. 1938, S. 660): »In dem, was man moderne Kultur nennt, stehen wir Flamen etwas zurück. Unterschiedslos übernehmen wir vom Auslande das Dekadente mit dem Ge-

funden, das Perverse mit dem Befreienden. Und bisher ist kein so verderbliches Gift bei uns eingedrungen wie die Verherrlichung des Zweifels und der Zerrissenheit als des einzigen Mittels zur inneren Vertiefung, wie der skeptische Individualismus zur Behauptung der Persönlichkeit, wie der düster agnostische Fatalismus, dem das Leben ein erfolgloser Leidensweg ist, wie der sexuelle Hedonismus als Naturnotwendigkeit! Wer nur eben mit dem gebildeten Mittelstand Flanderns in Berührung gekommen ist, hat mit Entsetzen diese Verwüstung wahrgenommen.«

Es würde also darauf ankommen, das überall werbende »Moderne« nicht so kritiklos anzunehmen, und dazu hilft weniger eine feinere Bildung des Verstandes oder des Geschmackes als der feste Wille, was unter den jeweils gegebenen Verhältnissen an weltlicher Kultur erreichbar ist, nicht ohne weiteres für begehrenswert zu halten, sondern es stolz und stark an den höheren und ewigen Werten der Seele zu messen, eine überlegene Selbständigkeit, deren auch der Geringste fähig ist, und die bei dem wachsenden Verkehr zwischen Menschen verschiedener Weltanschauung von Tag zu Tag notwendiger wird.

Katholiken unter Nichtkatholiken. Zu Charakterfestigkeit gegenüber dem wechselnden Wellenschlag der Ansichten und Leidenschaften erzieht in eigenartiger Weise die von dem siebenundzwanzigjährigen Lars Eskeland 1895 in Voß bei Bergen in Norwegen gegründete Volkshochschule, die kürzlich Jan Heesterbeek S. J. besucht hat (»Studiën«, Dez. 1938, S. 494 ff.). Die dort kameradschaftlich zweimal sechs Monate in getrennten Heimen lebenden Jungmänner und Mädel von 17 bis 25 Jahren sind meistens, ob sie niedere oder höhere Schulen oder schon die Universität hinter sich haben, bei ihrer Ankunft nur Namenschristen, »praktisch nach einem Wort von Professor Eskeland Heiden«. Erst durch die auf christlicher Grundlage arbeitende, nicht zunächst auf Wissensstoffe, sondern auf ehrliches Denken und entschlossenes Wollen eingestellte Volkshochschule erkennen sie, obwohl kein planmäßiger Religionsunterricht erteilt wird, was Christentum eigentlich ist. Mit Überraschung erfahren sie aus den Gesprächen des allverehrten Gründers, der vor Jahren, als er katholisch wurde, die Leitung der Schule niederlegen mußte, aber Professor blieb, daß ihnen gerade über die katholische Kirche die tollsten Vorurteile anerzogen worden sind. Auch wenn sie dann allerlei hindert, dem Beispiel Eskelands zu folgen, haben sie doch von ihm gelernt, daß die religiöse Frage viel ernster zu nehmen ist, als sie es bis dahin getan hatten, und sie haben sich die Charakterfestigkeit erworben, auch vor Andersdenkenden für ihre Überzeugung einzustehen. In der norwegischen Presse kehren von Zeit zu Zeit Beispiele wieder, und auch auf Reisen in Norwegen konnte ich mich davon überzeugen, daß es unter den verhältnismäßig wenigen Katholiken nicht an Apostelseelen fehlt, die sich unablässig und taktvoll bemühen, suchende Nichtkatholiken an der sie beglückenden Wahrheit teilnehmen zu lassen.

In welchen Formen dieser allumfassende Wille Christi von Priestern und Nichtpriestern auszuführen ist, hängt natürlich sehr von der Verschiedenheit gesell-

schaftlicher Sitten ab. Was in angelsächsischen Ländern, aber vielleicht nicht nur in ihnen, möglich ist, zeigen Äußerungen des englischen Jesuiten C. C. Martindale, der im Londoner »Month« (Okt. 1938, S. 328 f.) schrieb, die Katholiken müßten sich mit Andersdenkenden mehr »im Vortragsaal, im Besuchzimmer, in der Bar« auseinandersetzen. »Aber sollen denn Geistliche in die Bar gehen? Nein. Das ist wieder ein Beispiel, daß wir Laien brauchen, die unsere Sache zu vertreten wissen.« Aber auch der Geistliche müsse neue Wege suchen. »Einmal wurde ich von einer Baptistengemeinde eingeladen, ihr den katholischen Standpunkt darzulegen. Ich tat es. Bei einem folgenden Mal kamen aus der Nachbarschaft einige mir unbekannte junge Katholiken in meine Wohnung und drückten ihre Verwunderung aus, daß ich in einer Baptistenkapelle gesprochen hätte. Das stimmte nicht; denn ich hatte in einem angebauten Saal neben der alten Kapelle Bunyans gesprochen. Aber warum hätte ich nötigenfalls nicht in der Kapelle sprechen sollen? Kein vernünftiger Mensch hätte eine solche Rede in der Kapelle als communicatio in sacris bezeichnen können. Jedenfalls bestieg bei der Eröffnungsfeier des Doms in Sydney der baptistische Ministerpräsident von Neu-Südwales die Kanzel und hielt die beste Rede von uns allen. Was wollen wir denn eigentlich? Daß die Leute unsern Glauben kennen lernen. Sehr gut. Wenn sie nicht zu uns kommen wollen, müssen wir zu ihnen gehen ... Und wenn 90 Prozent der modernen Propaganda in die Nachtstunden verlegt werden, so brauchen wir eben ein Nachtapostolat, ganz gleich, ob der Apostel am folgenden Morgen um 6 Uhr aufstehen muß oder nicht.«

Mögen solche Gedanken sich manchenorts nur vorsichtig in die Wirklichkeit überführen lassen, sie legen wenigstens nahe, die Missionierung der Gegenwart - und der Vergangenheit - mit weiterem Blick zu betrachten, als es oft geschieht.

Germanentum und Christentum. Es ist der katholischen Missionswissenschaft nicht fremd, daß die Bekehrung eines nichtchristlichen Volkes immer von einer Auseinandersetzung des Christentums mit der vorgefundenen Religion ausgeht. In diesem Sinne stellte nun Professor Walter Baetke von der Universität Leipzig (»Forschungen und Fortschritte, Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik«, 10. Nov. 1938, S. 365 f.) die »Forderung«, die Christianisierung der Germanen »als einen Teil der germanischen Geistes- und Religionsgeschichte zu begreifen«. Es genüge aber nicht die berechtigte Frage: »Wie hat der religiös denkende und fühlende Germane sich mit der Botschaft des Evangeliums innerlich auseinandergesetzt - was hat ihn von seiner Religiosität aus am Christentum angezogen oder abgestoßen?« Vielmehr liege »das zentrale Problem« in der Tatsache, daß die germanische Religion »eine nationale Kultreligion war«. Deshalb ist diese Religion »Volkssache in dem umfassenden und fundamentalen Sinne, daß sie die Grundlage des gesamten staatlichen, sozialen, rechtlichen und sittlichen Lebens bildet«. Besonders aufschlußreiche Beispiele bietet Island, dessen Bekehrung Baetke schon vor zehn Jahren quellenmäßig dargestellt hat.

Also habe man in den letzten Jahren der Frage, »ob und wieweit die germanischen Stämme mit Gewalt bekehrt wurden«, eine »übertriebene Bedeutung« beigelegt. Man darf »nicht ohne weiteres annehmen, daß die Einführung der neuen Religion mit politischen Mitteln, etwa durch Gesetz oder einen Befehl des Königs, das religiöse Gewissen der Germanen vergewaltigte. Wenn sie Widerstand leisteten, so hatten sie meist andere als Gewissensgründe. Ihre eigene Auffassung von der Religion als einer Sache des Volksnomos mußte es ihnen vielmehr natürlich erscheinen lassen, daß – wie im Fall Widukinds – die Unterwerfung unter einen christlichen Herrscher den Übertritt zum Christentum nach sich zog. Ja, man kann noch weiter gehen und behaupten, daß die religiösen Vorstellungen der Germanen dem Christentum in vielen Fällen die Steigbügel gehalten haben.« Auch bei den Ostgermanen sei entscheidend gewesen, daß ihr Eintritt ins römische Reich durch Bundesvertrag für sie »den Übergang zu einer neuen politischen Existenz bedeutete«. Denn »da Religion für sie nicht nur eine Seite des völkischen Lebens, sondern auch die Grundlage des Staatslebens war, bedeutete die Annahme des Christentums für sie die nach ihren eigenen Vorstellungen unvermeidliche Folgerung aus der Tatsache, daß sie im Herrschaftsbereich eines fremden Machthabers Land nahmen. Ihr Glaubenswechsel war die religiöse Seite einer tiefgreifenden Wandlung ihres nationalen Bewußtseins, die sich im Laufe der Völkerwanderung vollzog.«

Dem katholischen Theologen ist es auch aus andern Ereignissen der Missionsgeschichte durchaus begreiflich, daß den damaligen Germanen die entscheidende Frage an jede Religion, die Wahrheitsfrage, durch den Volkswillen gelöst schien und von ihnen noch nicht so klar als ganz persönliche, unter eigener schwerster Verantwortung zu prüfende Gewissensfrage empfunden wurde.

II

Der deutsche Vierjahresplan und die Seelsorge. Oft ist im pastoralen Schrifttum der deutschen Katholiken auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen worden, die für die Seelsorge aus der Bevölkerungsverteilung in vielen Gebieten seit langem entstanden sind. So liest man im »Priesterjahrheft des Bonifatiusvereins 1938« (S. 65), daß es im Bistum Ermland katholische Kirchengemeinden gibt, zu denen 100 bis 400 politische Gemeinden gehören. Ebenso haben sich neue Anforderungen an die Seelsorge aus gewaltigen Verschiebungen im katholischen Volksteil infolge vermehrter Bautätigkeit, infolge des allgemeinen Arbeitsdienstes, des Landjahres und der Industrieverlagerung ergeben. Wenige machen sich aber eine zutreffende Vorstellung von der Größe der Aufgaben, die der Kirche mit nie gesehener Schnelligkeit in den bisher ländlichen Gegenden zwischen Salzgitter und Braunschweig erwachsen. Hier müssen, wie Staatsrat Mainberg in einem Aufsatz über »Sozialprobleme der Hermann-Göring-Werke« schrieb (»Der Vierjahresplan«, Jahrg. 1938, S. 518 ff.), »in den nächsten Jahren rund 150 000 Menschen angesiedelt und untergebracht werden ... Es wird in diesem Gebiet eine ganz

neue Stadt entstehen mit einem eigenen kommunalen Leben, riesigen Verkehrsanlagen, um den Verkehr zu den Arbeitsstätten, der immer nur ein Stoßverkehr ist, bewältigen zu können. Kulturbauten, Schulen müssen errichtet werden. Krankenhäuser werden notwendig sein; die gewerbliche Wirtschaft wird in diesem Gebiet vor gewaltige Aufgaben gestellt. Dabei ist zu bedenken, daß diese Strukturwandlung vom rein ländlichen zum städtisch-industriellen Gebiet innerhalb weniger Jahre vor sich gehen muß. Ein solcher Vorgang ist in der ganzen Welt einzigartig.« Nach Blättermeldungen wurde auch auf der dritten Reichstagung des deutschen Volksbildungswerkes Ende Oktober 1938 in Hannover betont, daß es sich bei den 40 000 Arbeitern, die schon jetzt für die Hermann-Göring-Werke zusammengeströmt seien und demnächst Frau und Kinder holen müßten, nicht nur um wirtschaftliche Betreuung, sondern um gewaltige Aufgaben geistiger Menschenführung handle.

Es ist klar, daß für Katholiken die kirchliche Seelenführung in dieser Fabrikstadt ebenso ihre lebensvollen Mittelpunkte verlangt wie in den von Mussolini gegründeten und mit prächtigen Gotteshäusern geschmückten Städten der Provinz Littoria. Aber da in Deutschland der Katholizismus nicht wie in Italien Staatsreligion ist, wird sich auch hier bewahrheiten müssen, was der Rottenburger Generalvikar über die allgemeinen Aufgaben der christlichen Nächstenliebe geschrieben hat (Caritas Nov. 1938, S. 332): »Wir dürfen niemals den Irrtum aufkommen lassen, als ob die christliche Caritas einmal überflüssig werden könnte. Wenn wir auch alle sozialwirtschaftlichen Maßnahmen und alle gigantischen Versuche vonseiten des Staates und der Gemeinde zur Steuerung der Not dankbarst anerkennen, so wird doch der Caritas immer noch genügend leibliche und seelische Not zu stillen verbleiben.«

Paria-Leben. Trotz hoher Anforderungen der Heimat kann die Nächstenliebe, wie sie der Heiland aller Menschen gelehrt hat, niemals vergessen, daß anderswo oft noch schmerzlichere Leiden der Hilfe bedürfen. Einem Privatberichte des indischen Missionars S. C. Münch S. J. entnehme ich über das Alltagsdasein der Kastenlosen ergreifende Schilderungen. Die in jungen Jahren überraschend gut aussehenden Körper brechen bald wegen Unterernährung und Überarbeit zusammen. In verhältnismäßig seltenen Fällen findet der Paria eine Stelle als Koch, Soldat, Polizist oder Dorfschullehrer, meist wandert er als Arbeiter in die Häfen des Indischen Ozeans und noch häufiger in die Plantagen der beiden Riesenhalbinseln. »Abends kauern sie am Wegrand vor der Tür des Herrn; denn sie können die Schwelle nicht übertreten, ohne sie gesetzlich zu verunreinigen. Geduldig warten sie auf den magern Taglohn, der oft in Naturalien gezahlt wird, und wenn der Herr die Entlohnung aufschiebt, müssen sie nicht selten ohne Essen zu Bett gehen.« Ist die Jahreszeit der Landbebauung zu Ende, bleibt ihnen nichts übrig, als die Frauen oder Töchter stundenweit Futtergras suchen zu lassen. Sobald ein Bündel gesammelt ist, wird es an den Straßenrand gelegt, bis nach langem Warten ein Fuhrmann kommt, der es kauft.

Die Notwendigkeit, sich überall anzupassen, hat die Parias höflich, sanft, gelehrig, aber auch infolge der jahrhundertelangen Unterdrückung lügnerisch, knechtisch, und wenn sie zu Wohlstand gelangen, überheblich gemacht. Im Grunde haben sie aber ein starkes Gefühl für Gerechtigkeit und für Güte. Die Sittlichkeit steht kaum unter der von Kastenleuten. Selbst bei Katholiken kommt es oft vor, daß der Bräutigam die Braut entführt und dann eine Geldstrafe zahlen muß. Mag aber ein christlicher Paria noch so viele Gebote übertreten, seinen Glauben verleugnet er selten, das Gebet unterläßt er nicht, und im Tode verlangt er priesterlichen Beistand. Die Missionare sind die tätigsten Helfer dieser Bedrückten, wie das unter ähnlichen Verhältnissen auch bei den afrikanischen Negern immer wieder festgestellt worden ist.

Soziale Leistungen der christlichen Missionen in Afrika. Was die Missionare, katholische wie protestantische, noch heute für die weltliche Kultur der schwarzen Bevölkerung Afrikas tun, ist so bedeutend, daß auch eine geographische Darstellung des Erdteils daran nicht vorbeigehen kann. In dem bekannten, durch fachmännische Bearbeitung und überaus reichen und kritisch gewählten Bilderschmuck ausgezeichneten »Handbuch der geographischen Wissenschaften« legt der von Klute, Wittschell und Kaufmann verfaßte Band »Afrika in Natur, Kultur und Wirtschaft« (Potsdam o. J., Athenaion, geb. M 42.90) davon auf vielen Seiten Zeugnis ab. Professor Klute, der von den rund 500 Seiten bloß die 130 über Nordwestafrika, die Sahara und Ägypten nicht selber geschrieben hat, warnt schon in der langen Einleitung (S. 75 f.), wie es die Missionare von jeher getan haben, vor einer »allgemeinen Lösung« des »Schwarzweißproblems«: dazu seien »die geistigen Eigenschaften und die kulturellen Stufen der Neger viel zu verschieden«. Ruhig wägt er Vorteile und Schäden der in Afrika eindringenden weißen Zivilisation ab. Ohne Zweifel werde »die Europäisierung in Sprache, Konfession und vielem andern« nach den Richtlinien der Kolonialmächte vor sich gehen, aber sie schließe eine künftige Negerkultur eigener Prägung nicht aus. Denn »den Schwarzen jede Fähigkeit abzusprechen, sich als Volkskörper einmal auch innerhalb der Kulturwelt selbst zu behaupten und zu verwalten, ist unrichtig und eine zivilisatorische Überheblichkeit«.

Blättert man darauf den Band bis zu Ende durch, so findet man das oft und oft gerade durch die Erfolge der christlichen Missionsarbeit bestätigt. In Sierra Leone (259 f.), in Uganda (343 f.), in Ostafrika (369), im Kongo (311), in Kamerun (366) stellen die eingeborenen Christen wertvolle Kräfte für die öffentliche Verwaltung und die Wirtschaftsführung. Die Schulen der Missionen bestehen mit Ehren die Kritik auch in so rasch fortschreitenden Gebieten wie Rhodesien (389) und Basutoland (431), nicht zuletzt in der Südafrikanischen Union (445). Nimmt man dazu die hohen Verdienste der Missionare um die wissenschaftliche Erforschung von Land und Leuten (z. B. 47 297), so müßte man sich wundern, wenn ihr segensreiches Wirken von den Regierungen nicht geschützt und auch wirtschaftlich begünstigt würde.

Der Steuerkrieg der Bolschewisten gegen die Religion. In Rußland geht die Regierung selbstverständlich darauf aus, die Religionsgemeinschaften auch wirtschaftlich zu vernichten. Nach russischen Berichten wurden allein im Jahre 1937 wegen Unfähigkeit zur Steuerzahlung 1100 schismatische Kirchen, 115 Synagogen, 110 Moscheen, 240 katholische Kirchen und Kapellen, 61 protestantische Bethäuser geschlossen. Trotzdem sind für das Jahr 1938 die Gebäudesteuern der Kirchen um 120 Prozent erhöht worden, so daß z. B. die kleinste der noch offenen Moskauer Kirchen eine Steuer von 25 000 Rubel bezahlen muß. Zur Bemessung des Wertes dieser Summe dient eine Mitteilung der von den belgischen Benediktinern in Amay-sur-Meuse im Dienste der Kircheneinigung herausgegebenen und aus besonders guten slawischen Quellen schöpfenden Zeitschrift »Irénikon« (Jahrg. 1938, S. 371). Darnach betrug 1936 das höchste Gesamteinkommen einer Moskauer Pfarrei 99 143 Rubel.

Dieselbe Zeitschrift berichtete (S. 172), daß die heute in Rußland bestehenden 3389 Kultusgemeinden eine Gesamteinnahme von rund 100 Millionen Rubel haben. Sie stammt aus Spenden, aus dem Verkauf von Kerzen, liturgischen Broten, Bildern, Kreuzen usw. Die Gesamtsteuersumme belief sich aber schon 1936 auf 89 Millionen Rubel, 1937 stieg sie auf 145 Millionen. Weil die noch verbliebenen Kirchen zum Gottesdienst nicht ausreichen, versammeln sich die Gläubigen in Privathäusern, Schuppen und Scheunen. Unter den Andächtigen sieht man auch Staatsbeamte und Soldaten in Uniform. Auf dem Lande arbeitet oft die ganze Bevölkerung unentgeltlich an der Wiederherstellung verfallener Kirchen. Damit bestätigt sich die Bemerkung des Herausgebers der Berliner »Furche« (Dez. 1938, S. 558 f.), daß der **Londoner Gottlosenkongreß** in Rußland als ein »Fiasko« angesehen wird. »Immer wieder findet man in den Blättern der Gottlosenbewegung unmittelbare Anzeichen dafür, daß diese Bewegung an ihrer eigenen Substanzlosigkeit schwer zu tragen hat und sich immer weniger in der Lage erweist, das tief eingewurzelte christliche Erbe Rußlands auszurotten.«

III

Das Fortleben des Kolpingschen Gemeinschaftsgedankens. Zu der am 8. Dezember 1938 zum 125. Mal wiedergekehrten Geburtstagsfeier Adolf Kolpings wurde von mehreren Seiten nachdrücklich hervorgehoben, daß die Sendung dieses Gesellenvaters, weil er eben weit mehr war als Gesellenvater, unter den heute ja von Grund auf geänderten sozialpolitischen Wirkungsbedingungen keineswegs zu Ende ist. Dr. Karl Zimmermann erinnerte in »Theologie und Glaube« (Jahrg. 1938, S. 668) an Kolpings programmatische Worte zur Gründung seines Elberfelder Jünglingsvereins: »Die katholische Kirche ist im ausgezeichneten Sinne eine Familie ... Daran erkennt man eine katholische Genossenschaft, daß sie eine Familie ist, und um so katholischer ist sie, als sie der Idee einer Familie am nächsten kommt oder sie annähernd erreicht.« Kolping habe sich auch mit seinem Gesellenverein gleich anfangs von bloß »zeitgeschichtlich

bedingten sozialpolitischen und sozialreformerischen Bestrebungen« abgewandt, weil er »ganz klar sah, daß es für die Zukunft der Kirche im Volke nicht so sehr auf schnelle, von der Entwicklung der Zeit vielleicht bald überholte Zustände-Reformen ankam, sondern in erster Linie auf gläubige, lebenstüchtige Männer, die ganze Christen und ganze Bürger ihres Volkes und daher fähig sind, in Familie und Haus, in Beruf und Wirtschaft die christliche Ordnung der Gerechtigkeit und Liebe, der Ehre und Treue aufzurichten.« Vergebens hätten Kolpings Freunde, hätte sogar Bischof Ketteler sich bemüht, ihn zur Beteiligung an damaligen, sehr lebhaften handwerkspolitischen Bestrebungen zu vermögen (S. 666 f.). Auch in der Festnummer des »Kolpingsblattes« (1. Dez. 1938, S. 185) weist Dr. F. J. Wothe die durchaus familienerzieherische Richtung Kolpings nach und schließt, daß mit dem Ende des sogenannten »sozialpolitischen Katholizismus« in Deutschland für Kolpings Wirken eine »größere Stunde« angebrochen sei: »Kolping tritt den Weg in die christliche Familie an – ein Weg zwar ohne große Organisation und Verein, ein Weg aber, gemäß alter Kolpingtradition, durch die Mitte begeisterungsfähiger und liebender Herzen.«

Daß ebensoviel Wert auf den Familienverband wie auf die Persönlichkeit gelegt wird, entspricht Gedanken des heutigen staatlichen Deutschlands, wie sie in der »Juristischen Wochenschrift« (8. Okt. 1938, S. 2573) Rechtsanwalt Hermann Reuß, Dozent der Berliner Verwaltungsakademie, in die Sätze faßte: »Da der Nationalsozialismus das Volkstum nicht als eine nur vegetativ-biologische Einheit, sondern als einen Kosmos kultureller Werte erhalten und fördern will, ist es nur folgerichtig, daß er innerhalb der Volksordnung auch jene Auflockerung und Auflichtung bejaht, ohne die der einzelne als Teilträger der völkischen Kulturwerte verkümmern und damit auch die Mission des gesamten Volkstums unerfüllbar würde.... Wegen dieser Gemeinschaftsbedeutung des Lebensraumes des einzelnen ist es erklärlich – und unabweisbar –, daß auch die staatliche Verwaltung den persönlichen Lebensspielraum des einzelnen achten und wahren muß.«

Katholischer Kämpfergeist in Spanien. Der persönliche Freiheitsdrang gefährdet bei den Spaniern, was nicht allgemein bekannt ist, den Gemeinschaftsgeist viel schwerer als bei uns Deutschen. In einem umfangreichen Werke zur Arbeiterenzyklika Leos XIII. (Valencia 1895) schrieb z. B. der spanische Jesuit Antonio Vicent angesichts der Fortschritte des anarchischen Individualismus (S. 291): »Der südlichfeurige und unbändige Charakter der Spanier neigt mehr zum Anarchismus als zum Sozialismus, wenn der Arbeiter einmal seinen katholischen Glauben verloren hat.« Daher ist es nicht zu verwundern, daß die führenden Köpfe im Lager Francos den für den opfervollen Kampf unerläßlichen Gemeinschaftsgeist ganz besonders durch die Religion zu stärken suchen. »Die Falange will«, heißt es in der Propagandazeitschrift »Fe« des Innenministeriums in Burgos (Jahrg. 1938, Nr. 2, S. 170 f.), »daß mit frohem Sport und Volksliedern eine auf die Liturgie gegründete, um die Pfarrei als kirchliche Einheit aufgebaute religiöse Bildung ebenso verbunden werde

wie eine soziale Bildung auf Grundlage der Familie, der Gemeinden und der Syndikate als der natürlichen Einheiten, aus denen die Nation erwächst.«

Selbst bei den Frauen hat sich ein religiösgestählter Kampfwille von überraschender Härte entwickelt. Die Herzogin de la Rochefoucauld brachte von einer Autofahrt durch Franco-Spanien (»Revue de Paris«, 1. Okt. 1938, S. 511 ff.) ein Stück aus einer Werberede mit, in der die Gründerin der weiblichen Falange, Pilar Primo de Rivera, die Tochter des verstorbenen Diktators, die Mädchen ihres nun fast 600 000 Mitglieder zählenden Bundes ermahnt, den hohen Sockel, auf den sie schwärmerisch den Mann gestellt hätten, etwas zu erniedrigen. »Der Mann«, sagte sie, »ist von einer alles verheerenden Selbstsucht; die Frau dagegen versöhnt sich fast immer mit einem Leben der Unterordnung, des Dienstes, des Opfers für die ihr gestellte Aufgabe.... So ist es in unserer Falange.... Wir müssen bereit sein, uns verwunden und zerreißen zu lassen, wir müssen dem Tod, wie es unsere Besten gelehrt haben, als einer Pflicht unseres Dienstes entgegensehen.« Politisches Vorbild ist ihnen allen, berichtet die Herzogin de la Rochefoucauld, Isabella die Katholische, und die hl. Theresia von Avila ist ihre himmlische Schutzfrau. Auf den Werbebildern für die Liebesgaben, die von jungen Mädchen in die vordersten Linien der Front gebracht werden, steht unter einem weißen Kreuz und einem sterbenden Soldaten die Inschrift: »Für Gott gibt es keinen unbekannten Helden.«

Religiös beseelt ist auch das »Auxilio social«, der gewaltige, von Frau Mercedes Sanz Bachiller geleitete Verband, der mit Zehntausenden von Karten den Nachrichtendienst zwischen den Lazaretten und den Angehörigen versieht, den Arbeitslosen und sonstwie Bedürftigen monatlich vier Millionen Mahlzeiten austeilt und überhaupt fast alle Liebestätigkeit zusammenfaßt. Von der zweiten Jahresfeier seines Bestehens meldete die in Saragossa erscheinende Tageszeitung »Heraldo de Aragón«, Nr. 15 047, 1. Nov. 1938) das herzlichste Zusammengehen weltlicher und kirchlicher Behörden. In Saragossa wurde die Weihe dieses nationalen Werkes an die Muttergottes während einer stark besuchten Kommunionmesse erneuert. In Bilbao versammelten sich in der Vinzenzkirche »mehr als 3500 Andächtige, an ihrer Spitze die örtlichen Amtsträger der nationalen Bewegung, und sie alle gingen zur Kommunion.«

Schwache mexikanische Hoffnungen. Aus grausamen, wenn auch militärisch mit geringeren Mitteln als der spanische Bürgerkrieg geführten Kämpfen scheint in Mexiko wieder ein regeres Kirchenleben aufzublühen. Der katholische Professor James A. Magner in Chicago, der in den letzten Jahren Mexiko mehrmals besucht hat, erzählt von seiner letzten fünfwöchigen Sommerfahrt durch das weiträumige Land in der Neuyorker Wochenschrift »America« (29. Okt. 1938, S. 78 f.), die Bischöfe seien mit Ausnahme von dreien alle wieder in ihren Sprengeln. »Die Kirchen sind in allen Staaten, Tabasco ausgenommen, voll von Gläubigen, die Priester sind aus ihren Verstecken hervorgekommen, lesen wieder öffentlich Messe und spenden die Sakramente. Hier und da ver-

haftet man noch einen nicht staatlich eingetragenen Priester wegen Beichthörens, aber gewöhnlich wird die Sache schon nach einigen Stunden friedlich beigelegt.«

Dagegen bleiben die Kirchengebäude Staatseigentum, auch wenn aus freiwilligen Beiträgen neue errichtet werden, und sobald in einem Hause eine Organisation für kirchliche Erziehung oder für andere religiöse Zwecke entdeckt wird, nimmt der Staat es in Beschlag. In den Schulen erzwingt die Regierung religionslose und völlig marxistische Erziehung. Allenthalben bemerkt man zwar eine zunehmende Vertiefung der Glaubensfestigkeit. Auch arbeitet man emsig an einer besseren religiösen Schulung auch der Erwachsenen, und geistige Führer werden herangebildet, die mit den großen geschichtlichen Verdiensten der katholischen Kirche um das Land vertraut sind. Leider besteht jedoch einstweilen keine Aussicht auf Änderungen in der Bundesverfassung, und das bedeutet nicht nur die Fortdauer »einer marxistischen Volkswirtschaft, sondern die allgemeine Zwangserziehung zu marxistischer Seelenhaltung«.

IV

Liberale Erbschaft. An die »Mitteilungen des Schweizerischen Bundes gegen die unsittliche Literatur und der Schweizerischen Vereinigung für sittliches Volkswohl« (Sept./Okt. 1938, S. 30 f.) schrieb eine Frau der Großstadt, sie habe in ihrer Jugend ziemlich viel Freiheit gehabt, sich auch »ein paar large Sachen« gestattet und von Sittlichkeitsvereinen nicht viel gehalten. Jetzt aber sei ihr auf der Suche nach einer Hausangestellten die »Fragwürdigkeit der heutigen Mädchenerziehung« völlig klar geworden, und wenn ihre Tochter einmal herangewachsen sei, werde die »etwas weniger Freiheit« haben. Aus den genauen Angaben über die angebotenen Bedingungen geht hervor, daß es sich um eine wirklich gute Stelle handelt. Trotzdem sagt die Dame: »Nach drei Fehlschlägen mit gefährdeten Mädchen, die mir eine Behörde und ein Pfarramt vermittelten, glaubte ich vorläufig meiner sozialen Pflicht genügt zu haben, so daß ich nun ein vollwertiges und zuverlässiges Mädchen suchte. Ich suchte es nach zwei weiteren Fehlschlägen noch.« Die modernen Mädchen verwechselten allzu oft Freude mit Vergnügen, und eines habe ihr auf einer Autofahrt gesagt, »sie gehe lieber mit dem Freund zu Fuß«. Bald darauf konnte dieses Mädchen in einem Vaterschaftsprozeß »nicht mit Bestimmtheit erklären, daß es in der Empfängniszeit mit nur einem Freunde gegangen sei«.

Obgleich es nichts Neues ist, daß sich dieser zersetzende Geist der Ungebundenheit nicht bloß bei Unverheirateten findet, liest man mit Nutzen in der gar nicht ängstlichen »Revue de France« (1. Okt. 1938, S. 370 ff.), wie Gautier-Dauvernay klagt, früher hätten zerrüttete Ehen oft gehalten, weil die Frau alles hingenommen hätte; heute sei das infolge der Frauenemanzipation immer seltener. Das amtliche Frankreich habe außer übertriebener Duldung des Alkoholismus und zu geringem gesetzlichem Schutz der Frau »die Moral zerstört, indem es die christliche Geistigkeit aus allen öffentlichen Einrichtungen verbannte, ohne etwas an seine Stelle setzen zu können«. Gegenüber der rasend

wachsenden Lawine der Ehescheidungen in den westlichen Ländern Europas ist es ja ein schwacher Trost, daß in Nordamerika auf 100 000 Einwohner mehr als 160 Scheidungen kommen, dagegen in Frankreich erst 50 und in England weniger als 10. Seitdem 1923 in England auch die Frau das Recht erhalten hat, beim Ehebruch des Mannes auf Scheidung zu klagen, sind die vor dem Kriege jährlich etwa 800 Ehescheidungen auf jährlich rund 4000 angewachsen. Dabei ist die Begriffsverwirrung in manchen Kreisen so fürchterlich, daß der Mann es als ritterlich betrachtet, seiner Frau, wenn er ihr lästig wird, den erwünschten Beweis des Ehebruchs dadurch zu erleichtern, daß er ihr eine ganz deutliche Hotelrechnung in die Hände spielt.

So brüchige Charaktere genießen trotzdem allzu oft gesellschaftliches Ansehen, ihr Beispiel wirkt auf oberflächliche Menschen ansteckend, und selbst wer den schlimmsten Einflüssen entgeht, ist in äußerlichen und doch keineswegs gleichgültigen Dingen mehr von unwürdigen Vorbildern abhängig, als die Durchschnittsbeobachter des Zeitgeschehens ahnen. Beispielsweise berichtete in der »Schweizer Coiffeurmeister-Zeitung« (26. Okt. 1938, S. 291 f.) ein Fachmann, er habe sich in Paris durch umfassende Erkundigungen vergewissert, daß eine neue Frisurmode nicht, wie man fast allgemein annehme, aus einem Beschluß der maßgebenden Haarkünstler entsteht, sondern daß der erste Anstoß »immer von extravaganten Kundinnen« gegeben wird. Für die Mode überhaupt stellte Jean Lameere von der Universität Brüssel in der »Revue de l'Institut de Sociologie« (Jahrg. 1938, S. 1 ff.) fest, es gebe immer einflußreiche Damen, die ein starkes Verlangen hätten, sich von der Mehrzahl zu unterscheiden. Der Schneider bringe dann ihr Bild in die Zeitungen, auch wenn weder sie selber noch ihr Kleid schön sei, denn etwas anderes entscheide: »Der Ruf einer Weltdame, einer Schauspielerin usw. begründet die Mode in Frankreich; der Ruf der Eleganz, den die französische Frau noch genießt, bestimmt mehr, als man denkt, die Grundlinien der Mode bis nach Amerika.« Übrigens fehlt auch in Ländern, die sich eigene Moden schaffen wollen, noch viel daran, daß nur von denen eine entscheidende Wirkung ausginge, die dazu eine sittliche Berechtigung haben. Nicht umsonst hat im Dezember 1938 die »Bewegung«, das Blatt des nationalsozialistischen Studentenbundes, mit scharfen Worten die deutschen Studenten zur Abkehr von gewissen verderblichen Modetänzen und zur Pflege einer anständigen und edeln Geselligkeit aufgefordert.

Seit mehr als fünfzig Jahren konnte man sich in Rudolf v. Jherings zweibändigem Werke »Der Zweck im Recht« überzeugen, wie sehr diese scheinbar leichten Seiten des Lebens einer ernsten Betrachtung fähig und bedürftig sind. Gewiß wird sich der Laie selten zu solchen tieferen Untersuchungen hingezogen fühlen, aber nicht so selten sollten sich Katholiken wie Nichtkatholiken in zuverlässigen Nachschlagebüchern wenigstens über die wichtigsten Zusammenhänge dieser Dinge mit den Grundgedanken des Christentums unterrichten.

Die neueste Summe des theologischen Wissens. So zeitnahe und umfassend wie im »Lexikon für Theologie und Kirche« (Freiburg i. Br. 1930

bis 1938, Herder; geb. M 294.-), das Bischof Dr. Michael Buchberger mit fast 1200 Mitarbeitern durch Schwierigkeiten aller Art bis zur glücklichen Vollendung geleitet hat, findet man heute das weite Gebiet religiösen Denkens und Lebens bis in die mannigfaltigen Grenzfragen wohl nirgendwo dargestellt. Das Werk will kein leichtes Lesebuch sein, sondern im ersten Bande verhieß die Vorrede eine »bündige und gründliche«, aber doch auch für Nichttheologen und Nichtkatholiken geeignete Darlegung von wissenschaftlicher Genauigkeit und ohne Verletzung der gebührenden Rücksicht auf Andersdenkende. Schon die traurige Tatsache, daß in Büchern und periodischen Schriften noch immer so viel Falsches über kirchliche Lehren und Einrichtungen, über religiöse Volksbräuche und über hervorragende Männer und Frauen der christlichen Jahrhunderte wiederholt wird, müßte wahrheitsliebenden Menschen genügen, sich dieses Lexikon mit seinen sorgfältigen Literaturangaben durch Anschaffung oder durch Benützung in Bibliotheken vertraut zu machen.

Im Schlußworte heißt es mit Recht, das Werk sei »einheitlicher Guß«, nicht »eine Sammlung verschiedener Ansichten«, womit glücklicherweise, da man ja hier die ganze Weite des katholischen Gedankens zu finden wünscht, nach Ausweis der Mitarbeiterverzeichnisse nicht gemeint ist, die Vertreter irgend einer der vielen innerkatholischen Richtungen seien von der Mitarbeit ausgeschlossen. Gewiß kommen nicht überall die nebeneinander berechtigten Meinungen gleich klar und ruhig zur Darstellung. Auch nach dieser Seite hin hätte die gewaltige Leistung wohl noch gewonnen, wenn sich der in der Fachleiterliste zu Tage tretende Mangel an Stetigkeit hätte vermeiden lassen. Der bewährten, Jahrzehnte zurückreichenden lexikalischen Erfahrung des Herausgebers und der Schriftleiter des Verlags ist es rätlich erschienen, wie in der Vorrede des ersten Bandes zu lesen ist, auch mehrere von anderer Seite in langen Zeiträumen geschaffene Materialsammlungen dankbar zu verwerten, und in diesem Sinne mag es nicht nutzlos sein, schon jetzt öffentlich zu einer Mitarbeit der Tausende von Benützern für einen Ergänzungsband und eine künftige Neuauflage anzuregen. Ich beschränke mich bei diesen Bemerkungen auf mir näherliegende Stoffe des letzten Bandes.

Unter »Theater« wären statt vieler Zeilen über Volksaufführungen gerade in diesem Lexikon Angaben über die schweren grundsätzlichen Auseinandersetzungen in der patristischen und scholastischen Theologie (mit Nennung so wichtiger Namen wie Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura, Antonin von Florenz, Mariana, Bossuet, Concina) wohl mehr am Platze gewesen. Bei den Übersetzungen der Werke Theresias von Avila hätten ein paar unzulängliche von den deutschen und französischen wegbleiben und dafür die von dem Karmeliter B. Zimmerman herausgegebene englische genannt werden können. Die ungarischen und slawischen Wörter zeigen in vielen Artikeln Druckfehler. In Artikeln wie dem über Vondel wäre wohl eine weniger superlativische und genauer charakterisierende Form erwünscht. Wenn Verdi einen Artikel erhält, ist man enttäuscht, schon des »Parsifal« wegen, keinen über Richard Wagner zu finden. Für die christliche

Geistesgeschichte ist Vergil so bedeutend, daß ein Artikel über ihn kaum entbehrt werden kann. Wollte man Albert Werfer überhaupt und gar noch so eingehend behandeln, hätte Friedrich Wilhelm Weber, der in die katholische Entwicklung seiner Zeit ganz anders eingegriffen hat, sicher nicht fehlen dürfen. Eine bloße Nennung in dem übrigens für mehr als ein außerdeutsches Literaturgebiet zu dürftigen Artikel des 3. Bandes über christlich-religiöse Dichtung ist zu wenig. Wird man nicht auch einen Artikel über »Voraussetzungslosigkeit« erwarten? Oft vergessenes, aufschlußreiches Quellenmaterial dazu steht in Lujo Brentanos Buch »Mein Leben« (Jena 1931), das die spärlichen Literaturangaben des Artikels »Weltanschauungsprofessuren« nützlich ergänzt hätte.

Zusammenschluß der literaturwissenschaftlichen Forschung. Fast noch notwendiger als für die literarische Seite eines theologischen Lexikons der leitende Einfluß eines literaturwissenschaftlichen Fachmannes ist für ein neues literaturwissenschaftliches Unternehmen die redaktionelle Beteiligung eines geschulten Theologen. Unter Mitwirkung auch deutscher Gelehrter hat die »Internationale Kommission für moderne Literaturgeschichte« 1938 begonnen, durch Professor Janos Hankiss von der ungarischen Universität Debrecen die Zeitschrift »Hélicon, revue internationale des problèmes généraux de la littérature« herausgeben zu lassen. Sie erscheint jährlich dreimal im Verlag Pantheon (Amsterdam u. Leipzig, M 15.-). Für die Beiträge ist jede der fünf Sprachen internationaler Kongresse willkommen. Nur die allgemeinen Fragen der Literatur (Methode, Periodisierung, Gattungen, Psychologie und Ästhetik der Dichtung, Verbreitung, Einflüsse lokaler, sozialer, religiöser Art usw.) werden fachmäßig unter voller Freiheit für jede Richtung behandelt. Schon haben auch katholische Forscher Beiträge geliefert. Selbst für sie, erst recht für die andern, wäre es bei der geschichtlichen wie theoretischen Verflechtung zwischen Dichtung und Religion dringend wünschenswert, die Hilfe theologisch durchgebildeter Berater in Anspruch zu nehmen, damit unbeschadet aller möglichen Freiheit die tatsächliche kirchliche Auffassung, an der die literarische Forschung bei zahllosen Fragen nicht vorbeigehen kann, richtig wiedergegeben werde. Da der nächste internationale Literaturkongreß, für den sich gerade diese Zeitschrift einsetzt, vom 29. Mai bis zum 1. Juni 1939 in Lyon tagen wird, wäre Gelegenheit, mittels der Professoren des dortigen Institut Catholique nähere Beziehungen zu den literarischen Abteilungen katholischer Universitäten in allen Ländern aufzunehmen. Ebenfalls könnte, da Gegenstand des Kongresses diesmal die literarischen Gattungen sein werden, an die nicht unbedeutende Gruppe der katholischen Schriftsteller Italiens herangetreten werden, die auf ihrem fünften Kongreß in Florenz dieselbe Frage behandelt haben. Die allgemeine Zeitschrift der Mailänder Universität »Vita e Pensiero« (Oktober 1938, S. 487 ff.) brachte darüber einen Bericht, dessen journalistische Form nicht unbedingt mit Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Brauchbarkeit der führenden Köpfe des Kongresses zu erfüllen braucht.

Umschau

Ein ganz neues Leben Jesu?[1]

Man ist erstaunt, daß ein Naturforscher, Studienrat in Berlin, der von der Leben-Jesu-Forschung sich aus »seiner Knabenzeit« nur des »Babel-Bibel-Streites« erinnerte (7), der das seit zwanzig Jahren vergessene Griechisch erst wieder auffrischen mußte (10), in einigen Monaten, die ihm dazu »zur Verfügung gestellt wurden« (7), sich in »eine der großartigsten Leistungen des Menschengeistes und zumal des deutschen Forschergeistes« (7) einarbeiten konnte und ein »Forscher« geworden ist, wo er nur »Schilderer« sein wollte (11). Hatte auch sein Leben Luthers, das er vor einiger Zeit herausgab, manchen Beifall gefunden, so war doch jetzt das Forschungsgebiet ganz unvergleichlich weiter und schwieriger. Das Staunen wird um so größer, wenn man hört, daß Thiel nicht zu den »dreitausend Leben-Jesu-Büchern ein dreitausendunderstes« (vgl. 8) schreiben will, sondern eine selbständige, ganz neuartige Bearbeitung der Quellen. Sonst wächst in allen Natur- und Geisteswissenschaften die wissenschaftliche Erkenntnis nur allmählich heran, indem jeder Forscher die Arbeiten seiner Vorgänger weiterzuführen sucht. Dem Buch wird, wie schon der Titel angibt, ein Nachwort von Reichsminister Hanns Kerrl beigefügt; es wird ihm manche Türen öffnen. Selbstverständlich denkt das Nachwort aber nicht daran, ein Urteil über den sachlichen, wissenschaftlichen Wert auszusprechen. Der Minister schreibt: »Sie werden, so hoffe ich, mit mir darin übereinstimmen, daß es nicht meine Sache ist, sondern Aufgabe der Wissenschaft sein muß, sowohl zu dem Inhalt Ihres Werkes wie zu den Ergebnissen Ihrer Forschungen Stellung zu nehmen« (366).

Zweifellos hat die in gewissem Sinne voraussetzungslose Arbeit des Verfassers, der keine theologische Ausbildung bekommen hat und keiner bestimmten Schule angehört, manches Gute gezeitigt. Man braucht dabei nicht zuerst an die Vorzüge des Stiles zu denken; werden damit auch schwierige Fragen, wie Textkritik und Handschriftenkunde, in leichtem Plauderton weiten Leserkreisen zugänglich gemacht, so kann doch auch eine sachlich unbegründete Auffassung sich leichter einschleichen. Die Vorzüge sehen wir mehr auf sachlichem Gebiet. Verstiegene Torheiten, wie die Leugnung der historischen Existenz Jesu, werden von Thiel entschieden abgelehnt (29 ff.), wobei allerdings die Wertung der Quellen, z. B. der berühmten und bis heute umstrittenen großen Stelle des Flavius Josephus, etwas summarisch erledigt wird. Die luftigen Konstruktionen mancher Religionsgeschichtler finden ihre verdiente Zurückweisung (26). Besonders erfreulich ist die Wahrung des objektiven Charakters des Lebens und Lehrens Jesu (152 u. ö.). Hat die mit Luther begonnene Scheidung von religiösem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis weite Kreise dazu geführt, den Glauben als etwas bloß Subjektives aufzufassen, in keiner Weise auf wissenschaftlich Erweisbarem aufruhen zu lassen, so meint Thiel bei aller Würdigung Luthers: »Das Licht der Vernunft ist viel zu hell, zu lockend, als daß ganze Geschlechter sich mit dem großartigen Verzicht des Reformators Luther zufrieden geben könnten. Die evangelische Theologie hat schon seit Luthers Zeit den Weg der Wissenschaft gewählt, im guten Glauben, daß der Herrgott uns die kostbare Kraft des Menschseins nicht geschenkt hat, damit wir sie rosten lassen« (9). Ist dieser Standpunkt auch im Verlaufe des Buches nicht immer konsequent durchgeführt, so bleibt doch die Absicht bestehen, nur das von Jesus auszusagen, was wissenschaftlich erweisbar ist. Thiel glaubt sogar, durch seine Quellenanalyse einen Teil des Markusevangeliums mit Sicherheit als die Predigt des Augenzeugen Petrus nachgewiesen zu haben. Auch seine Sprache über Jesus Christus berührt sympathisch. Er nennt ihn, allerdings etwas inkonsequent, fast immer den »Heiland«. Jesus bezeichnet sich nach dem Augenzeugenbericht als »des Herrgotts einzigen, geliebten Sohn« (281), was von den Juden als Gotteslästerung und Grund der Verurteilung zum Tode verstanden

[1] Zu: Rudolf Thiel, Jesus Christus und die Wissenschaft. (372 S., 16 Tafeln.) Berlin 1938, Verlag Paul Neff. M 6.–, geb. M 7.50. Die wissenschaftliche Begründung für seine Hauptthese will der Verfasser geben in seinem gleichzeitig erschienenen Buch: R. Thiel, Drei Markusevangelien (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 26). (237 S.) Berlin 1938, Walter de Gruyter & Co. M 7.–, geb. M 8.20.

wurde. Ein Irrtum Jesu über die Zeit des Weltgerichtes wird abgelehnt. Jesus hat Menschheitsbedeutung: »Der historische Mensch Jesus ist am Horizont der Weltgeschichte erschienen wie ein Meteor, jäh aufgeflammt und schon erloschen, bevor der Blick der Menschheit darauf fiel. Aber der Abglanz der Erscheinung in den paar Augen, die sie sahen, war stark genug, um alle kommenden Jahrhunderte in neues Licht zu tauchen.«

Was denkt sich Thiel unter »Jesus Christus und die Wissenschaft«? Es ist die rein philologische, historisch-kritische Erkenntnis Jesu. Nur das soll gelten, was wissenschaftliche Arbeit erweist (10). »Geschmacksurteile«, durch Weltanschauung oder persönliche Einstellung bedingte Urteile will er nicht, läßt sich aber doch grundsätzlich und im einzelnen durch sie bestimmen. Seine Hauptaufgabe sieht er darin, »für negative Forscherarbeit Verständnis und Vertrauen zu erwecken« (8). »Die Wissenschaft will keine Wunder« und »kennt nichts Übernatürliches« (119). »Die Wissenschaft hat es nur mit dem Menschen Jesus zu tun und muß ihn, wenn ihr Forschen Sinn hat, ganz und ausschließlich als Menschen nehmen« (132). Nach diesen Grundsätzen wird auch oft das Urteil gefällt: »Sicher nicht historisch«, »ohne Zweifel eine späte christliche Erfindung« u. a. (167, 175, 186). Er will zu den »Quellen« des Lebens Jesu zurück, benutzt aber nur die Evangelien; mit seinem Urteil über die andern neutestamentlichen Bücher ist er sehr schnell fertig. Es wäre interessant, zu erfahren, ob Thiel nach dem Originaltext oder nach dem Luthertext gearbeitet hat. Die staunenswerte Arbeit der Bibelwissenschaft bewundert er mit Recht: »Über Bibelfragen« ist »alles, was Menschenhirn ersinnen kann, schon längst zu Ende durchgedacht« (119); aber er lehnt auch die Anschauungen, die ihm entgegenstehen, kühl ab. Selbstverständlich kann er in der kurzen Zeit, die ihm zur Verfügung gestellt war, nicht die gesamte Literatur verarbeitet haben. Als benutzt nachweisen lassen sich: J. Wellhausen, von dem er weitgehend abhängt, D.F. Strauß, A. Drews, A. Schweitzer, A. Merx, A. Harnack, E. Hirsch, H. Lietzmann und wohl noch einige andere, also meistens Bücher, die leicht lesbar sind und sich an weitere Kreise wenden[2].

Wir können in dem Buche zwei Abschnitte unterscheiden. Der erste, größere (17–191), ist eine Zusammenfassung dessen, was jedem wissenschaftlich gebildeten Theologen entweder als sicheres Ergebnis oder als diskutierte Problemstellung bekannt ist. Es liegt also kein Grund vor, daß jemand seine bisherige Christusauffassung nach dem Erscheinen dieses Buches darangibt oder gar eine Auffassung, wie sie, um nur einige evangelische Theologen zu erwähnen, der neulich im Alter von 84 Jahren verstorbene H. Schlatter oder Theodor Zahn († im Alter von 94 Jahren) oder der hochangesehene A. Deißmann nach einem langen und gefeierten Forscherleben bekannt haben, nach Thiels Erstlingsarbeit, der Frucht einiger Monate, abändert. Die Begründung seiner Ansichten gibt Thiel in diesem Abschnitt gewöhnlich in der Weise, daß ein einziges »Spezialbeispiel« ausführlich dargelegt wird, und zwar genau so, »wie es von den Fachgelehrten selbst geschieht«. Daß Thiel sich in der Zeit nicht selbst zum Fachmann ausbilden konnte, ergibt sich auch aus zahlreichen Irrtümern, die das Buch durchziehen, von denen nur einige genannt seien. Die Dekapolis ist nicht, wie wiederholt behauptet wird, von Alexander dem Großen als Soldatenkolonie gegründet worden, wohl kann Schürer bei flüchtiger Lesung so gedeutet werden. Einen zehnjährigen Jesus im Tempel kennt das Evangelium nicht. Es ist eine eigenartige Auffassung, daß der Tempel in Jerusalem, den Thiel mit der Vatikanstadt vergleicht, der Wohnsitz sämtlicher jüdischer Priester gewesen sei. Die beigezogene Lesart des Sinai-Syrers zu Matth. 1, 16, wonach Jesus der leibliche Sohn Josephs wäre, ist nach Ausweis jedes textkritischen Apparates nichts anderes als eine nachträgliche Redaktion alter interessierter Kreise; daß Johannes das Wort »Messias« nicht kenne, ist merkwürdig, da gerade er allein im ganzen Neuen Testament das Wort zweimal bringt, dazu noch etwa zwanzigmal die griechische Übersetzung »Christus«; daß Jesus nach Johannes in »Arabien« taufte, ist etwas ganz Neues und nirgend Bezeugtes; das Wort »Himmelreich« bei Matthäus gilt nur einer längst veralteten Deutungslehre als verschieden vom »Gottesreich« der andern Evangelisten: »Himmel« ist dem hebräisch schreibenden Matthäus nur ein Ersatz für den unaussprechlichen Gottesnamen (137 169). Aber diese Beispiele, die sich vermehren ließen, mögen genügen.

[2] Vgl. L. Köster, Unser Christusglaube (1937): »Christusbibliographie« 227 ff.

Wie steht es aber mit dem zweiten Teil des Buches, der für das Markusevangelium drei Quellen nachweisen will (192–364)? Thiel hält diesen Teil für sehr wichtig, weil er endgültig nachweise, daß die älteste Quelle (A) die Nachschrift der Predigt des Petrus sei, während die zweite (B) das Urevangelium, die erweiternden Zusätze der Urgemeinde, und die dritte (C) den Urmarkus darbiete. Die Abhängigkeit des Markus von der Petruspredigt ist eine uralte, in der ganzen Christenheit vertretene Ansicht. Noch vor zwei Jahren hat G. Hartmann[3] mit Aufwand von außerordentlicher Gelehrsamkeit diese Frage wissenschaftlich genau im einzelnen verfolgt. Thiel nimmt eine längst verlassene Spur von Ed. Meyer wieder auf, der vor 15 Jahren drei Markusquellen annahm. Thiels »Grundsätze der Quellenscheidung« (228 f.) betonen letztlich die zahlreichen Wiederholungen im gegenwärtigen Markustext. Thiel vertritt die Auffassung, daß der Markustext dreimal wiederholt sei und der Verfasser unseres Evangeliums in rein mechanischer Quellenmischung (201), wie in einem »Puzzlespiel«, die Aussagen der drei Quellen aneinandergereiht oder ineinanderverflochten habe. Wie der anerkannt urwüchsige Stil des Markusevangeliums zu erklären ist, bleibt dann, von anderem abgesehen, ein Rätsel. Aber auch die Grundvoraussetzung ist jedem kritischen Leser rätselhaft. Thiel sagt: dreimal verkündigt Jesus sein Leiden, also liegen drei Quellen zu Grunde; dreimal wird von der Kreuzigung gesprochen (Mark. 15, 24; 15, 25; 15, 27); also haben wir drei Quellen. Ja, aber warum denn? Einmal bezeichnet der Evangelist die Tatsache, dann die Zeit, dann die Verteilung der Kleider. Die Verbindung der Satzteile durch »und« statt einer syntaktischen Unterordnung ist bekannte hebräische Redeweise[4]. Professor Oepke in Leipzig hat mit viel Humor nach den Grundsätzen Thiels »gezeigt«, daß ein Kritiker des Jahres 3000 »beweisen würde«, Thiels Buch sei evident eine Quellenmischung älterer Arbeiten. Und warum soll denn eine Wiederholung stets auf neue Quellen hinweisen? Finden wir nicht in bekannten und bewunderten Kunstwerken, z. B. in Goethes »Hermann und Dorothea« oder in »Wilhelm Meister«, zahllose Wiederholungen, Unstimmigkeiten und Einschübe? Thiel bemüht sich, einen abwechslungsreichen Stil zu schreiben, Jesus darf nach ihm für einen Gedanken nur einen Vergleich brauchen, sonst müssen verschiedene Quellen vorausgesetzt werden. Thiel kennt oder beachtet offenbar nicht den Pleonasmus oder »Parallelismus« der hebräischen Schreibweise. Er brauchte, um nur ein zufällig herausgegriffenes Beispiel zu erwähnen, nur das Buch der Richter Kapitel 16 durchzulesen, um sich von dem zweifelhaften Wert seines »Wiederholungsargumentes« zu überzeugen. Trotz aller »überschätzenden Entdeckerfreuden« (Lietzmann) ist Thiel von der Beweiskraft seiner Argumente doch wohl nicht ganz überzeugt, denn er verweist »für eine wissenschaftliche Begründung« auf seine Schrift: Drei Markusevangelien[5]; aber diese Schrift enthält darüber sachlich nichts, was über sein größeres Buch hinausginge. Wenn Professor Lietzmann in der »Deutschen Allgemeinen Zeitung«[6] anerkennende Worte für das Buch gefunden hat, so verschweigt er nicht, daß die »Gelehrten« ihre »Bedenken« hätten. Er nennt als Hauptresultat die Erkenntnis, daß mit einer weiteren Quellenteilung des Markus gerechnet werden kann. Das mag sein; aber nicht auf die Gründe Thiels hin.

Es bleibt schon so: Der Beweis ist Thiel nicht gelungen und konnte nicht gelingen. Als wissenschaftliche Leistung gewertet, muß das Buch leider, auch im Interesse des Weltrufes gerade der deutschen kritischen Forschung, abgelehnt werden. Das hat schon begonnen[7].

Aber auch wenn der Beweis für die Quellenscheidung des Markus gelungen wäre, wäre damit kein Grund zur Änderung unseres Christusglaubens gegeben. Der katholische Theologe verfolgt mit großem Interesse die Untersuchungen zur »Zwei-Quellen-Theorie« und

[3] Der Aufbau des Markusevangeliums, mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses. Münster 1936, Aschendorff: Neutestamentliche Abhandlungen 17, 2/3.

[4] Weitere Beispiele siehe: A. Oepke, Jesus Christus und die Wissenschaft: Allgemeine Evangelische Lutherische Kirchenzeitung 71 (1938) 958 f. 984 ff.

[5] Siehe Anm. 1.

[6] Abgedruckt im Börsenblatt des Deutschen Buchhandels v. 18. 10. 1938, 5758,

[7] Vgl. A. Oepke a. a. O.; H. Vogels, Jesus Christus und die Wissenschaft, in: Hochland 36 (1938) 195 ff.

zu der »formgeschichtlichen Methode«: Was immer aber an Quellen oder auch vorliterarischen Traditionstypen, wie sie die »formgeschichtliche Methode« (148 ff.) aufspürt, mit Sicherheit nachgewiesen wird, ist »für den Quellenwert der Evangelien in keiner Weise entscheidend; denn dieser ist nicht bedingt durch die vorausgesetzten Vorlagen, sondern durch die nüchterne Sachlichkeit der Evangelisten, die urchristliche Überlieferungstreue, die allgemeine Bezeugung, die Wachsamkeit der kirchlichen Autorität und die persönlichen Eigenschaften der Verfasser, die Apostel oder Apostelschüler waren« [8]. Überhaupt ruht unser Christusglaube auf einem viel breiteren und tieferen Fundament als auf einem kleinen Markusfragment [9]. Das gesamte Neue Testament, angefangen von den kritisch unanfechtbaren, großen Paulusbriefen, gibt uns den Kommentar zum sicheren Verständnis der Evangelien. Die gesamte christliche Vergangenheit ist ohne die Wahrheit unseres Christusglaubens ein unverständlicher Torso [10].

Und noch eins: Der letzte Grund für Thiels Erklärungsbemühungen ist die ihm selbstverständliche Voraussetzung, die er mit der rationalistischen Theologie teilt, daß jedes Wunder und alles Übernatürliche unmöglich sei. Das Ganze ist also nicht eine Frage der historisch-kritischen Untersuchung, sondern der weltanschaulichen Einstellung. Dieser Rationalismus war der Ausgangspunkt des ganzen Christusproblems der letzten zwei Jahrhunderte. Erwachsen aus einseitig naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung, von England, Holland und Frankreich in Deutschland eingedrungen, konnte er das tiefere Ahnen und Sehnen der deutschen Seele nicht erfüllen mit seiner kalten, unbewiesenen Annahme, daß Gott aus Ehrfurcht vor den ehernen Naturgesetzen darauf verzichten müsse, über diese Gesetze hinweg persönlich die Menschen anzusprechen und seine Vaterliebe zu offenbaren. Als ob der allmächtige Gott, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, der Diener des Werkes seiner Hände werden könnte; als ob er seine Herrschaft abgeben müßte an Gesetze, die er selbst geschaffen. Von den Fortschritten der Naturwissenschaft und der Technik berauscht, hielt der Rationalismus nur das für wirklich und wahr, was der Menschengeist begreift und beweist. Als ob der begrenzte Menschengeist jemals den unermeßlichen, unendlichen Gottesgeist erschöpfen könnte! Die Zeiten sind glücklicherweise vorüber, wo man dem liberalen Denkglauben, dem Rationalismus, darin zustimmte, daß der kleine Menschengeist das Maß aller Dinge wäre. Wir vermessen uns nicht, die Geheimnisse Gottes zu begreifen. Wissen wir doch, daß schon die geschaffene Natur voller Geheimnisse ist. Was ist Materie, Stoff, Kraft, Licht, Elektrizität, Leben? Das innerste Wesen bleibt uns unbekannt; aber darum leugnen wir diese Dinge und ihr Wirken nicht. Um wieviel mehr müssen die Geheimnisse des unendlichen Gottes, des Schöpfers aller Dinge, unser Begreifen übersteigen? Ein Gott, den wir vollkommen begreifen würden, wäre kein Gott; er wäre geringer als wir [11].

Mit dieser Grundeinstellung reiht Thiel sein Buch den dreitausend Leben Jesu an. Es ist doch wohl nur das »dreitausendunderste«.

L. Kösters S. J.

Zur Naturrechtslehre

Über die Lehre vom Naturrecht herrscht noch heute in weiten Kreisen Meinungsverschiedenheit und auch vielfach Unklarheit. Die christliche Rechtsphilosophie verstand darunter von jeher den Inbegriff derjenigen Rechtsgrundsätze, die auf dem Sittengesetz beruhen und daher über dem positiven Recht stehen und allgemein und zeitlos verbindlich sind. Diese Lehre blieb im Abendland allgemein herrschend über das Mittelalter hinaus bis ins 17. Jahrhundert. Erst Hobbes (1588–1679) bricht grundsätzlich mit dem Naturrecht. Was in der bürgerlichen Gesellschaft als Recht oder Unrecht zu gelten hat, bestimmt nach ihm allein der Staat; aus ihm fließt alles Recht. Seitdem gerät die Naturrechtslehre ins Schwanken, wenn auch die christliche Rechtsphilosophie stets an der erwähnten Lehre bis auf unsere Tage festgehalten hat. Der Rechtsphilosoph Larenz hat neuerdings in seiner »Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart« auch zum

[8] L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens [3] (Freiburg i. Br. 1938) 67.

[9] Vgl. L. Kösters, Unser Christusglaube (Freiburg i. Br. 1937).

[10] Vgl. diese Zeitschrift: Der Christusglaube eine Tatsache: 132 (1937) 305 ff.; Wer ist Christus?: 135 (1938) 50 ff.

[11] Vgl. diese Zeitschrift 135 (1938) 51 f.

Naturrecht Stellung genommen. Während von vielen Schriftstellern der Gegenwart das christlich ausgerichtete Naturrecht des Mittelalters und das der heutigen Zeit dem Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts gleichgesetzt werden, zieht Larenz zwischen beiden mit Recht eine scharfe Grenze. »Während das religiös-ethische Naturrecht des christlichen Mittelalters als eine auf Gottes ewigem Willen beruhende, natürlich-sittliche Weltordnung gedacht war, in der der einzelne seinen Platz in den großen Gemeinschaftsordnungen, Familie, Staat und Kirche, zugewiesen erhielt, ging das Naturrecht der Aufklärungszeit lediglich vom einzelnen Individuum aus.... Jenes Naturrecht ist daher universalistisch, dieses individualistisch, jenes beruht auf der Einordnung des Menschen in eine von seinem Willen unabhängige Ordnung, dieses auf der Absolutsetzung des einzelnen und seines grundsätzlich unbeschränkten Willens, jenes auf der religiösen Empfindung und dem Glauben an göttliche Offenbarung, dieses auf Erwägungen des Nutzens oder bestenfalls auf einem abstrakten Humanismus...« (a. a. O. 79 80). In ähnlicher Weise hat Carl Schmitt in seiner Schrift: »Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens« S. 41 ff. zu dem aristotelisch-thomistischen Naturrecht und der Lehre von Hobbes und seiner Nachfolger Stellung genommen.

Larenz lehnt gleichwohl nicht nur das sog. rationale Naturrecht des 17. Jahrhunderts, sondern auch das aristotelisch-thomistische Naturrecht ab. Er wendet sich namentlich gegen den von diesem vertretenen grundlegenden Satz, wonach es naturrechtliche Grundsätze geben soll, die zu allen Zeiten und bei allen gesitteten Völkern zu Recht bestehen. Mord und Diebstahl, so führt er aus, würden zwar überall als verwerflich angesehen, aber das seien keine abstrakten Begriffe, sie erhielten ihre Kennzeichnung erst durch die jeweilige konkrete Ordnung. Auch Jhering hat in seinem »Zweck im Recht« die Ansicht vertreten, daß es keine Handlung gebe, die an sich böse sei. Als Beispiel führt er die Tötung eines Menschen an, die im Kriege dem Feinde gegenüber nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei. Solche Beispiele sind aber nicht beweiskräftig. In den angeführten Fällen handelt es sich um das Zusammentreffen verschiedener Sittennormen, von denen die eine die aus der andern fließende Verpflichtung aufhebt. Der Soldat, der im Kriege den Feind niederschlägt, ist dazu auf Grund der Verpflichtung dem Vaterlande gegenüber nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet. Es gibt aber auch Handlungen, die unter allen Umständen den Tatbestand unsittlicher und strafbarer Verfehlungen enthalten. Das trifft z. B. zu beim Meineid und der Verleumdung. Es gibt keinen Fall, wo Handlungen, die den Tatbestand dieser Vergehen bilden, erlaubt wären. Daß die konkrete Ausgestaltung der Delikte bei verschiedenen Völkern, auch bei solchen von im wesentlichen gleicher Kulturstufe, gewisse Abweichungen zeigt, ist richtig. Aber was bedeutet das angesichts der Tatsache, daß die Vorschriften des Dekalogs bei allen gesitteten Völkern der Welt im Kern fast unverändert durch die Jahrtausende gegangen sind! Darin tritt augenfällig die Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit zu Tage.

Auch der Dozent Dr. Schmelzeisen nimmt in der soeben erschienenen Schrift: »Deutsches Recht, Einführung in die Rechtswissenschaft« zur Naturrechtslehre Stellung. Dabei hat er namentlich das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts im Auge. Das aristotelisch-thomistische Naturrecht hat dies Naturrecht stets als eine Irrlehre betrachtet. Diese Lehre glaubte an die Allmacht der Vernunft und stellte das aus ihr hergeleitete Recht über das Gesetzes- und Gewohnheitsrecht. Die Anhänger dieses Vernunftrechts teilten sich in verschiedene Richtungen. Pufendorf und ihm folgend Thomasius erklärten das Vernunftrecht für ein unvollkommenes Recht, das in seiner Geltung abhängig sei von der Sanktion durch den Souverän. Damit war das aristotelisch-thomistische Naturrecht in seinem Kerne aufgegeben. Heute hat dieses Vernunftrecht in der Wissenschaft kaum noch Vertreter. Als Verdienst muß ihm aber angerechnet werden, daß es den Anstoß zu Reformen des Rechts und zu Kodifikationen, wie z. B. zum Preußisch-Allgemeinen und zum Badischen Landrecht, gegeben und den Einfluß fremden Rechts zurückgedrängt hat.

S. 162 erklärt Schmelzeisen:» Das Naturrecht hat die französische Revolution heraufbeschworen.« Richtig ist, daß nicht selten die Wortführer von Revolutionen sich auf das Naturrecht, insbesondere die allgemeinen Menschenrechte berufen haben. Das ist auch erklärlich. »Revolutionen«, sagt Goethe nach Eckermanns Bericht, »sind ganz un-

möglich, sobald die Regierungen fortwährend gerecht und wach sind, so daß sie den Bürgern durch zeitgemäße Verbesserungen entgegenkommen und sich nicht so lange sträuben, bis das Notwendige von unten her erzwungen wird«. Es kehren aber öfters im Leben der Völker Situationen wieder, wo nicht nur die nötigen Reformen von den Machthabern versäumt werden, sondern wo der Gedrückte nach Schillers Worten nirgends sein Recht findet und daher schließlich seine ewigen Rechte vom Himmel herunterholt. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daß das Unrecht auch von unten kommen kann, daß insbesondere nicht selten im Namen des Naturrechts Forderungen gestellt sind, die vor der Vernunft und Ethik gar nicht zu rechtfertigen sind. So war es auch in der Französischen Revolution. Mit den Grundgedanken des Naturrechts, zumal des christlich orientierten, haben solche Forderungen nichts zu tun. Bekanntlich ist nach diesem auch das positive Recht ein Instrument der göttlichen Weltordnung und daher im Gewissen verbindlich. Somit erscheint dies Naturrecht als der Grundpfeiler der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, als die stärkste Stütze der Autorität. Dr. Josef Schwering.

Besprechungen

Text-Ausgaben

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 30: Das Geheimnis der Eucharistie. 8° (615 S.) Salzburg 1938, Anton Pustet. M 9.–; geb. M 10.–

Der Band zeichnet in Einleitung, Anmerkungen usw. lebendig die Zentralität der Eucharistie. Die Einleitung Theo Clasens nimmt hierfür das »Lauda Sion« als Symbol: »das Göttliche wird durch eine Form zum Ausdruck gebracht, die allem Lebendigen gegenüber als das Starre, das Ganz-Andere, erscheint, als Verneinung gleichsam des Lebendigen« ([9] f.). Damasus Winzen betont in den Anmerkungen und im Kommentar die »feinsmäßige Teilnahme am göttlichen Leben« (473), das »Sakrament der Eingliederung in Christus« (482), endlich mit Thomas die »Formal-Teilhabe am Kreuzesopfer« (561) und darum das »Sakrament . . . des Leidens Christi«, nicht »der Verklärung« (566).

Damit ist die ganze Spannweite der Auffassungen praktisch dargestellt, da zwischen der letzten Formulierung Winzens und der Formel Clasens der äußerste Gegensatz besteht. Das Geheimnis der Eucharistie wird dadurch zur Anschaulichkeit des Geheimnisses zwischen Transzendenz und Immanenz. Und hier ist sein Ort: als äußerste Spitze der Menschwerdung Gottes: intimste Einheit mit dem transzendenten Gott, aber in seiner äußersten Immanentierung ins Geschöpfliche. E. Przywara S. J.

Cusanus-Texte. 1. Predigten. Vier Predigten im Geiste Eckharts. Lateinisch und deutsch, mit einer literarhistorischen Einleitung und Erläuterungen hrsg. von Josef Koch in Breslau. 8° (211 S.) Heidelberg 1937, C. Winter.

Es hat auch für den gebildeten Laien einen Reiz und zugleich viel Belehrendes, einen Einblick in die Arbeitsweise einer kritischen Ausgabe zu tun. Freilich nur wer selbst die unsagbare Kleinarbeit, die zugleich wieder ständig an der großen leitenden Idee orientiert werden muß, jahrelang an sich erfahren hat, weiß den Scharfsinn, die Genauigkeit, die Ausdauer, die eine kritische Ausgabe verlangt, voll zu würdigen.

Es war kein Luxus, sondern eine wissenschaftliche Notwendigkeit, an eine Edition des Cusaners in unsern Tagen zu denken, da seine Werke bislang nur in zwei Gesamtausgaben, der von Paris 1514 und der von Basel 1565, vorlagen. Er gilt ja allgemein als der vielseitige Gelehrte, der mit dem einen Antlitz seines Januskopfes ins Mittelalter zurückschaut und mit dem andern die führenden Ideen der beginnenden Neuzeit vorwegnimmt. Der heute so lebendige nationale Gedanke führte von selber zur Ausgabe des genialen deutschen Kardinals durch die deutsche Wissenschaft. Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften war dazu am ehesten berufen, da der junge Nikolaus dort Philosophie studiert hat.

Die Leitung der Veröffentlichung der lateinischen Schriften des Cusaners konnte keinem besser anvertraut werden als dem Breslauer Theologieprofessor Josef Koch. Als Herausgeber mittelalterlicher lateinischer Werke hat er sich durch seine allgemein gerühmten Arbeiten an Durandus,

Olivi und andern internationalen Ruf erworben. Als Theologe ist er befähigt, sich in die so verwickelte, nicht stets eindeutig klare religiöse Denkart des Mannes hineinzudenken, der mehr mystische, neuplatonische als scholastische Wege ging.

Dem sorgfältig festgestellten Text der Predigten, der ein dem Auge wohltuendes Bild auch in Apparat, Varianten, Zitatennachweis und erklärenden Noten aufweist, werden als literarhistorische Einleitung und Erklärung folgende Kapitel vorausgeschickt: Die handschriftliche Überlieferung der Predigten – Das erste und zweite Entwurfbuch – Verhältnis der Excitationes zu den Handschriften – Predigtregister – Einfluß der Predigten Eckharts auf Cusanus – Eckharts Johannesauslegung als Predigtquelle – Cusanus und Aldrovandinus de Tuscanella.

B. Jansen S. J.

Die Seelenburg der hl. Theresia von Jesu. Mit einem Anhang: Gedanken über die Liebe Gottes. Rufe der Seele zu Gott. Kleinere Schriften. – Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Neue deutsche Ausgabe. Fünfter Band. Nach der spanischen Ausgabe des P. Silverio de S. Teresa C. D. übersetzt von P. Aloysius Alkofer Ord. Carm. Disc. 8° (347 S. Mit einem Bildnis der Heiligen.) München 1938, Kösel-Pustet. In Leinen M 6.80

Es ist zu begrüßen, daß dieses, der heiligen Theresia reichstes und meisterlichstes Werk, das in deutscher Form vergriffen war, mit Rücksicht auf die vielen Nachfragen schon vor Abschluß der Briefausgabe erscheint. Worum es Theresia ging, ist ja bekannt: »Betrachten wir unsere Seele als eine Burg, die ganz aus einem Diamant oder sehr klaren Kristall hergestellt ist; dort gibt es viele Gemächer, gleichwie auch im Himmel viele Wohnungen sind. Ja, wenn wir es recht bedenken, so ist die Seele des Gerechten nichts anderes als ein Paradies, in dem der Herr, wie er selbst sagt, seine Lust hat. Wie meint ihr nun, muß die Wohnung beschaffen sein, in der ein so mächtiger, so weiser, so reiner und an allen Gütern so reicher König sich ergötzt?« Und so hat das Buch heute, wo die Frage nach dem Wesen des Menschen gestellt ist, seine besondere Bedeutung. Es wäre ja nicht wenig zu bedauern »und keine geringe Schande, wenn wir durch eigene Schuld uns selbst nicht kennen und nicht wissen, wer wir sind«. Über die Bedeutung des Buches in sich braucht hier nichts gesagt zu werden.

Th. Hoffmann S. J.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben von Arthur Hübscher, III. Band, Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Teil. 8° (373 S.) Leipzig 1938, F. A. Brockhaus. M 8.35, geb. M 9.50

Der zweite Teil des Hauptwerkes, mit der ausgezeichneten Editions-Technik Hübschers, ist so etwas wie der Kommentar von Schopenhauers eigener Hand. Er kennzeichnet selber seine Philosophie als die eines »Ein und Alles« (ἓν καὶ πᾶν), aber nicht Gottes (Pan-theismus), sondern im Sinne geschlossener Welt (739): Philosophie ist »Weltweisheit: ihr Problem ist die Welt: mit dieser hat sie es zu tun« (209). Dieses »Ein und Alles« heißt zunächst Korrelation zwischen Intellekt und Materie: »eines nur der Reflex des andern ..., ja ... Eines und das Selbe ..., von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine ... die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist« (19). Darum ist tiefer die »Materie ..., die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens« (355). Da dieser Wille aber »Wille zum Leben« ist mit dem »Generationsakt« als der »Quintessenz der Welt« (655), so ist in der Ebene des Intellekts die »Idee« wesentlich verstanden als »Gattung«: »die Idee ... oder die Gattung ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestiert« (552). Darum ist der Mensch »konkreter Geschlechtstrieb« (588), eben darum aber mit dem »schlechten Gewissen« (652 ff.) und eben darum hin zur geschlechtlichen Enthaltung und zum Tod. Die Grund-Weisheit lautet: »Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein« (581). Oder (in der Fassung der Anmerkung, die auf das Eigentliche geht): »Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen: darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben« (581). Damit tritt heraus, warum die Psychoanalyse Schopenhauer als ihren Ahn ansah. Es ist dieselbe Demaskierung aller reinen Innerweltlichkeit.

E. Przywara S. J.

Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen. Von Sören Kierkegaard. (Religiöse Reden.)

Deutsch von Theodor Haecker. 8° (199 S.) Leipzig 1938, Jakob Hegner. M 5.50

Haecker, dessen Kunst der Übertragung an diesen Reden sich in vollem Glanze zeigt, bemerkt im Nachwort, daß sie zeitlich Anfang und Ende des Lebens Kierkegaards umspannen. So wird diese Auswahl zu einer eindringlichen Selbstdarstellung des großen Dänen. Das eigenst Katholische der »Geduld« erscheint ohne Frage bereits am Anfang: das Leben als »eine Nachtwache der Erwartung« (40), im Unterschied zur reformatorischen Eifer-Glut der Unbedingtheit. Aber in diesen Anfängen gleitet die Geduld immer wieder noch ins Ethische der »Selbsterkenntnis« (145) und des »Entschlusses« (94 usw.). Erst in der letzten Rede erscheint groß das eigentlich Theologische: daß alles schweige im Blick zur Unveränderlichkeit Gottes (186), und daß Gott selbst als der Schweigende erscheint, weil er unveränderlich ist (190).

E. Przywara S. J.

Aus deutscher Vergangenheit

Der Berg des Königs. Das Epos des langobardischen Volkes. Von Gertrud Bäumer. 8° (366 S.) München 1938, F. Bruckmann. Geb. M 6.50

Alboin, der Führer der Langobarden, steht am Eingangstor nach Italien, am Predilpaß. Vor dem endgültigen Einmarsch besteigt er den höchsten Gipfel im Umkreis, den Berg des Königs. Dem Einsamen erscheint St. Michael in schneeiger Rüstung und zieht ihm voran mit seinem Schwert. Gott und sein Engel stehen aufseiten der Langobarden. Rom aber und sein Bischof stehen gegen sie. Und nach 15 Jahren steht der letzte große König der Langobarden, Liutprand, gebrochen vor dem Berg des Königs. Er findet nicht mehr die Kraft, aufzusteigen zum weißen Berg. Zerbrochen an Rom! Rom und sein Bischof haben gegen St. Michael gesiegt.

Das sind die zwei gewaltigen Pole, zwischen denen die Verfasserin in dichterischer und doch historisch fein wollender Schau die Tragödie des langobardischen Volkes sich abrollen sieht. Die Tragödie des langobardischen Volkes? Richtiger wäre es wohl, von einer Tragödie der langobardischen Könige zu sprechen. Denn die Langobarden haben als Volk ihre geschichtliche Aufgabe durchaus erfüllt trotz der Niederlage gegen Rom und die Franken: einen der großen Bausteine zu liefern zum Neubau der italienischen Nation. Gerade das, was den Goten nicht gelungen war. Aber von einer Tragödie ihrer Könige kann und muß man sprechen. Und hier entrollt uns die Verfasserin Bilder von eindringlicher Wucht und Kraft. Es ist ein herrliches Buch, das den Leser innerlich packt und mitreißt. Alboin, der gewaltige Krieger, der an politischer Weitsicht seinem Volke und seinen Herzögen weit vorauseilt und der schließlich an deren Unzulänglichkeit und Kleinheit zerbrechen muß. Und dann der lichte Held Authari, der einherstürmt wie ein Frühlingsgott, ein zweiter Balder, dessen Schicksal er noch in goldener Jugend teilen muß. Er unterliegt dem von Byzanz gedungenen Meuchelmörder. Seine herrliche Königin, die Theudelinde aus Bayern, rettet das Reich und schenkt ihm einen neuen großen König: Agilulf. Eine wunderbare Frau, die allein durch ihr Dasein die Wandlung der arianischen Langobarden zum katholischen Glauben einleitet. Daneben Agilulf, der starke Heerführer und Regent, der unermüdlich an der Einheit des Reiches arbeitet gegen den Unverstand seiner Langobarden und den rebellischen Wahnsinn der Herzöge. Als Abschluß Liutprand. Dichterisch vielleicht nicht auf der gleichen Höhe und Kraft wie die Pracht der früheren Bilder, um so trächtiger aber an tragischem Schicksal. Er sieht klar, daß das Verhältnis zum Nachfolger der Apostel entscheidend sein wird für die weitere Herrschaft der Langobarden in Italien. Gegen Rom? Unmöglich! Also mit dem Papst und gegen Byzanz. Nicht nur aus politischen Gründen! Nein, Liutprand ist erfüllt mit den großen religiösen Ideen Augustins. Er will aus heiliger Inbrunst der starke Schützer der Civitas Dei sein. Der starke weltliche Schutzherr der Apostelgräber. Ist das nicht die große Lösung und die Zukunft seines Volkes? Sonst muß der Papst nach einem auswärtigen Schützer suchen. Und das wäre das Ende des langobardischen Reiches. Aber Rom lehnt den »Barbar« ab, weil es verweltlicht ist, weil der Papst selber die politische Macht besitzen und Herrscher sein will.

So sieht die Verfasserin die Tragik des letzten großen Langobardenkönigs. Damit schließt ihr Buch ab. Der Einmarsch der Franken und die letzten Jahrzehnte vor dem

Untergang des Reiches bleiben unerwähnt; zu Gunsten der dichterischen Geschlossenheit und Kraft. Dieser Deutung Liutprands würden wir nicht widersprechen, wenn es der Verfasserin nur um eine historische Dichtung ginge. Sie will aber mehr. Sie will eine Deutung der geschichtlichen Wirklichkeit geben. Es ist aber irreführend, hinter der päpstlichen Ablehnung nur weltliches Machtstreben sehen zu wollen, eine rein römisch-nationale Gegnerschaft gegen die »barbarischen« Germanen, die den religiösen Interessen abträglich war. Gegenüber den Franken bestand dieser nationale Gegensatz auch und doch kam es zum Bündnis zwischen ihnen und dem Papsttum. Die Ablehnung muß also tiefere, vor allem auch religiöse Ursachen haben. Daß weltliches Machtstreben und römisch-nationale Motive mit im Spiel waren, soll durchaus nicht geleugnet werden. Die römischen Bischöfe hatten aber unter der Schutzherrschaft des oströmischen Kaisers, dieses »Episcopus externus« mit seinem Cäsaropapismus, schlimme Erfahrungen gemacht. Wenn sie sich nun den Langobarden, den Herrn Italiens, zu ihrem Schutz erkoren, begaben sie sich damit nicht wieder in die gleiche furchtbare Gefahr? Der Papst mußte sich aus religiösen Gründen politisch unabhängig machen, sowohl von Byzanz wie von den Langobarden. Und dazu konnten ihm nur die Franken verhelfen, die, weit genug von Italien, die Gefahr einer zu straffen politischen und damit auch kirchlichen Abhängigkeit zu vermindern schienen. Daher das immer stärkere Streben nach einem unabhängigen Patrimonium Petri, das nur die Franken, nicht aber die Langobarden gewährleisten konnten. – Hierin wird man wohl die tiefere Erklärung sehen müssen für das Verhalten der Päpste gegenüber Liutprand. Gewiß ist dadurch dieser edelste der Langobardenkönige zu einer großen tragischen Gestalt geworden. Er hätte es persönlich wahrlich verdient, der große Schutzherr der Apostelgräber zu sein. Die Ablehnung mußte ihn sehr verbittern. Aber sie hat dem Abendland das Schicksal der östlichen Kirche erspart und ihm seine innere Dynamik zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt gegeben. F. Strobel S. J.

Das gottgelobte Herz. Roman aus der Zeit der deutschen Mystik. Von E. G. Kolbenheyer. 8° (537 S.) München 1938, Langen-Müller. M 7.50.

Es ist das Werk, in dem das Schrifttum Kolbenheyers sich zuspitzt (vgl. unsere Gesamtdarstellung in dieser Zeitschrift Okt. 1937). Die Identitäts-Mystik, wie sie sich ihm von seinem Spinoza-Roman her gab, ist über Jakob Böhme (im »Pausewang«) und Paracelsus in die Gestalt Meister Eckharts gegipfelt, um in ihm, in dem Gespräch mit Johann XXII., gegen das Prinzip der Kirche grundsätzlich zu treten (436). Korrelat erreicht in Margarete Ebner, der Gegengestalt, das naturalisierte Christentum (wie es in den Biologismen der »Bauhütte« und der entsprechenden Mystik der Gedichte sich formulierte) seine schärfste Formel. Denn ihr »Minneleiden« (369 ff. 389 f. 511 ff.) entspringt (96) und mündet (535 ff.) in der natürlichen Erfüllung der Frau. Wie der geschichtliche Meister Eckhart in das absolute Oben einer Identitäts-Mystik entchristlicht ist, so ist die geschichtliche Margarete Ebner (wie Anton Pummerer sie in dieser Zeitschrift geschildert hat: Bd. 81, S. 1 132 244) in das Unten einer sublimierten Erotik entchristlicht. Aber eben so braucht Kolbenheyer beide für seine religiöse Botschaft: »Gott sucht sich selber in einem Volke, und sein Verlangen verlautet am offenkundigsten im Weibswesen« (356). Auf der einen Seite also ein absoluter Theopanismus der Dynamik einer »Sehnsucht Gottes« (356 f.), auf der andern Seite ein ebenso absoluter Pantheismus der Dynamik erdhaften Blutes, – dieser letzte Manichäismus, der durch das Gesamtwerk des Dichters geht, erhebt sich hier am grundsätzlichsten gegen die Kirche, die ausschließlich als Entartung auftritt. Aber selbst hier behält Kolbenheyer die richtigere Intuition des reinen Künstlers (mitten in den Tendenzen). Denn er läßt Johann XXII. die Kirche des Leibes Christi gegen die Identitäts-Mystik Eckharts stellen. Und also erscheint, mitten in der Verzeichnung, die eine christliche Geist- und Brautmystik (das Eins der bräutlichen Kirche zu Gott Geist) gegen den Manichäismus des Risses zwischen Geist und Blut. E. Przywara S. J.

Kaiser Friedrich III. Von Werner Richter. 8° (403 S. m. 13 Abb.) Erlenbach-Zürich 1938, Eugen Rentsch. Geb. M 7.50.

Vor fünfzig Jahren sank ein Mann ins Grab, dessen Schicksal es war, stets im

Schatten anderer zu bleiben, obschon er der Exponent der Hoffnungen einer ganzen Generation arbeitsfreudiger deutscher Männer war, die, mit ihm herangewachsen, mit ihm darauf verzichten mußten, in der deutschen politischen Geschichte eine Stimme zu haben.

»Man mag über den symptomatischen Aussagewert aller solcher Winzigkeiten denken, wie man will, gewiß bleibt, daß Friedrich III., dieser Monarch, der so gut wie gar nicht regierte, den Herzen der Deutschen sehr nahe gestanden hat, und daß sein Tod weithin im Lande als persönliches Unglück empfunden wurde. Wenn die Herren des Bürgertums damals mit umflortem Arm ihren Geschäften nachgingen, wenn die Mütter der Neugeborenen im schwarzen Schleier erschienen, wenn jahrelang noch aus Küchen- und Kasernenfenstern das wehmütige Lob der Schlichtheit jenes Toten erscholl: so war hier doch mehr geschehen, als daß nur etwa die Verehrung, die sich jahrzehntelang auf seinem blonden Haupte gesammelt hatte, heimatlos geworden wäre. Nein, hier hatte, obschon in kaum bewußter Erschütterung, dennoch eine ganze Generation verspürt, daß ihr eigener Lebensauftrag zusammen mit dem Kaiser eingesargt worden war, um nun für ewig unerfüllt zu bleiben. Ihr war es verwehrt, wie jede andere ihren legitimen Beitrag zum Schicksal der deutschen Nation hinzuzufügen: im organischen Wachstum dieses uralten Stammes würde von nun an ein Jahresring fehlen« (S. 10).

Der Ausschnitt aus der Widmung des Verfassers zeigt uns die Tendenz und den Weg des ganzen Buches und gibt dem Historiker den Maßstab für die Urteile des Autors.

In Bezug auf die religiöse Haltung des Fürsten heißt es: »Das Christusbild, an das er glaubte, war somit auch nicht das metaphysisch erhöhte der strengen Überlieferung, sondern ein rational vermenschlichtes.... War Friedrich Wilhelm also ein religiöser, ein frommer Mensch? Die Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten, wie er auch selbst gelegentlich bedauert hat, man lerne die wahre Stellung des einzelnen zu Gott so selten kennen. Jedenfalls war seine Frömmigkeit eine andere als die seines Vaters, in dem der alte Gottesgnadenbegriff noch ganz lebendig war und der daher auch alle großen Entscheidungen im Gebet zu treffen pflegte. Der Kronprinz hingegen war das Kind seiner Zeit, die so gewaltige neue Naturkenntnisse erlebt hatte, daß zunächst und im ersten Überschwang der alte Gottesglaube aus dem allgemein Verpflichtenden ins Private verdrängt schien. Und obwohl Friedrich Wilhelm regelmäßiger Besucher vom Gottesdienst und Abendmahl blieb, war auch sein Glaube subjektiv und ohne die Bindung objektiver Kirchlichkeit. Alles, was den Glauben anbetraf, behandelte er daher zart, scheu, demütig.... Erst in den letzten schweren Leidensmonaten seines Lebens aber sprach er laut von Gott, auf den er hoffe.... Wenn man indes dann seinen Tod mit dem seines Vaters vergleicht, so sieht man doch wieder den Unterschied: Wilhelm starb, geleitet gleichsam von Gebeten und Choralversen des Hofpredigers, sein Sohn ohne allen geistlichen Beistand, den Blick in die Gesichter seiner Frau und seiner Kinder gerichtet« (S. 266).

Aus den angeführten Stellen mag die Art der Darstellung ersichtlich werden. Mit voller Sympathie für Friedrich, sein Schicksal und seine Zeit schildert der Verfasser in fesselnder Form die einzelnen Geschehnisse, sucht sie psychologisch zu ergründen und hält auch mit seinem Urteil nicht zurück, das er sich auf Grund der Quellen und späteren Ereignisse gebildet hat. Am heutigen Maßstabe und an der Gegenwart gemessen, erscheinen manche Behauptungen und ausgesprochene Hoffnungen, die sich an das nichterfüllte »Wenn« knüpfen, überholt oder zum wenigsten fraglich, doch berührt die Offenheit des Autors den Leser angenehm. Ohne Zweifel bringt das Buch ein würdiges Gedenken des Kaisers und seiner Gemahlin, die auch in einem weit besseren Lichte als in der Beurteilung Bismarcks erscheint. Wenn es auch dem Historiker nicht viel Neues zu geben vermag, wird es doch einen für die letzte Vergangenheit interessierten Leserkreis anregen und belehren können.

G. Hahn S. J.

Epochen und Männer

L'époque carolingienne. Par Emile Amann. (Bd. VI der »Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours«, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin.) gr. 8° (511 S.) Paris 1937, Bloud & Gay. Geh. fr. 75.–, geb. fr. 120.–

Das Standardwerk der französischen Kirchenhistoriker, auf 24 Bände berechnet

– dem wir leider auf deutscher Seite nichts Gleichwertiges zur Seite stellen können (wie notwendig wäre doch ein neuer Hauck mit erweiterter Aufgabenziehung!) –, schreitet rasch voran. Nach den drei ersten Bänden über die ersten vier christlichen Jahrhunderte von Zeiller und Lebreton, die durchweg eine sehr gute Aufnahme gefunden haben, schenkt uns nun der bekannte Straßburger Kirchenhistoriker[1] sein Buch über die schicksalshafte Kirchengeschichte der Karolingerzeit. Der umfangreiche Band beschränkt sich auf den Zeitabschnitt von Paul I. bis zum Tode Karls des Dicken (757–888). Trotz des starken Umfanges ist der Stoff klar und schnell überschaubar gegliedert, wodurch sich ein Register erübrigt. Die eingehende Schilderung der Geschehnisse wirkt nicht ermüdend, da die einfache, anschauliche Sprache das Lesen zum Genuß macht, zumal der wissenschaftliche Apparat auf ein tragbares Mindestmaß beschränkt bleibt.

Überaus dankbar muß man dem Verfasser sein, daß die Ostkirche entsprechend ihrer Bedeutung in diesem Zeitraum – man denke nur an den Bilderstreit und seine tiefen Wirkungen auf den Okzident, an die Wiedererrichtung des westlichen Kaisertums mit der wachsenden Entfremdung des Ostens, an die Bestrebungen des Photius – eingehende Schilderung erfahren hat. Mit Recht weist Amann darauf hin, daß die karolingische Epoche nicht nur Eroberung bedeutet für die Kirche, sondern vor allem auch Verlust im Osten. Den größten Platz nimmt naturgemäß die Papstgeschichte und die Entwicklung der fränkischen Kirche in ihrer vielfältigen Beziehung zum neuen Herrscherhaus, zum Papst, zum Orient ein. Eigene Abschnitte sind der dogmatischen Lehrentwicklung (Adoptianismus, Bilderstreit, »Filioque«, Gottschalk usw.), der fortschreitenden Missionierung des Abendlandes, der kirchenrechtlichen Entwicklung, der karolingischen Renaissance usw. gewidmet.

Das chronologische Einteilungsprinzip des Verfassers, das sich etwas inkonsequent bald nach den Pontifikaten, bald nach der Regierungszeit der Kaiser richtet, ist durchaus berechtigt, wenn man auch hier und da mehr die sachgemäße, zusammenfassende Behandlung wünscht. (Warum wird z. B. die politische Entwicklung zum fränkischen Kaisertum nicht zusammenfassend behandelt?) Der Verfasser glaubt entsprechend der Zielsetzung des Gesamtwerkes mit einer eingehenden pragmatischen Schilderung der Ereignisse in zeitlicher Aufeinanderfolge seiner Aufgabe mit Recht zu genügen. Diese Methode und die eingehende Sachkenntnis macht das Buch zu einem überaus dankenswerten, lückenlosen Nachschlagewerk nicht nur für den historisch Interessierten, sondern auch für die Fachwelt.

Diesen großen Vorzügen gegenüber vermißt man etwas die große geistesgeschichtliche Schau, die sonst so sehr dem Franzosen eignet. Sehr wenig bringt der Verfasser über die ideellen Grundlagen und den Sinn der neu erstandenen Reichsidee. Auch sonst kommen die tragenden geistigen Strömungen etwas knapp weg. Man möchte etwas mehr vom Einfluß Augustins, nicht nur auf theologisch-dogmatischem Gebiet, hören. Auch wünschte man einen Rück- und Ausblick zur karolingischen Zeit und eine Zusammenfassung. Der Band bildet so keine geschlossene Einheit. Vor allem hätte die karolingische Periode mindestens mit Pipin, wenn nicht mit Karl Martell, beginnen müssen. Die Entstehung des Kirchenstaates und die Entwicklung zum Weihnachtsereignis von 800 hin hängen so völlig in der Luft. – Einen geringen Platz nimmt die Entwicklung der kirchlichen Kunst ein. Über die englische Kirchengeschichte hört man nur sehr wenig. Reichlich verwundert ist man darüber, daß nirgends von der Konstantinischen Schenkung die Rede ist, obwohl diese Fälschung in diesem Zeitabschnitt entstand, ob man sie nun in das letzte Drittel des 8. Jahrhunderts setzt oder in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts verlegt. Dagegen kommt Pseudo-Isidor eingehend zur Sprache. Der Verfasser folgt hier A. Villien und Fournier, übersteigert aber deren Aufstellungen, indem er die Kirchenprovinz Reims als möglichen Entstehungsort ablehnt und sich ausschließlich für Le Mans entscheidet. Ein Vorgang, dem wohl kaum alle Forscher folgen werden. Ein weiterer Mangel des Buches liegt in der geringen Kenntnis der neueren deutschen Literatur, vor allem des letzten Jahrzehnts, geradezu auffallend bei der Reichs- und Kaiseridee und bei der Beurteilung der Kaiserkrönung von 800.

F. Strobel S. J.

[1] Amann leitet seit 15 Jahren die Herausgabe des »Dictionnaire des Théologie catholique«.

Heinrich IV., König von Frankreich und Navarra. Gegenspieler der deutschen Welt. Von W. Tritsch. 8° (452 S. u. 34 Abb.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Geb. M 6.90

Tritsch ist heute ein Hauptvertreter der Richtung, die große geschichtliche Gestalten im leichtgeschürzten Gewande der lebendigen Erzählung dem modernen Menschen zu vergegenwärtigen versteht. Jahr für Jahr erscheint eine neue historische Persönlichkeit mit immer neuer Kraft der Schilderung und Einfühlung: Metternich 1934, Karl V. 1935, Wallenstein 1936, Franz von Österreich 1937. Schon die Titel zeigen, daß Tritsch weniger Geschichte zeichnen will, sondern große Persönlichkeiten, und zwar nach ihrer menschlichen Seite, weniger nach ihrer geschichtlichen Auswirkung hin. So ist wohl sein neuestes Buch auch sein erstaunlichstes geworden, weil Heinrich IV. tatsächlich ein erstaunlicher Mensch war, der »menschlichste der Menschen«, wie ihn Tritsch selber einmal nennt. Darin liegen auch Vorzüge und Nachteile des Buches begründet. Es ist eine Schwäche bei Tritsch, manchmal die menschlichen Seiten allzu ausführlich zu malen. Etwas weniger an Schilderung der triebhaften Hemmungslosigkeit in Heinrichs Liebesabenteuern hätte sicher nichts geschadet. Ein zweiter Mangel: Über der prachtvollen Schilderung seines Helden und seines Menschtums hat er ihn als Gegenspieler der deutschen Welt fast völlig vergessen, mit andern Worten, er hat dessen Auswirkung in die geschichtliche Umwelt Frankreichs stark vernachlässigt.

Abgesehen von diesen Einschränkungen muß man »Heinrich IV.« schon als ein Meisterwerk bezeichnen, in der packenden Schilderung dieses Mannes, der das glutvolle Leben des Barocks – man denkt bei diesem Bourbonen immer an die kraftstrotzenden Gestalten eines Frans Hals oder Rubens – mit der Natürlichkeit und Menschlichkeit der Renaissance und der Toleranz der Aufklärung in sich vereinigt. Wirklich ein erstaunlicher Mann, der lange vor dem übrigen Europa Frankreich aus der Selbstzerfleischung durch die Religionsparteien heraus dazu gebracht hat, die nationale Größe vor alle andern Zielsetzungen zu stellen. »Man muß diesen Mann lieben«, so sagten die damaligen Franzosen –, und Tritsch läßt das wohl in jedem Leser wieder aufklingen –, man muß diesen Mann lieben, weil er aus Menschlichkeit und Güte die Idee der Duldung zum ersten Mal in seinem Land verwirklichte. Kein Wunder, daß es in Frankreich zuerst gelang. Denn hier waren ja die Religionskriege weit grausamer und unmenschlicher als anderswo. Aber ohne diesen prachtvollen Menschen wäre es auch in Frankreich nicht so früh gelungen. Diese weite Gesinnung hat den ersten Bourbonenkönig zum Grandseigneur, nach Tritsch zu dessen vollendeter Verkörperung, gemacht. F. Strobel S. J.

Gladstone. Von Erich Eyck. 8° (586 S. u. 14 Abb.) Zürich 1938, E. Rentsch. M 6.50, geb. M 7.80

Gladstone ist wohl der einzige englische Staatsmann des 19. Jahrhunderts, für den man restlose Sympathie empfinden kann. Sein reiner Idealismus versöhnt mit so manchen unerfreulichen Erscheinungen der englischen Politik. Ein Idealismus, der manchen großen Zeitgenossen unbegreiflich erschien. Bismarck z. B. sah in Gladstone nur einen Stümper der Außenpolitik, der keine Ahnung habe von deren besondern Bedingnissen. Man kann wohl sagen, daß in Gladstone das Gute und Schöne des liberalen Zeitalters sich verkörpert hat ohne dessen Häßlichkeit. Mit seiner hohen Darstellungskunst, die nirgends das wissenschaftliche Verantwortungsbewußtsein missen läßt, hat uns Eyck ein Buch geschenkt, das trotz seiner 600 Seiten immer wieder zu fesseln versteht, selbst in der oft etwas breiten Schilderung der englischen Innenpolitik. Sein Verhältnis zu Religion und Christentum, zur katholischen Kirche, zu Manning und zum kirchlichen Liberalismus eines Acton und Döllinger, mit denen ihn persönliche Freundschaft verband und denen er geistig sehr nahe stand, wie auch sein Verhältnis zum unwiderstehlichen nationalen Erwachen Italiens und Deutschlands, all das hat Eyck in das Bild des großen Politikers miteinbezogen und es so zu einem prachtvollen Gemälde gemacht. Es ist das Bild eines großen Staatsmannes und eines »großen Christen«, wie es ein politischer Gegner, Lord Salisbury, einmal treffend zeichnete. F. Strobel S. J.

Für die Jugend

Der Regenbogen. Ein Buch für Mädchen. Von Ida Friederike Görres. gr. 8° (332 S. u. 9 Bildtafeln.) Freiburg 1938, Herder. Leinen M 4.80.

Trotz aller Mannigfaltigkeit bringt dieses Buch nicht nur ein Vielerlei. Gegensätzlich und doch geordnet, wie die Farben des Regenbogens, wirken all die sorgsam ausgewählten Beiträge zu einem klaren Ziele: das Mädchen soll nicht verzärtelt und nicht vermännlicht, sondern zu lebensstarkem Frauentum geführt werden. Dazu dient alte und junge Geschichte, so wie edle Lyrik, feine Erzählung, liebevolle Naturschilderung, das psychologische Lehrstück und das echte Gebet. Schöne Kunstblätter verbinden die unterschiedlichen Beiträge zu harmonisch gerundetem Werke.

Ida Friederike Görres hat das Buch nicht nur gebaut, sie hat auch daran mitgeschrieben. Ihre Feriengeschichte »Der Scheik«, die umfangreichste des Buches, dürfte von den Mädchen mit größter Spannung gelesen werden. Sie vertritt, wie auch die kürzere Erzählung »Die Schuld«, eine besondere Form der Belletristik mit klar gefaßtem pädagogischem Endziel. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der reinen Kunst, wie sie etwa in der meisterlichen Novelle »Die Augenbrauen« von Bergengruen oder in Ruth Schaumanns geheimnisvoller Erzählung vom Tode des Camoens oder in dem prächtigen Gedichte Ina Seidels »Das wilde Mädchen« vertreten erscheint. Hier dürfen alle Rätsel des Lebens in Schwebe bleiben, dort hingegen geht es um eine didaktisch klare Lösung. Ida Friederike Görres darf das Wagnis solch lehrhafter Kunst auf sich nehmen; denn ihr starkes Formtalent befähigt sie, unbeschwert von der Tendenz das blutwarme Leben meisterlichen Schwunges hinzustellen. Um so heikler aber gestaltet sich die Aufgabe, zum Abschluß die Moral genügend eindrucksvoll herauszubringen, so daß sie den Reiz des Vorangegangenen zu überwiegen vermag. Ob dieses Ziel im »Scheik« ganz zufriedenstellend erreicht wurde?... Es geht um das Herz der jungen Aglaia, das in den Bann eines exemplarischen Don Juan, Typ Hollywood, geraten ist. Stürmisch verliebt, leidet das Mädel bitter, sowohl an der zynisch offenen Liebloſigkeit des Verführers wie auch an der starken Hemmung des eigenen natürlichen Schamgefühls, die es fast wider Willen vor der letzten Preisgabe rettet. Der haltlos Verwirrten sucht die gütigkluge Frau Elisabeth das wilde Dunkel der Gefühle vernünftig aufzuhellen: »Dein Blut lief ihm haltlos entgegen..., dein Blut wollte sich von ihm erobern lassen....« Wir Menschen aber »leben aus drei Bereichen, Aglaia: – aus dem Blut, aus dem Herzen und aus dem Geist; in allen drei können wir ja sagen zu einem Menschen, uns mit ihm verbinden wollen. Blut zu Blut gibt nur Lust, Herz zu Herz und Geist zu Geist gibt Freundschaft – Dreifalt zu Dreifalt gibt jenen großen und vollkommenen Zusammenklang, den wir Liebe nennen, gibt den Samen zu jenem Dasein gelebter Liebe, das wir Ehe nennen« (262 f.).

Das ist schön und wahr, doch es ist nicht die volle Lösung: des Mädchens Blut lief dem mit »außerordentlich starker, verwahrloster Liebeskraft« wie mit »elektrischen Strömen« geladenen Manne nicht nur, »von seiner Unrast magisch angelockt«, entgegen, sondern auch, weil es ihn ob seiner positiven Eigenschaften, ob seiner Schönheit, seiner geistigen und körperlichen Gewandtheit zum Vater der zutiefst ersehnten Kinder auserwählte. Dieser Drang des Blutes ist gut und will zur Liebe werden, kann es aber nicht, wenn dem Partner jeder Vaterwille fehlt. – Aglaia überwindet schließlich ihre Liebeskrankheit mit einem jäh ausbrechenden Gelächter über die Torheit ihres Blutes. Sie lacht sich gesund. Doch dieses Lachen klingt als Echo des Don-Juan-Zynismus fast ein wenig verletzend.

Der überzeugende Hinweis auf das natürliche Muttertum fehlt nicht nur in dieser Erzählung, er fehlt im ganzen Buch. Der Regenbogen würde voller leuchten, wenn er deutlicher von dieser Grundfarbe des Fraulichen getragen würde.

Oda Schneider.

Jungenkalender 1939. Zusammengestellt von Georg Thurmair und Josef Vieth. 8° (70 Bl. mit vielen Abb.) Düsseldorf 1939, Verlag Jugendhaus. M 1.85

Wie Altdorfers Christophorus auf dem Titelblatt das göttliche Kind in und durch die Wellen trägt, so wagt sich dieser Kalender mit seinen gewählten Lichtbildern, Zeichnungen und Gedichten in die starke, schöne Wirklichkeit unserer katholischen Jugend, um ihr als letzte bestimmende Form das ebenso unverfälscht-echte Christliche zu überantworten. G. Kurz S. J.

Entbürgerlichung der Seelsorge?

Von Constantin Noppel S. J.

I

Seelsorge muß sich an den Menschen wenden, so wie er ist. Sie muß deshalb seine soziologischen Daseinsbedingungen und die sich jeweils daraus ergebende Haltung ebenso berücksichtigen wie die Eigenarten von Rasse und Stamm. Ebenso wie sie sich gegenüber diesen der jeweiligen Sprache bedienen, sich in die besondern Lebensformen weitgehend einfühlen muß, so ist sie verpflichtet, möglichst an der jeweiligen Begriffswelt der sozialen und beruflichen Umwelt anzuknüpfen. Dabei muß die Seelsorge allerdings mit der Möglichkeit, um nicht schon hier von einer Gefahr zu sprechen, rechnen, daß mit dieser Begriffswelt auch der ihr entsprechende Geist Einzug halte. Dies kann in solchem Maße geschehen, daß der Glaubensgeist, den die Seelsorge vermitteln will, wenn nicht ganz verdrängt, so doch bis zur Unkenntnis mit solchem von der Welt herkommendem Geiste vermengt wird. Das Ewige erscheint dann in den Bann des Zeitlichen gezwungen. Es bietet sich für viele infolgedessen so unlöslich mit dem Vergänglichen verquickt dar, daß es für sie keinen Heilswert mehr hat. Ist aber dieses Vergängliche dann gar einmal vergangen, so bliebe für eine dermaßen mit dem Zeitlichen vermengte Seelsorge, wenn sie sich aus dieser Umklammerung nicht mehr retten kann, nichts übrig als etwa die Aufnahme in die kulturgeschichtlichen Annalen oder nur in die entsprechende Rumpelkammer eines Volkes.

Darum hat die Seelsorge, deren Aufgabe es ist, den Glauben zu künden und in die Herzen zu senken, die unerläßliche Pflicht, bei aller Zeitnähe immer wieder den notwendigen Abstand zu schaffen und zu halten. Durch alles Zeitgewand hindurch muß das zeitlose Ewige doch stets in voller Reinheit sichtbar bleiben und das Zeitgewand darf sich nicht Ewigkeitswert anmaßen: »Sie – Himmel und Erde – werden vergehen. Du aber bleibst. Sie alle werden veralten wie ein Kleid; wie einen Mantel wirst Du sie zusammenrollen, wie ein Gewand, und sie werden verändert werden. Du aber bleibst derselbe, und Deine Jahre nehmen kein Ende« (Hebr. 1, 10–12).

Einst galt es, die Kirche vor einer Verengung in einer Lebensform zu bewahren, die wesentlich auf das Feudalsystem des frühen Mittelalters zugeschnitten war. Das aufstrebende Bürgertum verlangte damals für sich Anerkennung und Zulaß zum Leben in der Kirche. Seit fast einem Jahrhundert erheben sich nunmehr Stimmen gegen eine einseitige Verbürgerlichung der Kirche. Zunächst verlangten die Scharen des neuen sog. vierten oder Arbeiterstandes, daß auch die Kirche in ihrer Sprache spreche. Aber seit der Jahrhundertwende

ist der Anspruch des Bürgertums, tonangebend für die »gebildete« und damit auch herrschende Schicht zu sein, auch aus den eigenen Reihen immer stärker angezweifelt worden. Die Jugendbewegung, die in so starkem Maße gerade von der kirchlichen Jugend als »Junge Kirche« aufgenommen werden sollte, wurde dessen starker Ausdruck. Die neueste Zeit gar will überhaupt die Zeit der Bürgerlichkeit überwunden haben. Auch der Bürger soll in seinem ganzen Sinnen und Denken »Volksgenosse« werden.

Dieses Ringen um die Berechtigung oder Überwindung der Bürgerlichkeit zeigt sich auch auf dem Boden der Seelsorge. So trat einerseits die als entschieden zeitzugewandte bekannte Wiener Monatsschrift »Der Seelsorger« in einer Aufsatzreihe »Zur Seelsorge im Bürgertum und seiner Jugend«[1] noch vor Jahresfrist mit Nachdruck für eine bewußte Berücksichtigung des bürgerlichen Elementes in der Seelsorge ein. Das Bürgertum erscheint hier als Heimat der schöpferisch-selbständigen und nicht minder der volksbewußt nationalen Menschen. Das Bürgertum ist der Träger des Fortschrittes. »Das deutsche Volk wird jedoch ebensowenig wie die andern europäischen Völker jemals wieder in vollem Sinne christlich werden, wenn nicht das Bürgertum, der Träger des geistigen Lebens in den Völkern, zur Religion, zum christlichen Leben« zurückfindet. Ein Aufsatz im »Jugendseelsorger« (Düsseldorf)[2] wirft die Forderung nach dem »heiligen Diesseitsmenschen« wieder auf als der Erscheinungsform des neuzeitlichen Menschen. In Belgien-Frankreich und nach deren Beispiel in manch andern Ländern sucht man mit Rücksicht auf die großen Erfolge der Gruppen christlicher Arbeiterjugend auch die bürgerliche Jugend als »Jeunesse indépendante« (Jic) zusammenzufassen.

Demgegenüber spricht der gleiche Aufsatz des Jugendseelsorgers von der Gefahr einer Verbürgerlichung selbst der Liturgie. Ein Zeichen, wie man doch wieder fürchtet, in den alten bürgerlichen Kreis zurückzufallen. Ganz allgemein schreibt Professor Steinbüchel mit Bezug auf die heutige Seelsorge: »Der Katholizismus ist längst aus einer Zeitsituation herausgetreten, in der ‚Kulturarbeit' den Erweis seiner ‚Modernität' erbringen sollte. Solche Besinnung auf diese Zeitaufgabe hat einmal in anderer Situation seine Besten geweckt und in der Theologie vor allem Hermann Schells den Christenglauben als weit und stark genug erwiesen, diesen Zeitansprüchen jenseits von allem Kleinglauben und aller beschränkten Engherzigkeit gerecht zu werden. Vor der aufs Letzte gehenden Krise der Religion in unserer Zeit gibt es ein anderes und ein Näheres für das christliche Bewußtsein: die Besinnung auf das Elementarste des Glaubens, auf das Eschaton, auf die Gottwirklichkeit und -wirksamkeit, vor der der profane Bezirk immer nur ein Vorletztes ist.«[3] Von einem Ringen zu verwandtem Ziel im Protestantismus schreibt Heinrich Adolph[4]: Gegenüber

[1] 13. Jahrgang (1937), Heft 10/11. [2] 1938, S. 16.

[3] »Lebendige Seelsorge«, herausgegeben von P. W. Meyer und P. P. Neyer, Freiburg 1937, Herder (vergl. diese Ztschr. Bd. 133 (1938) S. 75.

[4] Heinrich Adolph, Entbürgerlichung des Protestantismus? Gotha 1936, Klotz (vergl. diese Ztschr. Bd. 131 [1937] S. 70).

dem Stolz auf die Bildungsreligion von einst sucht er angesichts der Fragwürdigkeit und des Zusammenbruchs der bürgerlichen Kultur »Abstand zu gewinnen und einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und dem ‚Liberalismus' zu ziehen. Ein Jahrhunderte altes Bündnis soll gelöst werden«.

II

Die so verschiedenen Auffassungen und Wertungen des »Bürgerlichen« lassen sich zu einem guten Teil darauf zurückführen, daß man sich des ganz verschiedenen Inhalts dieses Wortes vielfach zu wenig bewußt ist. Scheiden wir zunächst das Bürgertum als reinen Berufs-(Erwerbs-)stand vom Bürgertum als »Kulturstand«. Nach der ersten Bedeutung umfaßt es im wesentlichen die Handwerker und die sog. freien Berufe, wie Kaufleute, Künstler, ferner auch die öffentlichen und privaten Beamten und wenigstens die gehobenen Angestellten, eben die sog. bürgerlichen Berufe. Wir haben es mit einem allerdings etwas unbestimmten Gruppenbegriff innerhalb des berufsständischen Aufbaues zu tun. Von der Seelsorge her ist hier die Fragestellung gleich für alle Erwerbsberufe: Soll sie sich in diese Berufe und deren Gefüge selbst hineinfügen, von dort Ausgang und äußere Gestalt annehmen oder hat sie einen eigengesetzlichen Lebensaufbau und sucht von da aus dem Menschen auch in seinem Berufsleben lediglich zu begegnen, seine Sprache und seine Anliegen auch von seinem jeweiligen Arbeitsberuf her zu verstehen und zu zeigen, wie er auch hier Gott dienen, dessen Gesetz achten und in dieser Arbeit sich heiligen kann? Die Kirche selbst jedoch bleibt unmittelbar und vorzüglich die Gemeinde und Gemeinschaft der »Heiligen«, das »auserwählte Volk«, wie es schon Petrus und Paulus in ihren Briefen zeichnen?[5] Hier steht diese Frage nicht zur Erörterung.

Selbstverständlich werden diese bürgerlichen Berufe als Arbeits- und auch Erwerbsberufe im wesentlichen immer notwendig sein. Aber es ist die Frage, ob sie immer jene Geistigkeit erzeugen und auch noch in andere Volkskreise weitergeben müssen oder werden, die man eben als »Bürgerlichkeit« bezeichnet, die das Bürgertum zum Kulturstand macht. Als solcher wird er mehr durch die kulturelle, nicht so sehr durch die berufliche Gemeinsamkeit zusammengehalten (Dr. Wolf im »Seelsorger«). Schon das Kind wird in ihn wie in einen echten Geburtsstand (Gundlach) hineingeboren. »Das Bürgertum als Kulturstand geht quer durch die meisten Berufsstände hindurch; am wenigsten Bürger hat vielleicht der Berufsstand Land- und Forstwirtschaft, weil er zum großen Teil ein eigener Kulturstand ist, nämlich der Kulturstand des bäuerlichen Lebenskreises.... Das Bürgertum stellt die kulturelle Oberschicht in den meisten Berufsständen dar« (Dr. Wolf).

Innerhalb des so als Kulturstand gesehenen Bürgertums sind nun wiederum zwei fast entgegengesetzte Typen zu beachten: der geruhsame Besitzbürger und der nimmersatte Erwerbsbürger. Dabei kann es sich in beiden Fällen

[5] Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi (Münster i. W. 1937, Aschendorff).

um Vermögens- wie um Wissensbesitz bzw. -erwerb handeln. Vielfach werden diese Unterschiede nicht beachtet oder das Besitzbürgertum lediglich als eine Verkümmerung des echten Bürgertums angesehen. Es handelt sich jedoch um zwei von Anfang an innerlich klar geschiedene Erscheinungen. Dies tritt nach außen freilich nicht immer deutlich hervor, zumal das Erwerbsbürgertum großenteils aus dem Besitzbürgertum hervorging und auch nach der Höhe und Art der Lebenshaltung hin die Grenze stets flüssig blieb.

Eben weil das Bürgertum von Beginn an so verschiedene Typen aufweist, läßt sich sein Ursprung nicht schlechthin aus der Tatsache der Stadtsiedlung oder gar dem Grundsatz »Stadtluft macht frei« herleiten. Jakob Strieder hat solcher Erklärung gegenüber wohl den rechten Weg gewiesen, wenn er den Gedanken der auskömmlichen Nahrung der Zunftverfassung dem kapitalistischen Geiste gegenüberstellt, beide auf dem Boden der aufblühenden mittelalterlichen Stadt gewachsen. »Es wird meines Erachtens für die bekannte Streitfrage nach der Entstehung der Zünfte im Mittelalter viel zu wenig oder vielmehr gar nicht beachtet, daß das wichtigste Motiv für die bischöflichen Stadtherrn[6], die Zunftbildung zuzulassen, in dem Wunsche bestand, durch Innungen das christliche Wirtschaftsideal zu verwirklichen. Das christliche Wirtschaftsideal mit seinem Ausschluß der Konkurrenz, mit seiner Garantie eines standesgemäßen Auskommens für möglichst alle Bewohner der Stadt. Man hat mit Recht betont, daß dieses Ideal nicht zu wirtschaftlichen Großtaten hinzureißen imstande ist, daß es vielmehr leicht zu ‚quietistischer Behaglichkeit und Ruheseligkeit' verführe.... Es setzt nicht den höchsten Wert des Lebens in den Geldgewinn, sondern es betrachtet umgekehrt nur den Erwerb als die notwendige Grundlage für ein Leben, das andern und höheren Zielen zu dienen bestimmt ist. Es will den Kampf ums Dasein auf wirtschaftlichem Gebiete, das rücksichtslose Niederkämpfen des Schwächeren, nach Möglichkeit ausschalten, indem es allen eine zwar bescheidene, aber sichere Existenz gewährt.« Dieses Wirtschaftsideal ist aber nur zu erreichen »in der geschlossenen Stadtwirtschaft, die ja notwendigerweise zum mittelalterlichen Wirtschaftsideal gehört und die auch von Thomas von Aquin als Ideal proklamiert wird«[7].

Demgegenüber beginnt seit dem 11. Jahrhundert, von den italienischen Städten ausgehend, der kapitalistische Geist sich zu entfalten und zu verbreiten. Dieser ist als »Geist des ökonomischen Individualismus in Italien seit dem 12. Jahrhundert besonders in großem Stil und in glänzender Weise entwickelt. Als seine Träger kommen kräftige, unermüdliche Persönlichkeiten im Wirtschaftsleben aller Städte empor. Ihre Vermögen wachsen bei diesem Aufsteigen. Kredit und Einlagen von Verwandten und Freunden vergrößern noch deren kapitalbildende Wirkung. Man glaubt an diese rastlos tätigen Menschen, man gibt ihnen Glauben, d. h. Kredit. Ein Großhändlerstand bildet sich und ein

[6] Die meisten dieser Stadtgründungen gehen auf einen Bischof zurück.

[7] Jakob Strieder, Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen[2] (1925) S. 58–59.

Bankierstand von bald internationaler Bedeutung.« Über die Sorge um die Familie, sozialen Aufstieg, Ruhmsucht hinaus »trieb sie das Betätigungsbedürfnis der eigenen kräftigen Persönlichkeit. Jener unaufhörliche Schaffensdrang, der sich betätigen muß auf dem Gebiete, auf das sein Träger – man möchte sagen zufällig – gestellt ist.« Als klassischen Zeugen für diese Gesinnung führt Strieder Jakob Fugger, den bedeutendsten deutschen Frühkapitalisten (1459 bis 1525) mit seinem Wort an, als ihm sein Schwager riet, mit seinem Reichtum einen ruhigen Lebensherbst zu genießen: »Er hätte viel einen andern Sinn, er wolle gewinnen, dieweil er könnte.«[8]

So sehen wir bereits am Beginn des Werdens der neuen Stadt, im ersten Werden ihres Bürgertums das zweifache Gesicht desselben sich klar herausbilden. Das Besitzbürgertum mit seiner behäbigen Ruhe ist nicht zuletzt die Stätte der Häuslichkeit und Familienkultur. Wie einst im Klosterfrieden der eben verflossenen Jahrhunderte in der stillen Zelle Kunst und Wissenschaft keimten und da und dort blühten und reiften, wie das Heilige in diesen Zellen wuchs, wie diese Zellen dem einzelnen kaum bewußt Ferment des neuen Abendlandes wurden und aus ihnen immer wieder Männer und Frauen heraustraten, die das Angesicht ihrer Zeit neu gestalteten – wir erinnern nur an Hildebrand-Gregor, an Bernhard und Hildegard –, so wächst jetzt aus diesen Hauszellen, aus der Ruhe und Stille und Gelassenheit dieses Bürgertums oft gar gemütsinnig und tief die Familie, zumal die deutsche Familie mit ihrer Verehrung zur heiligen Mutter Anna, zum Jesu Kind bis zur nur neueren Formung der Andacht zur heiligen Familie, zur Mutter des Herrn und zum hl. Joseph, dem Nährvater Christi. In den etwas gehobeneren Schichten sammelt sich allmählich reiche Tradition. Nicht nur Spitzweg- und Richteridylle zeugen von solch stillem Glück bis nahe an unsere Zeit, ja noch da und dort bis in sie hinein. Die Pflege der Häuslichkeit und des Sinnes für ein »Daheim«, wie wir es nicht zuletzt in unserer deutschen Heimat so lieben, wie es sich aber auch in abgewandelter Form in der reichen wie der bescheideneren Familienkultur romanischer Länder, besonders Frankreichs, findet, mit seiner Hauskunst, Musik und Handarbeit, mit der familienhaften Geselligkeit nimmt dort wohl ihren Ausgang. Mit gutem Grund zählt Adolph gerade auch das protestantische Pfarrhaus unter die besonders eindrucksvollen Träger dieser bürgerlichen Kultur. »Indem er (Luther) den Pfarrer verheiratete, ordnete er ihn noch ungleich mehr als dadurch, daß er ihn zum Amtsträger der Gemeinde machte, der bürgerlichen Welt ein. Der katholische Priester wahrt Abstand. Der Pfarrer taucht unter im bürgerlichen Alltagsleben, er nimmt teil an Freud und Leid des Bürgerstandes, er wird selbst zum absoluten Bürger.« Je mehr die Zeit dagegen angeht, »um so eifriger sucht er sich in seinem Heim ein Stück jener bürgerlichen Hochkultur zu bewahren, die langsam versinkt und deren letztes Denkmal gerade sein Haus ist«[9].

Aus dem Schoße dieser Schicht stammt auch der in seiner Familienkultur durchaus verwandte, ja gleichförmige Beamte als allgemeiner Typ. Dank

[8] A. a. O. S. 57 u. 56. [9] A. a. O. S. 27 u. 28.

seines festen Gehaltes, seiner gesetzlichen Versorgung für den Lebensabend vereinigt er sogar in ganz besonderer Weise jene Vorzüge einer wohlgeordneten Bedarfsdeckungswirtschaft in sich und wird deshalb folgerichtig auch zu einem ganz besonders staatserhaltenden Element der Ruhe und bürgerlichen Sicherheit, ein treuer Vollzieher des Willens der jeweiligen Obrigkeit im Ablauf seines alltäglichen Auftrags. Es wäre reizvoll, der Entwicklung dieses besitzbürgerlichen Geistes gerade auch in den alten geistlichen Territorien Deutschlands einmal nachzugehen, wie auch Strieder in seinem obenerwähnten Hinweis auf die bischöflichen Städte schon nahelegt.

Diesen klaren Vorzügen der Stetigkeit und Treue, der Innerlichkeit und des Familiensinnes, dem freundlichen Genuß eines gemessenen Maßes von Bildung und Besitz entsprechen allerdings – und man möchte wohl meinen in steigendem Maße – eine gewisse Enge des Blickfeldes, ein Geist der Sättigung und Behäbigkeit, der sich immer mehr in die vier Mauern seiner kleinen Welt zurückzieht. Gegen die Mitmenschen, die vom Glück weniger begünstigt sind, schließt man sich gesellschaftlich und auch politisch-sozial stark ab. Es wächst der politische Bürgerstand, der sich in bürgerlichen Parteien und in dem bürgerlichen Staat Garantien für die Erhaltung seines Besitzes und seiner bürgerlichen Ordnung zu schaffen weiß.

Durch den Einbruch der Aufklärung, des Rationalismus, mag er auch gerade in katholischen Gegenden nicht überall gleichmäßig erfolgt sein, wird die Religion zur Nützlichkeitsreligion, zur Sicherung der Wohlachtbarkeit auch über das Leben hinaus und für das Diesseits eines standesgemäßen Begräbnisses. Im Süden und Südosten unseres Vaterlandes hatte diese Art bürgerlicher Frömmigkeit weithin Eingang gefunden. Großer, weiter, apostolischer Sinn, ein Mitleben mit der ganzen Kirche, ein Opfergeist, der nicht nur bemitleidet, sondern auch mitleidet, ist solcherorts dann kaum noch zu finden. So ist denn auch bezeichnend, daß dieser Schicht nur ganz wenige Priesterberufe entstammten und erst die jüngste Zeit – und dies von der in bewußtem Gegensatz zur Bürgerlichkeit stehenden Jugend selbst her – hier eine Änderung zu bringen begann. Diese Gruppe hatte keinen Hunger und Durst mehr, auch nicht nach der Gerechtigkeit; denn sie war eben zu gesättigt am Erdengut. Einst war wohl diesem Versanden in kurzsichtiger, eigennütziger Ruhe durch den hl. Franz von Assisi, selbst Kaufmannssohn aus der Kleinstadt eben erwachten Bürgertums, eine Gegenkraft entstanden. Zumal sein dritter Orden für Leute in der Welt, der mit seinen drei Gelübden der standesgemäßen Armut, Keuschheit und des Gehorsams den geschilderten Gefahren des Bürgerstandes, der satten Besitzfreude, dem ungehemmten Genießen und der persönlichen Unabhängigkeit geradewegs entgegentrat, war ein mächtiger Damm. Aber der Schwung dieser Bewegung verlangsamte sich bei der Ungunst der Zeiten. Gewiß gelangen da und dort auch erneute Teilreformen. Wir erinnern an Kolping und sein Werk. All diese Bestrebungen standen aber stets im harten Kampf gegen den seit der Aufklärung mächtig aufgeblähten Geist des kapitalistischen, typisch

liberalen Bürgertums. Dieser hatte es verstanden, auch seinerseits immer weitere Kreise des alten Besitzbürgertums in seinen Bann zu schlagen und es so auch immer mehr mit in den Strudel der großen gesellschaftlichen Wandlungen hineinzuziehen.

Immer schon bildete das breite Besitzbürgertum den Nährboden für einzelne starke Naturen, die sich dort in Ruhe das erforderliche Maß von Wissen und Bildung erwarben, um dann die besitzbürgerliche Enge zu sprengen, nicht nur zu arbeiten, sondern zu schaffen, zu gewinnen und zu mehren. In gar hohem und edlem Sinn gilt dies, wie schon angedeutet, z. B. von Franziskus und vielen seiner Jünger selbst. Aber mochten auch neben Religion noch die schönen Künste manches solcher Weitung bürgerlicher Horizonte danken, das Streben der Mehrzahl ging doch dahin, die Grundlage jeden Bürgertums, den Besitz, zu vermehren. Das kapitalistische, das Erwerbsbürgertum, wie wir es oben im Anschluß an Strieder schilderten, entsteht unter den Einflüssen der Kreuzfahrerzeit durchaus auf dem Boden der hochmittelalterlichen Kirche. Ritter und Bürger begegnen sich in ihm. Aber eben weil es aus seinem engen Raum hervorstößt, aus den Mauern seiner Städtlein in die weite Welt tritt, ist es auch in ganz anderem Maße als das Besitzbürgertum den Strömungen und Wandlungen der Zeit ausgesetzt. So ist doch wohl nicht zu bestreiten, daß durch die Reformatoren Luther und vorab Calvin das kapitalistische Bürgertum nicht nur an Breite gewann, am Heraufziehen eines kapitalistischen Zeitalters wesentlich beteiligt war, sondern auch seine Geistigkeit stark beeinflußt wurde. Dies gilt ganz besonders von der Entwicklung zu einer »bürgerlichen Immanenzkultur« hin, die »den Sinn des Lebens nicht mehr in einem schattenhaft gewordenen Jenseits, sondern im Diesseits findet«. Nach Professor Adolph, der diesen Entwicklungsgang gerade von protestantischer Sicht aus sehr eindringlich schildert, gilt dies auch für die unmittelbare Praxis des Lebens: »Jeder religiöse Werkkult war verboten. So stürzte man sich in die weltliche Arbeit. Empfand sie mehr und mehr als Selbstzweck. Man wurde betriebsam, fleißig, erfolgbesessen, mit einem Wort: bürgerlich.« »Es wächst eine rein profane Kulturgestalt empor, die sich schließlich als Selbstzweck setzt und am Ende auch den Glauben danach befragt, wieweit er sich kulturell ausweisen kann. Verweigert er die Antwort oder vermag er keine zu geben, so wird er mit dem ungeheuerlichsten Verdikt der modernen Welt belegt, das noch gefürchteter ist als Acht und Bann des Mittelalters: mit dem Verdikt der kulturellen Rückständigkeit. Dies bedeutet den bürgerlichen Tod.«[10]

Begreiflicherweise ist von hier bis zum »gläubigen Rationalisten« kein weiter Weg mehr, wie ihn Adolph trefflich schildert: »Der Gottesgedanke verliert seine irrationale Abgründigkeit, dialektische Innenspannung von Zorn und Gnade.... Er wird anthropomorph und damit flach. Gott erscheint als alter Bekannter, als der erste Rationalist, der die beste aller Welten geschaffen hat, der überall höchst zweckmäßig und nützlich in der Natur verfährt und den gesamten Kos-

[10] Adolph a. a. O. S. 20 u. 21.

mos auf menschliche Zwecke hin angelegt hat. Christus steht in der Geschichte als Tugendlehrer und moralisches Vorbild. Das Evangelium wandelt sich unter der Hand in eine Sammlung nützlicher Ratschläge ... die Kirche (ist) eine Anstalt zur Volksaufklärung und zur Durchsetzung von Bildungszwecken. Das Reich Gottes wird als Idealzustand an das Ende der Geschichte verlegt. Die eschatologische Erwartung macht dem optimistischen Ausblick in die Zukunft Platz usw.«[11]

Wenn es nun auch richtig ist, daß die Reformation und die weitere von ihr ausgelöste Geistesentwicklung wesentlich umformend in den Bestand des spätmittelalterlichen gläubigen Besitzbürgertums eingriffen, und wenn man selbst noch die vom Humanismus unmittelbar ausgehenden Kräfte hinzunimmt, so bleibt doch zu beachten, daß Teile, wir möchten sie nicht nur Restbestände nennen, dieses christlichen Bürgertums auch als Besitzbürgertum bis in unsere Zeit hineinreichen.

Anderseits ist ebenso zu beachten, daß jenes umgewandelte Erwerbsbürgertum keineswegs auf den Bereich der neuen Bekenntnisse beschränkt blieb, sondern auch beträchtliche Teile des katholischen Bürgertums erfaßte. Daß dies, von den alten Sitzen des Frühkapitalismus wie etwa den katholischen Niederlanden abgesehen, im wesentlichen wohl erst durch die Aufklärung geschah, ändert hieran nichts. Der katholische Liberalismus ist das Ergebnis. Er findet sich in der Kleinstadt als eine Mischung der geistigen Haltung der Aufklärung mit der Enge des alten Besitzbürgers, dessen Bestes auf diese Weise verdrängt wird. Er findet sich aber auch als ausgesprochen kapitalistischer Liberalismus mit betont religiöser Note namentlich am Niederrhein, in Belgien und Frankreich. Das christlich-katholische Denken bemüht sich dabei, die offenkundigsten Härten auf persönlichem und wirtschaftlichem Gebiet durch persönliche Fürsorge (Patriarchalismus) und Einrichtungen karitativen Charakters auszugleichen (Schule von Angers).

Die Unzulänglichkeit dieser Bemühungen als Ganzes und grundsätzlich gesehen ist von Leo XIII. durch die Enzyklika »Rerum novarum« vor aller Welt klargestellt worden. Aber auch im Rahmen des auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete durch staatliche Intervention (Arbeiterschutz, Sozialversicherung) gemilderten Liberalismus dauert eine Haltung an, die wenigstens sehr nahe an das oben im Anschluß an Adolph geschilderte Diesseitschristentum mit seinem Kulturoptimismus herankommt. Wenn auch die dogmatischen Grundlagen der Kirche nicht in Frage gestellt wurden, so fehlte doch die Fähigkeit, aus dem eigenen Glaubensbesitz eigene Wertungen und Wirkformen in die Welt hinein abzuleiten. Man bemühte sich, jeden Schatten jener todeswürdigen Kulturrückständigkeit von sich abzuwenden und die Diesseitstüchtigkeit der Kirche auf jede mögliche Art zu beweisen. Mag dieses Bemühen für seine Zeit apologetische Berechtigung gehabt haben, es hat doch viele in ihrem Kulturoptimismus und in der wenigstens tatsächlichen Auffassung der Religion zunächst als einer

[11] A. a. O. S. 44.

Kulturfunktion und als eines notwendigen Zubehörs des anständigen oder gar nur des bürgerlichen Menschen im Gegensatz zum gottlosen, materialistischen Proletarier bestärkt.

Freilich löste diese Überbetonung des heiligen Diesseitsmenschen dann nach der Jahrhundertwende um so bewußter und stärker die Gegenbewegung aus. An die Stelle eines oft kritiklosen Hineinströmens in die Diesseitsbezirke des Lebens tritt zunächst ein bewußtes Sichsammeln aus dieser Ausgegossenheit, ein Sichwiederbesinnen auf die jenseitigen Güter, auf die Wirklichkeit und Mächtigkeit des christlichen gnadenhaften Seins. Nicht mehr das Christentum hat sich vor der Welt als daseinsberechtigt auszuweisen, sondern diese hat sich dem Gerichte des Ewigen zu stellen.

III

Der Leitung der Kirche war diese souveräne Stellungnahme nie fremd. Schon Pius IX. hatte z. B. in dem 1864 veröffentlichten »Syllabus« den Satz verurteilt: »Der Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation versöhnen und verständigen.« Damit war der Trennungsstrich klar gezogen. Für die seelsorgliche Haltung, im besondern dem Geiste eines liberalen Bürgertums gerade zur Zeit seiner Hochblüte gegenüber, bieten die beiden Fastenhirtenschreiben des damaligen Kardinalerzbischofs Joachim Pecci von Perugia, unmittelbar darauf als Nachfolger Pius' IX. Papst Leo XIII., über die Kirche und die materielle bzw. sittliche Kultur vom 6. Februar 1877 und 10. Februar 1878 ein sprechendes Beispiel.

Pius IX. hatte durch seine klare Stellungnahme die Welt eines bürgerlichen Liberalismus, der sich selbst zum letzten Maße aller Dinge machte, gleichsam in die Schranken gefordert. Leo XIII. nimmt noch als Kardinal Pecci diesen Kampf auf, der ihm in Form eines »erbitterten Krieges gegen die Kirche im Namen der Zivilisation« und der Gefahr eines Massenabfalls von einer Kirche, die als Feindin des Fortschrittes gebrandmarkt wird, entgegenschlägt. Er zeigt schon damals, wie dieser Fortschritt der menschlichen Arbeit die Würde raubt, den sittlichen Wert dieser vornehmsten Quelle irdischen Wohlstandes mit Füßen tritt, den Menschen, »das arme Opfer der wieder heidnisch gewordenen Arbeit«, zur Maschine macht. Demgegenüber führt der wahre Fortschritt, den die Kirche nicht nur begrüßt, sondern von Anfang an gefördert hat, so wie er von Gott ausgeht, auch wieder zu Gott zurück. So hatte es eben erst bezüglich der wahren Wissenschaft das Vatikanische Konzil (1870) in seiner Erklärung über Glaube und Vernunft (Kap. 4) dargelegt. Darum wiederholt Pecci mit dem »Syllabus« die Verurteilung des Satzes: Die menschliche Vernunft ist ohne alle Rücksicht auf Gott der einzige Richter über Wahres und Falsches, Gutes und Böses, sie ist sich selbst Gesetz und reicht mit den natürlichen Kräften aus, das Wohl der Menschen und der Völker zu begründen. Ihrerseits stellt die Kirche den genußsüchtigen Menschen, wie jenen, die der Durst nach Gold oder eine unbändige Gier nach den Gütern dieser Welt erfaßt hat, und jenen, die sich

selbst gewissermaßen als Mittelpunkt alles andern aufstellen, die Lehren des Evangeliums entgegen, um schließlich selbst dem Stolzen die schlichte Einfachheit eines Kindes anzubefehlen (Matth. 18, 3 f.). Die Kirche fordert über alle Rechenhaftigkeit und eigene Befriedigung hinausgreifende Nächstenliebe, deren Maßstab die todesmutige Großmut der Erlöserliebe ist.

Damit sind die Grundlagen *jener Bürgerlichkeit getroffen*, die sich gerade im 19. Jahrhundert immer mehr ausdehnte und auch in verschiedenen Graden in das katholische Bürgertum eingedrungen war. Was Pecci begonnen, führte Leo in noch größerem Ausmaße fort. Er bekämpfte teils direkt den Liberalismus, so besonders im Sendschreiben über die echte Freiheit vom 28. Juni 1888, teils suchte er ihn zu überwinden durch Weisungen und Ratschläge für einen positiven Neubau der Gesellschaft, wie im Sendschreiben über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891, das dann an seinem 40. Jahrestage im Schreiben Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung seine Krönung fand.

Hatte schon im 19. Jahrhundert auf dem Höhepunkte des Bürgertums bei aller persönlichen Hingabe und bei allem Verständnis für einen gewissen Gehalt an echten Werten die Kirche in ihren hervorragendsten Seelsorgern solche Worte gegen den bürgerlich-liberalen Geist gefunden, so haben wir heute in einer Zeit offenkundigen Niederganges dieser Gesellschaftsgruppe erst recht keinen Anlaß, sie als solche von der Seelsorge her zu stützen. Dies gilt auch für ein vom Geiste des Liberalismus durchsetztes Besitzbürgertum. Es hatte sich ja in weitem Umfang infolge seiner Genußsamkeit und Lässigkeit, seiner um das eigene Ich kreisenden Beschränktheit als unfähig erwiesen, dem eindringenden Rationalismus standzuhalten. Seine Glaubensfestigkeit und Glaubensfreudigkeit wurde aufs tiefste erschüttert. Diese »Bürgerruhe« ist wertlos.

Wohl aber muß auch der Seelsorge daran liegen, nicht nur der äußeren oder inneren Not des einzelnen von einer Zeitwende Hartgetroffenen hilfreich beizustehen. Ihr Anliegen muß es mit sein, trotz aller Verbildung noch vorhandene *Ur-* und *Dauerwerte* in eine neue Zeit hinüberführen zu helfen. So muß alles geschehen, die Werte, die das Bürgertum der *Familie* gebracht hat, zu erhalten, ja zu stärken. Die reiche Familientradition, wie sie sich in langen Geschlechterfolgen seit der stadtgebundenen Bedarfswirtschaft immer wieder bildete, soll mit all ihren schöpferischen Werten nicht untergehen. Freilich darf sie nicht wieder in sich selbst zurücksinken. Sie muß sich ihrer Aufgabe als Zelle nicht nur mit Rücksicht auf das eigene Wachsen und Sicherneuern bewußt sein, sondern auch als lebendige Zelle eines größeren Ganzen. Seelsorglich bedeutet dies die bewußte *Erziehung und Einbauung der Familie im Rahmen der kirchlichen Gemeinde*, der lebendigen Pfarrgemeinde sowohl wie auch, nicht minder klar gesehen, der großen und weiten lebendigen Kirche Christi. Mit dieser Sorge und Verantwortung für einen noch weiteren, größeren Bereich wird die eigene Ruhe zwar nicht zerstört, wohl aber immer wieder aufgelockert; neue Kräfte können aufbrechen und finden Spielraum, sich zu entfalten.

Ebenso ist die kraftvolle Entfaltung der *Persönlichkeit*, das bewußte Stre-

ben nach Erschließung und Beherrschung der Kräfte der Natur, der Fortschritt menschlicher Zivilisation und Kultur zu pflegen. Soll dieses Streben aber nicht wie im kapitalistischen Erwerbsbürgertum wieder in Eigennutz und Klasseninteresse enden, dann muß es von Grund auf in den großen gemeinsamen Zielen der staatlichen und völkischen wie der christlichen Gemeinschaft verwurzelt sein. Dies um so mehr, je stärker die selbstische Neigung ist. Auch die Seelsorge hat dies zu sehen. Ihre Wesensaufgabe ist es ja, für »das eine Notwendige« besorgt zu sein. Gewiß muß sie die Sprache derer reden, zu denen sie spricht, muß sie den Menschen in seiner gegebenen Umwelt und durch sie erfassen. Aber dieses Reden und Erfassen muß aus den zentralen Werten heraus geschehen, darf weder zu einer Art Besitz- noch Klassenmoral werden. So hat erst Ostern 1937 Pius XI. an die Bischöfe Mexikos geschrieben, bei allem Mühen auch um die irdische Not der Gläubigen doch stets die wahre Ordnung der Werte, die Heiligung der Seelen, das »Suchet zuerst das Reich Gottes« des Evangeliums vor Augen zu halten. Dann wird man »nicht Gefahr laufen, die Grundsätze unmittelbaren Zwecken und solchen zweiter Ordnung zu opfern. Man wird nie vergessen, daß jenem obersten Zweck sich auch die sozialen und wirtschaftlichen Einrichtungen sowie die karitativen Unternehmungen unterordnen müssen«. Dies wird sich auch im äußern Auf- und Einbau der verschiedenen Werke, in ihrem Verhältnis zur Kirche und zur Hierarchie zeigen. Pius entnimmt das Maß hierfür in jenem Schreiben selbst aus der Einheit des mystischen Leibes Christi. Von hier aus, von der lebendigen Gliedschaft am Leibe Christi, ergibt sich auch für Pius XI. die christliche Grundlegung für das Schaffen des einzelnen Christen. »Ein so aufgefaßtes Apostolat ist nicht die Auswirkung eines rein natürlichen Tätigkeitsdranges, sondern die Frucht einer gründlichen inneren Bildung. Es ist das notwendige Sichausdehnen einer starken Liebe zu Jesus Christus und zu den mit seinem kostbaren Blute erlösten Seelen, das sich auswirkte in dem Bestreben, das Leben des Gebetes, des Opfers und eines unersättlichen Seeleneifers nachzuahmen.« Apostolat und nicht Aktivismus; Sendung und nicht nur Schaffensfreude, geschweige denn Geschäftigkeit; Dienst, nicht nur Lust.

Nur wenn so der Standpunkt der Seelsorge eindeutig ein jenseitiger und zugleich wahrhaft »katholischer«, d. h. welt- und zeitumspannender bleibt, kann sie auch in ihrer Weltzugewandtheit und Weltoffenheit organisch und nicht in erschütternden Gegensätzen und Gegenspielen sich über die Zeiten hinweg entwickeln, dem Anruf jeder neuen Zeit mit ewigen Werten dienen. Wo immer das Eingehen auf die Zeit zu einem Eingehen in sie und damit auch zu einem Untergehen mit ihr zu werden droht, wo aus der Begegnung mit ihr eine Bindung an sie werden will, wird jeder neue Zeitwandel schmerzliche Lösungen bedingen. Aus einer vom Religiösen her gesehenen wesentlichen Einstellung wuchsen der Kirche auch stets jene großen Seelsorgergestalten zu, die zielsicher in eine neue Welt hineinführten. Denken wir an einen hl. Paulus, Gregor den Großen, einen hl. Bernhard oder Franz, einen Karl Borromäus, einen Johann Michael Sailer bis herab zu den großen Päpsten der jüngsten Zeit. All diese

Gestalten fühlten sich gewiß auch gerade ihrer Zeit verpflichtet, aber sie waren ihr nicht verhaftet, dienten ihr, waren aber nicht ihre Knechte, weder einer alten noch einer neuen Zeit.

So werden wir auch der Frage dieses Aufsatzes antworten: Soweit es gilt, »bürgerlichen Menschen« dienend auf dem Weg zum Heil zu helfen, wird die Seelsorge dies in verstehender Weise tun, solange sie eben diese Menschen vorfindet. Sollte aber irgendwie ihr eigenster über Zeit und Raum erhabener Besitz und damit ihre eigene ihm entspringende Kraft im langen Mühen um diesen Menschen überfremdet worden, also selbst in etwa verbürgerlicht worden sein, dann wird sie sich davon lösen, auch wenn es ein schmerzliches Abschiednehmen bedeutete, mag dies liebgewonnene persönliche Lebensgewohnheiten, bestimmte Seelsorgsmethoden oder auch Gedankengänge betreffen.

Gegenwartsnahe Werte in der Jesuitenpädagogik

Von Josef Schröteler S. J.

Wer die pädagogischen Bestrebungen unserer Tage in den verschiedenen Ländern überschaut, kann an der Tatsache nicht vorbeisehen, daß man weithin den mit großem Elan vorgetragenen Reformbestrebungen der letzten Jahrzehnte mit immer stärker werdender Zurückhaltung begegnet. Man scheint jetzt von Tag zu Tag klarer einzusehen, daß jene sich überstürzende Reformwut gewiß im einzelnen manches Beachtliche und Lebenskräftige gezeitigt hat, daß aber, aufs Ganze gesehen, der Erfolg kaum in einem geraden Verhältnis zur aufgewandten Mühe steht. Der Grund für solche Zweifel und Bedenken dürfte darin zu suchen sein, daß man mehr und mehr die alte Wahrheit wiederentdeckt, es komme wie bei aller aufbauenden und schöpferischen Leistung weniger auf die Trefflichkeit des Details als auf den richtigen Ansatz und vor allem auf den klar durchgeformten Grundriß an. Damit wird aber die Besinnung auf die Bildungsarbeit mehr vom zeitgeschichtlich Wechselnden auf die überzeitlichen, dauernden Grundlagen verwiesen.

Es brauchte geraume Zeit, bis sich die Konstruktionsfehler unseres Bildungswesens so enthüllten, daß sie nicht mehr übersehen werden konnten. Erst dauernder Mißerfolg und laute Klagen, die infolgedessen von zahlreichen Beteiligten erhoben wurden, führten zu ernster Besinnung und gaben dem von der Begeisterung für das Neue geblendeten Blick jene schlichte Einfachheit wieder, mit der eine echte, an den objektiven Tatbeständen ausgerichtete Kritik möglich wurde.

Bei solcher um das wahre Gesicht der Bildungsarbeit sich mühender Überlegung »entdeckt« man nun in steigendem Maße Bildungsideen der Vorzeit und findet, daß ihnen mehr Beachtung geschenkt werden müsse, als ein reformfreudiges, fast nur Gegenwart und Zukunft zugewandtes Zeitalter für nötig erachtet hatte. Um nur ein Beispiel für solche Umkehr zu nennen: Der Ham-

burger Pädagoge W. Flitner hat vor kurzem in der »Erziehung«[1] einen lesenswerten Aufsatz: »Grundlegende Geistesschulung – Beitrag zur Theorie der höheren Schule« geschrieben, in dem er gleich anfangs bemerkt: »Die jüngere Didaktik hat sich zum Teil mit den Erziehungsabsichten der Schule, den ‚Bildungsidealen' beschäftigt, zum Teil mit der Psychologie des Lehrens und Lernens und damit zusammenhängenden Methodenfragen. Worin die Substanz der Geistesschulung liegt, das ist selten zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden, gerade die Frage, welche bei den alten Didaktikern das Wesen des Nachsinnens bildete.«

Bei solcher Sachlage ist der Kenner der Geschichte des Bildungswesens kaum überrascht, daß mehr und mehr Grundsätze ausgesprochen werden, die schon einmal nicht nur theoretisch, sondern vor allem praktisch als Baugesetze eines umfassenden Schulwesens eine bedeutende Rolle gespielt haben: wir meinen die Grundideen dessen, was man gemeinhin Jesuitenpädagogik nennt, genauer gesagt, der »Ratio studiorum der Gesellschaft Jesu«.

Wenn im Folgenden einiges zu diesen Grundideen gesagt werden soll, so beschränken wir uns auf das sog. »mittlere Schulwesen«, also auf die »höheren Schulen« unseres Sprachgebrauchs. Es muß von vornherein einem drohenden Mißverständnis begegnet werden: Es ist keineswegs unsere Meinung, als könne man diese Studienordnung heute einfachhin wieder erneuern. Dafür haben sich die Zeiten und ihre Bedürfnisse zu grundlegend gewandelt. Die »Ratio studiorum« ist, daran kann kein Zweifel sein, aus dem Geist des ersten Humanismus geboren. Sie entstammt Verhältnissen, die viel einfacher, übersichtlicher und einheitlicher waren, als das so stark in die Breite und das einzelne ausgewachsene geistige Leben unserer Tage. Der junge Mensch von heute muß aber für die Aufgaben seiner Zeit herangebildet werden. Allein er ist und bleibt doch ein Mensch, seine Grundstruktur ändert sich nicht. Und es fragt sich, welcher Art Bildungsarbeit sein müsse, um dieser »ewigen« Menschennatur zu entsprechen. Zur Beantwortung einer solchen, zweifelsohne bedeutungsvollen Frage kann, wie uns scheinen will, eine Analyse der »Ratio studiorum« einiges beitragen. Man wird dazu allerdings Zeitbedingtes von dauernd Gültigem trennen müssen.

Eben ist ein umfassendes, quellenmäßig gearbeitetes Werk über die »Ratio studiorum« erschienen, das willkommenen Anlaß gibt, auf einige solcher auch heute entscheidender Bildungsideen hinzuweisen. Es ist das Buch des Amerikaners Allan P. Farrell S. J., The Jesuit Code of Liberal Education. Development and Scope of the Ratio studiorum«[2].

I

Es soll an dieser Stelle nicht der interessante, für die Bildungsgeschichte des Abendlandes sehr bedeutsame Entwicklungsgang der Ratio, der sich durch

---

[1] »Die Erziehung« 14 (1938/39) S. 7–33.

[2] 8°, XVIII und 478 S. (The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1938).

etwa fünfzig Jahre hinzieht, im einzelnen nachgezeichnet werden. Nur ganz knapp seien die Hauptstationen dieses Weges aufgewiesen.

Wenn auch oft bezweifelt, so ist es doch nach Ausweis der Quellen unbestreitbare Tatsache, daß die Gründer der Gesellschaft Jesu anfangs nicht an die Erziehung von auswärtigen Schülern dachten. Die Idee der schulischen Ausbildung wurde zunächst brennend, als es sich darum handelte, für den Ordensnachwuchs zu sorgen. Vor dem Jahre 1546 dürfte, wenn man von der Missionsschule in Goa (1543) absieht, von Unterrichtsanstalten für Auswärtige kaum die Rede gewesen sein. Allerdings mußte sich einem so auf die Ausbreitung des Reiches Gottes praktisch ausgerichteten Manne, wie Ignatius von Loyola es war, die entscheidende Bedeutung einer guten Jugenderziehung für die Erhaltung und die Ausbreitung des Reiches Gottes geradezu aufdrängen. Es brauchte bloß des äußeren Anstoßes, um diese noch latente Idee in die Wirklichkeit zu überführen. 1545 bot der damalige Vizekönig Franz Borja die Gründung eines Kollegs für den Ordensnachwuchs in Gandia an. Schon im nächsten Jahre öffnete es seine Tore auch für Nichtjesuiten, allerdings zunächst nur im Bereich der höheren Studien.

Zwei Jahre später entsteht dann das erste selbständige Kolleg für die klassischen Studien in Messina. Wiederum kommt die Anregung von außen. Vizekönig und Bürgerschaft bitten dringend um eine von Jesuiten geleitete Schule. Nach einigem Zögern sagt Ignatius zu. Bedeutende Männer wurden für diesen Versuch freigestellt. Das Programm lehnte sich eng an die Methoden von Paris (modus Parisiensis) an, jedoch so, daß man die dortigen Grundsätze weiterentwickelte. Die charakteristischen Grundzüge des »Messinaplanes« waren neben der Unentgeltlichkeit der Bildungsarbeit die Konzentration des Unterrichtes um die lateinische Sprache, die in fünf (anfangs drei) aufsteigenden Klassen gelehrt wurde. Sodann das Bestreben, mit Hilfe einer gründlichen Durchdringung und Beherrschung des Unterrichtsstoffes eine Geistesschulung zu vermitteln, die dem jungen Menschen nach Abschluß seiner Gymnasialstudien in den Stand setzte, Vorlesungen und Übungen in jeder Universitätsfakultät mit Nutzen und Erfolg zu folgen. Um das zu erreichen, wurde auf Wiederholungen und Übungen das größte Gewicht gelegt.

Messina wurde das Muster für die bald darauf in Italien entstehenden Kollegien, vor allem das 1551 gegründete »Collegium Romanum«, das zur Zentralanstalt des Ordens werden sollte. Der Ordensstifter selbst umreißt die ihm wesentlich erscheinenden Grundsätze[3]. Vor allem kommt es auf eine gute Ordnung der Studien in allen Klassen an, das will sagen: die Schüler müssen ihrer Fähigkeit und ihrem Fortschritt entsprechend auf die einzelnen Klassen verteilt werden und dürfen nur stufenweise voranschreiten. Sie müssen dem Unterricht fleißig und aufmerksam folgen und vor allem die vorgelegten Stoffe gründlich verstehen und beherrschen lernen. Dazu dienen tägliche und wöchentliche Wieder-

[3] Vgl. das programmatische Schreiben vom 31. März 1553 an alle Obern des Ordens. MHSJ, Mon. Ignat. 1, 4, 684–690, Farrell 70ff.

holungen, Disputationen, Kompositionen, ständige Übung im Lateinsprechen sowie Konferenzen der Professoren über strittige Punkte der Unterrichtsgestaltung. Dabei muß – und das ist Ignatius vor allem wesentlich – der Fortschritt im religiös-sittlichen Leben mit dem wissenschaftlichen Vorankommen gleichen Schritt halten. Zu alledem soll auf die Gesundheitspflege der Schüler sowie auf die Sorge für ihre materiellen Bedürfnisse besonders geachtet werden.

Hier zeichnen sich, wenn auch in einfachster Formulierung, bereits die wichtigsten Grundlinien des jesuitischen Schul- und Unterrichtswesens ab.

Nach den Plänen des »Collegium Romanum« (meist »ordo et modus Romanus« genannt) werden nun in rascher Folge Kollegien in verschiedenen Ländern Europas gegründet und trotz mancher gegen die Grundgedanken erhobener Widerstände zur Blüte gebracht.

Eine vorläufige und grundlegende Kodifizierung fand die bisherige Entwicklung im 4. Teil der Konstitutionen, in dem die tragenden Grundsätze der Jesuitenpädagogik meisterlich herausgestellt sind.

Im einzelnen blieb auch jetzt noch vieles dem Ermessen der einzelnen Kollegien überlassen. Immer lebhafter wurde daher mit der Zeit der Wunsch nach einem Plan laut, der auf der einen Seite klar, bestimmt und bindend für alle war, auf der andern Seite aber so viel Weite und Biegsamkeit aufwies, daß die zweifelsohne verschiedenen Bedürfnisse der Länder, Personen und Zeitepochen Raum finden konnten.

Wir übergehen hier das Bemühen der Ordensleitung um eine Vereinheitlichung der Schulpraxis durch eine umfangreiche Korrespondenz, durch die Entsendung hervorragender Visitatoren ebenso wie die aufschlußreichen, mehr privaten Versuche bedeutender Pädagogen, unter denen Jakob Ledesma besondere Erwähnung verdient. Man muß mit Bedauern feststellen, daß kaum eine dieser Erzieherpersönlichkeiten der Gründerzeit bislang in der Geschichte der Pädagogik den ihnen gebührenden Platz gefunden hat.

Erst der energische Ordensgeneral Claudius Aquaviva nahm die ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe, eine »Ratio studiorum« für den Gesamtorden zu schaffen, zielbewußt in die Hand. Man muß bei Farrell nachlesen, wie ernst und gewissenhaft die Vorbereitung war. Man arbeitete nicht am grünen Tisch, sondern machte sich die umfangreichen Erfahrungen der Gründerzeit zunutze. Der erste Entwurf kam 1586 zustande. Er bietet ein auch heute noch sehr lesenswertes, mehr oder weniger systematisches Lehrbuch einer Pädagogik für höhere Schulen.

Dieser Entwurf wurde zur Begutachtung an die Provinzen geschickt, wobei ganz bestimmte Fragen gestellt wurden. Aus den handschriftlich erhaltenen Antworten, über die Farrell eingehend berichtet (232–283), ersieht man, mit welcher Hingabe, Sachkenntnis und welchem lobenswerten Freimut die Provinzen sich ihrer delikaten Aufgabe unterzogen. Besonders bemerkenswert sind die Beiträge aus den deutschen Provinzen. Man gewinnt aus diesen Gutachten

auch einen sehr lehrreichen Einblick in die Gestaltung des Unterrichtes, wie er tatsächlich erteilt wurde.

Der gesamte weitschichtige, aber durchaus nicht einheitliche Stoff wurde in einer neuen Kommission erfahrener Patres in ausdauernder und mühevoller Arbeit zum Entwurf von 1591 zusammengefaßt. An die Stelle der systematischen Abhandlung von 1586 treten nun scharf geprägte Paragraphen mit leicht anwendbaren Regeln. Die Frage der Verbindung von Einheitlichkeit und Anpassungsfähigkeit an die verschiedenen Bedürfnisse ist so geregelt, daß eine Reihe von Sondervorschriften für die einzelnen Länder gegeben wurde.

Dieser Entwurf von 1591 wurde probeweise für drei Jahre eingeführt. Wieder sollten die Provinzen über die gemachten Erfahrungen an den General berichten. Man drang vor allem auf eine Kürzung und noch systematischere Zusammenfassung des viel zu umfangreichen Werkes.

Nun konnte endlich die »Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu« im Jahre 1598 in Druck gehen und im folgenden Jahre als endgültige, für alle verbindliche »Ordinatio Generalis« den Provinzen übersandt werden. Diesmal wurden die Sonderregelungen für die einzelnen Provinzen weggelassen und eine Reihe von Vorschriften so gefaßt, daß der notwendige Raum für die Anpassung blieb.

Diese »Ratio studiorum« blieb bekanntlich bis zur Aufhebung des Ordens 1773 unverändert in Geltung. Wenn auch praktisch einige Änderungen eingeführt wurden – besonders eine etwas stärkere Betonung der Mathematik und Naturwissenschaften sowie eine betonte Pflege der Muttersprache –, so blieb doch alles wesentlich Grundsätzliche unverändert in Kraft.

1773 wurde der Orden aufgehoben und damit die Entwicklung jäh unterbrochen. Als die Gesellschaft 1814 zu neuem Leben erstand, wurde auch die Frage der Unterrichtsgestaltung bald brennend. Die Reform von 1832 war ein erster Versuch, langsam tastend den neuen, in den über zweihundert Jahren seit Inkrafttreten der »Ratio« stark veränderten Verhältnissen gerecht zu werden. Änderungen wurden fast nur im Lehrplan vorgenommen. Sie betrafen den Einbau der Muttersprache, der Geschichte, Erdkunde und Elementarmathematik in den Vorlesungsplan, sollten also den neuen Bildungsbedürfnissen zu genügen suchen. Die Grundsätze blieben unangetastet. Ihre Bewährung in der praktischen Arbeit konnte diese »Ratio« während des 19. Jahrhunderts nur unvollkommen finden. Das hatte seine Gründe vor allem in Umständen, die außerhalb des Machtbereiches der Gesellschaft lagen: in den zahlreichen Vertreibungen aus verschiedenen Ländern und vor allem in dem immer umfassender und ausschließlicher werdenden Einfluß der Staatsgewalt auf die Gestaltung der Schulen. Wollten die Jesuitenkollegien ihre Schüler für den Besuch der öffentlichen Hochschulen vorbereiten, so mußten sie sich im Aufbau ihres Schulwesens und im Lehrplan weitgehend den staatlichen Vorschriften anpassen.

II

Wenn wir uns nunmehr dem überzeitlichen Gehalt der »Ratio studiorum« des näheren zuwenden, so können an dieser Stelle nicht alle bedeutsamen Einzelheiten aufgeführt werden, die auch heute noch für die Gestaltung der höheren Schule Beachtung verdienen. Es geht uns vielmehr um jene tragenden Grundgedanken, die bereits in der geschichtlichen Entwicklung sichtbar wurden und deren Unerläßlichkeit gerade heute wieder klarer gespürt und von den Didaktikern so oder anders ausgesprochen wird.

Eine zeitgemäße Zusammenfassung dieser Grundsätze dürfte in den Dekreten 139 und 140 der 27. Generalkongregation des Ordens vom Jahre 1923 vorliegen.

Deutlich kommt in diesen Dekreten zum Ausdruck, daß eine allgemeine, für alle Länder verbindliche Studienordnung heute nicht mehr möglich ist. Vielmehr sollen die einzelnen Ordensprovinzen ihre eigene, den entsprechenden Bedürfnissen angepaßte Ordnung haben. Diese soll – ein bei der Entstehung der alten »Ratio« hervorragend bewährter Grundsatz – nach Befragung und unter Mitarbeit der bewährtesten Lehrer, Studienleiter und Internatsvorsteher erarbeitet und vom General gebilligt werden.

Drei große Grundsätze müssen gleichsam das tragende Gerüst aller dieser in den Einzelfestlegungen verschiedenen Studienanweisungen bilden. In diesen Grundsätzen kommt, wie uns scheint, der überzeitliche Gehalt der »Ratio« schön zur Darstellung.

Der erste Grundsatz spricht sich für die Vorbetonung der klassischen Sprachen aus, soweit das immer möglich ist. »Sie sind zur Ausbildung des Geistes bei weitem am geeignetsten und entsprechen am besten dem Institut der Gesellschaft.« Realanstalten werden aber keineswegs verworfen. Wo Notwendigkeit und großer Nutzen es nahelegen, kann man sie löblicherweise einrichten. Allerdings muß vermieden werden, daß durch die Errichtung solcher Schulen die klassischen Studien geschädigt werden.

Sieht man bei dieser Norm ab von der Wertschätzung, die dem humanistischen Gymnasium zuteil wird – eine Wertschätzung, die übrigens auch in unsern Tagen vielfach, wie es scheint, mit erhöhter Anteilnahme ausgesprochen wird –, so dürfte die Erkenntnis von überzeitlicher Bedeutung sein, daß ein Schultyp um so stärkere Bildungswirkung zu erzeugen imstande ist, je reiner er seine Form ausprägt. Was die »Ratio studiorum« erstrebte und verwirklichte, war ja eine Schulform, die an Reinheit und Klarheit kaum übertroffen werden kann. Mag heute auch eine Schule, die im wesentlichen »Ein-fach-schule« ist, nicht mehr möglich sein, so ist doch die klare Mittelpunktstellung einer Fächergruppe entscheidend. Alles übrige darf nur so weit als Ergänzung herangezogen werden, als es diesen Primat zum wenigsten nicht stört.

Eng mit diesem ersten Grundsatz zusammen hängt der zweite: Die Fächer sollen, soweit das freisteht, so gewählt werden, daß der Geist der jungen Leute nicht durch die Vielheit der Gegenstände erdrückt wird und daß alle ihre Fähig-

keiten in geeigneter Weise entwickelt und für die höheren Studien vorbereitet werden.

Diese Norm richtet sich vor allem gegen ein Übel, dessen Verderblichkeit gerade heute viele verständige Didaktiker schmerzlich bedauern, gegen den didaktischen Materialismus. Nichts hemmt die Entfaltung der Geistesfähigkeiten so sehr wie eine Überfütterung mit verschiedenartigen Lehrstoffen. Bei allen Lehrplanreformen des 19. und 20. Jahrhunderts wurde dieser Mangel beklagt, kaum jemals aber wirksame Abhilfe geschaffen. Und doch ist es einleuchtend, und die Erfahrung bestätigt es: Bei einer solchen Lehrplangestaltung kommt der junge Geist nie zur richtigen Besinnung, er wird vielmehr in rasendem Tempo vom einen zum andern gehetzt, und da er nichts ordentlich zu bewältigen vermag, zur Oberflächlichkeit und zu Halbwissen verführt. Weniges gründlich und genau beherrschen, es lebendig erfassen und zum verwendungsbereiten Besitzstand machen, müßte daher ein unverbrüchliches Grundgesetz aller Bildungsarbeit sein. Kaum eine Zeit verlangt so sehr nach Männern und Frauen, die allem Scheinwissen abhold sind, wie die unsrige, die so gewaltige Anforderungen an die Leistungsfähigkeit jedes einzelnen stellen muß[4].

Dazu kommt ein zweites, was schon im ersten Grundsatz mitanklang. Das Ziel der höheren Schule ist vor allem echte Geistesschulung, also jene formale Bildung, über die man zwar oft spöttisch witzelt, die aber, recht verstanden, den Sinn hat, das Werkzeug des Geistes so zu bereiten, daß es fähig ist, sich höheren Studien mit Erfolg zu widmen oder in den praktischen Lebensberufen seinen Mann zu stellen. Die »Ratio studiorum« kannte den grundlegenden Unterschied zwischen den Zielen der Hochschule und der höheren Schule, den auch W. Flitner in dem oben erwähnten Aufsatz nachdrücklich hervorhebt. Er nennt die Disziplinen der Hochschule zutreffend »Wissenschaften«, die der höheren Schule aber »Lehr- und Studienfächer«. Diese letzteren haben die hochbedeutsame Aufgabe, einer gründlichen und allseitigen Geistesschulung zu dienen, nicht aber in falscher »Verfrühung« die wissenschaftliche Arbeit der Universität vorwegzunehmen. Bieten sie darüber hinaus einen elementaren Überblick über jene Sachgebiete, deren tieferer wissenschaftlicher Durchdringung und Begründung sich die Hochschule zu widmen hat, so bereiten sie wirksam zum erfolgreichen Studium der Wissenschaften vor.

Noch ein Drittes spricht dieser Grundsatz aus. Alle Fähigkeiten sollen in geeigneter Weise entwickelt werden. Allseitige gründliche Geistesschulung ist also die Parole. Überwiegen eines menschlichen Bezirkes, mag er geistiger oder körperlicher Art sein, muß notwendig nicht nur zur Verkümmerung der andern wichtigen menschlichen Provinzen führen, sondern schließlich auch jene überspannt hochgezüchtete Fähigkeit in ihrer stolzen Vereinseitigung zum Versagen

[4] Vgl. die lehrreichen Vorträge auf der »Schultagung« gelegentlich der 95. Generalversammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart am 26. September 1938. (Mitteilungen der Gesellschaft 14 [1938] 13–24.) Alle Berichterstatter legen auf sicheres und gründliches Wissen als Grundlage des Hochschulstudiums stärkstes Gewicht und verlangen von Lehrern und Schülern ernste und unverdrossene Arbeit.

bringen. Die Jesuitenpädagogik war der Überzeugung, daß vor allem die klassischen Sprachen geeignet seien, eine solche allseitige Geistesschulung sicherzustellen. An ihnen werden ja nicht nur das Gedächtnis, der zergliedernde und zusammensetzende Verstand, sondern ebenso die Phantasie und die schöpferischen Kräfte des Menschen gebildet. Nur nebenbei sei hier angemerkt, daß bekanntlich die Jesuitenpädagogik schon im 16. Jahrhundert auf die Pflege des Leibes, auf einen gesunden, starken, geschickten und leistungsfähigen Körper größeres Gewicht legte, als es in andern Schulen der Zeit der Fall war.

Der dritte Grundsatz endlich beschäftigt sich mit der Methode. Es wird die Art der Gesellschaft empfohlen. Daher sollen die Lehrer vertraut sein mit den Grundsätzen der gesunden Erziehungslehre, die vom hl. Ignatius im vierten Teil seiner Ordenssatzungen grundgelegt, in der »Ratio studiorum« entwickelt und von den pädagogischen Schriftstellern der Gesellschaft erläutert worden sind.

Welches sind diese Grundsätze? Vor allem ist hier die ernste und unentwegte Eigenarbeit der Schüler zu nennen. Diese darf aber den jungen Leuten nicht selbst überlassen bleiben. Sie muß vielmehr durch reichliche und systematische Übungen der verschiedensten Art in Gang gehalten und ständig unterstützt werden. Da der Unterrichtsstoff beschränkt ist, bleibt reichlich Zeit für Wiederholungen, die täglich, wöchentlich und am Ende eines jeden größeren Abschnittes vorzunehmen sind. Dazu treten häufige »Kompositionen«, also Übersetzungen und Ausarbeitungen in gebundener und ungebundener Rede, an denen die Schüler erproben konnten, wie weit sie es in der Beherrschung des Unterrichtsstoffes gebracht hatten. Nicht wenig trugen zu einer lebendigen Gestaltung des Unterrichts die sog. »Konzertationen« der in Gruppen geteilten Klasse oder verschiedener Klassen gegeneinander bei. In ihnen kam es zu einem frohen Messen der Kräfte, das Ehrbewußtsein wurde geweckt und bewußt eingesetzt. Man hat mancherlei Kritik an der »aemulatio« der Jesuitenpädagogik geübt. Gewiß, alles Gute kann mißbraucht werden, und kein Verständiger wird gelegentliche Entgleisungen leugnen. Aber wenn auch Fr. Paulsen[5] mit Recht betont, vielfach sei die gute »Eris« der bösen nahe verwandt, so muß doch auch er zugeben, daß ohne einen starken Wetteifer keine Schule auszukommen vermag. Im Zeitalter des kämpferischen Einsatzes und der Pflege des Ehrbewußtseins wird man für eine Grundhaltung, wie sie in solcher Methode ihren Niederschlag fand, wieder mehr Verständnis haben. Zu allem traten die ständige Übung im Lateinsprechen und nicht zuletzt die »Akademien«, das sind Schülervereinigungen, in denen jugendliche Initiative gepflegt wurde und die jungen Leute unter der Leitung eines Lehrers in echter Gemeinschaftsarbeit selbständig an der Lösung von Fragen schafften.

Gewiß ist an diesen methodischen Praxen vieles zeitbedingt und in der Ausführung mangelhaft gewesen. Aber auch in ihnen kommt ein oft verkannter

[5] Geschichte des gelehrten Unterrichts 1^3, 440.

und doch entscheidender didaktischer Grundsatz zum Ausdruck: Ohne angestrengte, ständig überwachte Eigenarbeit der Schüler ist ein gediegener Erfolg nicht zu erwarten. Es kann dahingestellt bleiben, ob und inwieweit die Jesuiten des 16. Jahrhunderts Prinzipien der sog. »Arbeitsschule« gekannt und verwirklicht haben. Nicht bezweifelt werden kann, daß sie auf die Eigentätigkeit der Schüler entscheidend Gewicht legten und damit der fundamentalen didaktischen Norm Rechnung trugen, die echte Lehrerpersönlichkeiten nie übersehen haben: Was der Schüler selbst zu finden vermag, was der Gruppe oder der ganzen Klasse selbst gelingt, das sollen sie ohne Hilfe des Lehrers leisten. Nur so wird die geistige Spontaneität der jungen Seele wirklich wach, nur so wächst sie am selbsterlebten Erfolg.

Aber bei allem Einsatz der Eigentätigkeit muß jene schlimme Gefahr vermieden werden, die man seit Pestalozzis Zeiten als »Maulbrauchen« gebrandmarkt hat. Nicht Zungenfertigkeit und leichtfertiges, den Schein einer gewissen Geistreichigkeit zur Schau stellendes Gerede ist das Ziel des Unterrichts, sondern die Vermittlung von lebendigem, exaktem Wissen. Das aber war eine der Hauptsorgen der Jesuitenpädagogik, wie zahlreiche Anweisungen der »Ratio« beweisen.

Wie schon kurz angedeutet, beschränkten sich die Jesuiten nicht darauf, die Schüler zu solcher geistigen Mündigkeit anzuleiten. Es war ihnen auch nicht genug, das jugendliche Können anzuregen, in bescheidenem Maße in Vers und Prosa Eigengewachsenes zu versuchen und so den schöpferischen und gestaltenden Kräften ein Feld der Betätigung zu geben. Diesem Ziel diente u. a. auch das Schultheater, dessen Bedeutung für die Jugendbildung E. Spranger so nachdrücklich betont. Als echte Schulmänner suchten die Männer der »Ratio studiorum« nicht zuletzt mit allen Mitteln das Erarbeitete zum festen und verfügbaren Eigenbesitz zu machen. Sie wußten, daß sie für das Leben und nicht für die Schule zu unterrichten hatten. Sie wußten auch, daß dieses Ziel ohne ein erhebliches Maß an Gedächtnisarbeit und einübendem Drill nicht zu erreichen war.

Aber so wichtig all das sein mag, und so sehr es auch abgelöst von einer bestimmten weltanschaulichen Haltung zutrifft, ist es doch in der Jesuitenpädagogik im Grunde nichts anderes als der Niederschlag eines tieferen Prinzips, auf das alles, auch das didaktische Tun, ausgerichtet ist. Der Sinn alles Unterrichtens ist die Formung des Menschen, wie er nach Gottes Absichten sein soll. Es ist kein anderes als jenes, das bereits im Exerzitienbuch zum Ausdruck kommt und das im vierten Teil der Konstitutionen[6] so formuliert ist: »In den Studien ist nichts anderes zu suchen als die Ehre Gottes und das Heil der Seelen.« Wie das verstanden sein will, spricht die »Ratio studiorum« in der ersten Regel für die auswärtigen Schüler so aus: »Wer zu seiner Ausbildung die Studienanstalten der Gesellschaft Jesu besucht, möge überzeugt sein, daß man mit der Hilfe Gottes nach Kräften für seinen Fortschritt in der Frömmigkeit und jeglicher Tugend ebenso Sorge tragen wird wie für seine wissenschaftliche Ausbildung.«[7] »Pietas et Scientia«, »Doctrina et Mores christiani«, das ist das

[6] Kap. 6 n. 1. [7] Vgl. ähnlich die 15. Regel.

Bildungsideal, das hellleuchtend vor den Jesuitenerziehern, die die »Ratio« geformt haben, steht. Dabei handelt es sich nicht um zwei irgendwie nebeneinandergestellte Ziele, sondern um eines: Frömmigkeit und Wissenschaft sollen sich gegenseitig so durchdringen, daß ein Mensch aus einem Guß geformt wird. Das ist, wie ein bedeutender Pädagoge unserer Tage einmal sagte, eine ganz große Leistung des Ordens. Daß Religion und Bildung eine ganz innige Vermählung eingehen müssen, soll vollendete Menschenform entstehen, ist eine Einsicht, die heute, da der nivellierende und oberflächliche Liberalismus überwunden ist, kein ernsthafter Denker mehr leugnet. Aber wie das praktisch zu machen ist, daß nicht ein zusammengeleimtes und geflicktes Etwas, sondern ein lebendiges und gerundetes Ganze entsteht, das ist die Meisteraufgabe, die aller Erziehungsarbeit gestellt ist. Man braucht gewiß nicht zu behaupten, den Jesuiten sei dieses Meisterwerk immer und überall gelungen. Aber man kann schwerlich in Abrede stellen, daß sie mit heißem Mühen um dieses wahrhaftige Königsproblem der herrlichen Kunst, Menschen zu formen, gerungen haben.

So bietet das Studium der »Ratio studiorum« dem, der über die beste Gestalt von Schule und Unterricht nachsinnt, vieles, was auch in unsern Tagen der Beherzigung wert ist. Erstehen doch vor dem Auge dessen, der aus der zeitgebundenen Gestalt die tragenden Ideen herauszuheben vermag, klare Grundrißformen der Bildungsarbeit, die zu allen Zeiten der Beachtung wert sind.

Der Mensch als Glied der Schöpfung

Von Felix Rüschkamp S. J.

Die Frage nach der Einordnung des Menschen in den Aufbau der Schöpfung ist ein Problem, das allgemein, aber in erster Linie den Naturwissenschaftler und den Theologen interessiert. Was der Fachbiologe zur Klärung der Frage beitragen kann, bietet in Kürze dieser Aufsatz[1]; eine fachtheologische Stellungnahme enthält das 1938 in Paris mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienene Werk: P. M. Périer, »Le Transformisme. L'Origine de l'Homme et le Dogme Catholique. Étude apologétique«. Unser Aufsatz lag bereits im Druckbogen vor, als das Buch einlief; Périer stimmt mit den hier dargelegten wissenschaftlichen Forschungsergebnissen in allen wesentlichen Punkten völlig überein. Es muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben, den Fachtheologen selbst zu Wort kommen zu lassen.

I. Die begriffliche Einheit der Schöpfung

Körperlichkeit ist der weiteste Allgemeinbegriff der sichtbaren Schöpfung; er umfaßt die anorganischen und organischen Körper, die sich als Körper so

[1] Die psychologische Stellung behandeln beachtliche Aufsätze, wie Karl Groß, Von der Seele zum Geist, in: Zeitschr. f. deutsche Kulturphilosophie, Bd. 4 (1938) H. 3; F. J. Buytendyck, Tier und Mensch, in: Die neue Rundschau (Berlin 1938), Heft 10. Vgl. Sombart in: Sitzungsber. pr. Akad. Wiss. XIII (1938), philos.-histor. Klasse.

unvollständig (inadäquat) und unwesentlich (akzidentell) unterscheiden wie ungeformter und geformter Töpferton. Heute, im Zeitalter der Kunststoffe, des synthetischen Aufbaues organischer Stoffe, ist es jedem klar: es gibt keinen besonderen Lebensstoff; im ununterbrochenen Kreislauf werden niedere und höhere organische Verbindungen auf-, ab- und umgebaut. Der Mensch als Körperwesen ist ein Glied der stofflichen Körperwelt. In diesem Sinn mahnt die Kirche: Bedenke, Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staube zurückkehrst.

Organismenwelt ist der nächst engere Begriff, der den Menschen einschließt. Organisation besagt werkzeugliche Gestaltung. Zutreffend reden wir von Sinneswerkzeugen, aber auch alles, was das griechische Lehnwort als Organe und Organsysteme bezeichnet, müßte zu deutsch Werkzeug und technische Anlage heißen, so unsere Greifhand, das knöcherne Stütz- und Hebelwerk, die Lunge, das Herz, der Blutkreislauf mit allen angeschlossenen Aus- und Einsonderungsdrüsen, nicht zuletzt das Fernmeldenetz des zentralen Nervensystems. L'Homme plus que machine schließt l'homme machine in sich ein. Ein Auge und eine Camera obscura in beliebigen Abstufungen der Vollendung sind Lichtbildapparate; daß jenes organisch in der »Fabrik des menschlichen Leibes« (Casman 1596), diese am laufenden Band entsteht, berührt die Unterschiede der Herstellung, nicht Natur und Wesen des Bildapparates. Vielgestaltig wie Töpferware ist die Organismenwelt. Alle »wesentlichen« Merkmale, mit deren Hilfe wir Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen und Reiche der Organismen beschreiben, werden beim Aufstieg zum jeweils höheren Grad klassifikatorischer Abstraktion zu »unwesentlichen« Verschiedenheiten, wie sie es auch feinsmäßig sind, bis schließlich von allen begrifflichen Unterschieden zwischen Pflanze, Tier und Mensch als »wesentlich« nur übrigbleibt: das vernunftlose und vernunftbegabte Lebewesen.

Leben besagt die Fähigkeit der Organismen, sich mittels einer ununterbrochenen Kette energetischer Prozesse keimhaft zu entfalten und eine Zeit lang zu erhalten. Die Lebenstätigkeit umfaßt Beschaffung, Herrichtung, Speicherung, Einsatz der notwendigen und nützlichen Bau-, Betriebs- und Speicherungsstoffe, sowie der zusätzlichen Wirkstoffe (Fermente, Enzyme, Katalysatoren, Vitamine, Hormone), die als Beschleuniger, Bremser und Lenker bei den Bau-, Betriebs- und Umbauprozessen eingesetzt werden; der Indienstnahme energiereicher Stoffe entspricht die Entlassung verbrauchter Stoffe aus dem Dienst (s. Mittasch, Katalyse und Determinismus [Berlin 1938]). Es ist an sich gleichgültig, ob die Nahrung mit Ortsbewegung des ganzen Organismus oder nur einzelner Organe beschafft wird, ob nur anorganische Stoffe aufgenommen werden (Autotrophie) oder überwiegend Fertig- und Halbfertigprodukte (Heterotrophie), wie bei den Nutznießern pflanzlicher und tierischer Stoffe. Zwischen Eigen- und Fremdernährern stehen Gruppen einzelliger Tiere, die notfalls Tausende von Generationen hindurch, ohne Schaden zu nehmen, zur Eigenernährung zurückkehren können, wie M. Hartmann u. a. beobachtet haben, so daß also auch von Anfang

an auf Erden autotroph-pflanzliche und autotroph-tierische Lebewesen existieren konnten. Das Leben kann dumpf dahinfließen, kann bei steigender Zahl und Leistung der Sinnesorgane die erlebte Umwelt weiten und wachbewußt ausnutzen, aber ohne Hinstreben zum vital Nützlichen (Angenehmen), ohne Flucht vor Schädlichem (Unangenehmem), ohne Reizaufnahme und -verwertung, ohne Fühlung mit dem »Merkraum«, ohne jeden »Ursinn« (»Gefühlsich« Lipps, »Unterich« Groos), ohne Beseelung ist überhaupt kein Leben möglich, wie schon Aristoteles lehrte. L. v. Bertalanffy sagt: ».. die Fähigkeit der Reizverwertung als das allgemeinste Kriterium von psychischen Vorgängen .. stellt keine besondere Eigenschaft des Nervensystems, sondern eine allgemeine Eigenschaft des Lebendigen bis hinunter zu dessen primitivsten Vertretern dar. .. So scheint es unmöglich, im Reiche des Lebendigen eine Grenze zwischen ‚beseelt' und ‚unbeseelt' anzugeben, wenngleich natürlich dies Seelenleben um so einfacher und um so mehr von dem unsrigen verschieden sein wird, je tiefer wir die Stufenleiter des Lebendigen hinabsteigen« (Theor. Biologie [Berlin 1932] 72). Alle Vorgänge in der Vitalsphäre – von der Geistsphäre sehen wir ab – sind psycho-physisch und verlaufen vom Einzeller bis zum Menschen nach den gleichen Gesetzen der Physik, Chemie, Psychologie, getragen von entsprechenden, gleichartigen seelischen Fähigkeiten, die wie ihre Leistungen nur dem Grade nach verschieden sind. Wo durch Abnutzung oder Gewalt ein unverbesserlicher Schaden im werkzeuglich-maschinellen Gefüge des Körpers entsteht, tritt der Stillstand der Maschine, *der Tod* des Ganzen ein, der den Tod der Teile nach sich zieht, aber nicht nach sich ziehen muß.

Ein Organismus lebt nicht nur als Ganzes, es leben auch seine Teile, soweit sie aus Zellen bestehen. Versuche ergaben, daß frischen Tier- und Menschenleichen entnommene, richtig gehegte Gewebeteile genau so lebens- und teilungsfähige Zellen enthalten wie etwa Hühnerembryonen entnommene Explantate, die über 25 Jahre gepflegt und erhalten wurden. *Die Zelle* ist letzte Lebenseinheit im Reich der Ein- und Vielzeller; diese bestehen aus zusammenbleibenden und zusammenarbeitenden Geschwisterzellen. Unterhalb zellulärer Ganzheit kennen wir kein organisches Leben, womit natürlich nicht gesagt ist, daß es unterhalb dieser Struktur keines gibt, gab oder geben kann. Aber die für alle Viruskrankheiten spezifisch verschiedenen, filtrier- und z. T. kristallisierbaren Vira haben weder Zellstruktur noch Leben; sie müssen nach Butenandt und Mittasch als krankhafte und krankmachende Stoffwechselprodukte angesehen werden, die nicht sich vermehren, sondern vermehrt werden. Sobald das neue Über-Mikroskop (Vergröß. 30000fach, das Ultra-Mikroskop nur 2000fach) das bestätigt, wird die eben erst auftauchende Vermutung fallen: auch die Vira seien Lebewesen, und über Zelle, Vira, »Ultra-Vira« abwärts falle die Scheidewand zwischen Bios und Kosmos. Auf Zellteilung beruht letztlich *die Fortpflanzung* aller Ein- und Vielzeller. Wo ihr, fakultiv oder obligat, eine Befruchtung, d. h. eine Verschmelzung zweier Keimzellen mit je einer Erbgarnitur vorausgeht, handelt es sich um eine zusätzliche, erbbiologisch vorteilhafte Verdoppelung der

Erbgarnitur. Zellen teilen sich erbgleich, wie die erbgleichen Nachkommen der Einzeller und die eineiigen Zwillinge der Vielzeller beweisen. Daher sind alle Keim- und Körperzellen unseres Leibes der Abstammung und Natur nach wesensgleich; aber die Körperzellen werden mittels hormonaler Erzeugnisse stofflicher und gestaffelter »Organisatoren« (Spemann) zu »beruflich«, gestaltlich und damit funktionell abgewandelten Zellarten (species!). Unser Leib ist eine funktionelle Ganzheit, aber ein Zellenstaat, worin die beruflich spezialisierten Zellarten zwar keine embryonale »Totipotenz« (Driesch), aber ihr Eigenleben wahren und bei der Gewebezucht offenbaren. Die lebendige, beruflich bevorzugte Keimzelle ist das Einzige, was die Generationen verbindet, die Identität der Natur gewährleistet, die Ähnlichkeit zwischen Eltern und (erwachsenen) Kindern grundlegt. Das ist das Wesen der Vererbung. Für Pflanze, Tier und Mensch gelten die gleichen Erbgesetze; es sei auf die »Menschliche Erblehre« von Baur-Fischer-Lenz verwiesen.

Der Bios ist also eine Einheit, in der der Mensch einbegriffen und einverleibt ist, ein wahrhaft eingeborener König, geistgekrönt, »ein Glied des Kosmos, dessen Gesetze er offenbart, dessen Gesetzen er aber auch .. notwendig gehorcht« (K. Schmidt 1865). Wir kennen kein Gesetz der Vitalsphäre, das nicht auch für ihn seine Gültigkeit hätte. Alle Biotypen sind »aus dem Staub der Erde« so oder so geformt; alle stoff-physiologischen Vorgänge sind grundsätzlich gleich. »Es gibt nur eine Physiologie, die der Organismen« (H. Sierp 1936). Alle Lebewesen sind beseelte Wesen, auch der Mensch. Seine Rationalitas schließt die Animalitas nicht aus, sondern ein, verschafft ihm aber unter den sichtbaren Geschöpfen den Ehrenplatz.

Die abstrahierende Naturwissenschaft hat eine Übersicht über die sinnverwirrende Mannigfaltigkeit der Typen lebender und ausgestorbener Organismen geschaffen und jedem Typ »seinen Platz«, die »sedes certa«, in der systematischen Ordnung angewiesen, und zwar dem Typus Mensch an der Spitze der Wirbeltiere. Infolge der Lückenhaftigkeit der Überlieferung bleiben allerdings immer noch Typen mit »unsicherer Stellung« (sedis incertae) übrig; das System ist eben ein »zerrissenes Netz« (Linné), gleichwohl nimmt es sich aus wie ein überaus reich verzweigter und verästelter pflanzlich-tierischer Doppelbaum, wurzelnd im Reich der Einzeller (Protisten) mit bald mehr pflanzlichem, bald mehr tierischem Verhalten. Das System ist eine sinndurchwaltete Symphonie abgewandelter und fortentwickelter Organisationstypen, die wenigstens der technisch-werkzeuglichen Idee nach zusammenhängen. Es gleicht einem einheitlichen musikalischen Kunstwerk, dessen Motive vereinfacht oder gesteigert immer wieder anklingen. Abwandlungen der Typen gleicher Organisationshöhe (Adler, Strauß, Pinguin) sind technisch mehr oder weniger durchgeführte Anpassungen an Lebensraum und Lebensweise (abgestufte Epharmonie); der technische Fortschritt der Organisationsstufen bedeutet Weitung des Lebensraumes und des seelischen Erlebens (abgestufte Entharmonie; R. Hesse); seitwärts wie aufwärts scheint die Kontinuität der Systemtypen gewahrt.

Man hatte versucht, den Bios mit seinen sinnreich gestalteten Organisationstypen, den Menschen nicht ausgenommen, einzig und allein durch Urzeugung und natürliche Auslese aus Zufallsprodukten zu »erklären«. Könnte je ein denkender Mensch auf eine solche »Erklärung« verfallen, wenn er im Deutschen Museum in München die Modelle des technischen Fortschrittes betrachtet, Maschinen von grundsätzlich gleichem Bau für vielerlei Sonderzwecke abgewandelt, Maschinen einfacher Ausführung neben technisch weiterentwickelten mit entsprechend gesteigerter Leistung? Bestaunen wir hier den Erfindungsgeist des Menschen, dann nötigen die unvergleichlich vollkommeneren, lebendigen Organismen zur Erkenntnis des Schöpfergeistes, der entweder die Lebewesen schenkte, wie sie sind (Schöpfung ohne Entwicklung), oder entwicklungsfähige Urorganismen schuf, deren nach allen Richtungen variierte Nachkommen heute die Erde bevölkern (Schöpfung und Entwicklung; Wasmann). Die Wissenschaft ist von der Tatsache der Entwicklung so gut wie einstimmig überzeugt, aber ohne Annahme eines allweisen und allmächtigen Schöpfers ist das Rätsel des Lebens und der »hierarchischen« Entfaltung nie zu lösen.

II. Eine organische Einheit der Schöpfung?

1. **Herkunft und Alter des Lebens.** Tief im Erdinnern verglüht das letzte Feuer aus dem Sternzeitalter der Erde. Damals war die Erde »wüst und leer«, ohne Wasser, ohne Leben. Woher kam das erste Leben? Die müde und feige sich Bescheidenden antworten: Wir wissen es nicht. Andere halten es nicht für ausgeschlossen, daß schlummernde Keime einfachster Lebewesen durch Strahlendruck und dergleichen aus dem Weltenraum zu uns kamen, was wieder andere für biologisch unmöglich erklären; mögen sie streiten. Wir stellen die Frage nach dem Ursprung des Lebens schlechthin, losgelöst von der Frage nach dem Ursprungsort, und finden eine befriedigende Antwort nur in der Annahme einer gottgesetzten Schöpfung. Weil das biologische Grundgesetz: Leben entsteht nur aus Leben, die Urzeugung abtut und wahre Keimfreiheit die Milliardenwerte unserer Heil- und Nahrungsmittel vor dem Verderb durch »urerzeugte« Keime sicherstellt. Weil die Philosophie des gesunden Menschenverstandes sagt: Sind Sein und Leben eines jeden Organismus geschenkte Gaben, dann mögen die Zeugungsketten noch soweit zurücklaufen, trägt kein Glied der Kette den ausreichenden Grund des Seins in sich, dann auch in Ewigkeit die gesamte Organismenwelt nicht, dann muß es außerhalb derselben jemand geben, der Sein und Leben in sich trägt, der schlechthin Seiende, der Sein und Leben schenkte zum Weiterschenken. Die Alternative des alten Naegeli traf zu: es hieße in der Tat das Wunder verkünden, wollte man die Urzeugung leugnen. Aber nicht das Schöpfungswunder, sondern die Autobiogenesis, die Selbstsetzung von Sein und Leben widerstreitet der biologischen Wissenschaft und dem logischen Prinzip vom ausreichenden Grunde.

Wie alt ist das Leben auf Erden? (Übersicht 1). Eine Antwort in annehmbaren Zahlen wurde erst möglich nach der Entdeckung der radioaktiven Uranerze im Jahre 1900 (Curie), ihres Zerfalls in Heliumgas und Uranblei als Endprodukte und die Kenntnis ihrer durch keine chemisch-physikalische Macht beeinflußbaren Zerfallzeit. Vor zehn Jahren gingen die Ansichten der Physiker und Astronomen über das Alter unseres Sonnensystems noch um Milliardenjahre auseinander, wurden aber durch Verbesserungen der gemachten Grundannahmen auf geringere Abweichungen eingeengt. Das wahre Alter unserer Sonne dürfte nach dem jetzigen Stand des Wissens zwischen 5000–4200, das der Erde zwischen 2000–1500 Millionen Jahren liegen (Forsch. u. Fortschr. 14, 1938, 41). Wahrlich Zeit genug für Spaltung und Entfaltung der Urorganismen und ihre Ausbreitung im Raum.

2. Die Wandlungsfähigkeit der Lebewesen. Staunen gehört zum Anfang und Fortschritt in der Naturerkenntnis. Die Jungschollen schwimmen frei im Meer umher, legen sich eines Tages mit einer Seite des schmalen Körpers auf den Meeresgrund, schmelzen im Kopf eine Gasse ein, durch die das Auge der »Unterseite« auf die »Oberseite« wandert. War das etwa immer so? Staunenswerter sind die Stufen: Ei, Raupe, Puppe, Schmetterling; das war nicht immer so; Insekten mit Verwandlung und einem Puppenstadium, das die Ab- und Umwege der Larvenzeit rückgängig macht, sind jünger als Insekten ohne Verwandlung. Und was leisten nicht gar zur seßhaften Lebensweise übergehende Schmarotzer, wie Sacculina unter den zehnfüßigen Krebsen, die Ruderbeine, Sinnesorgane, Mund, Kopf, alles Entbehrliche einschmilzt bis hinauf zu den Stammesmerkmalen, so daß nur ein pflanzenartiges Gebilde übrigbleibt! Wenn sich im Verlauf einer Individualentwicklung solche Plastizität organischen Lebens offenbart, die vor keinem Klassifikationsmerkmal haltmacht, was mag dann selbst weniger plastischen Geschöpfen im Verlauf zahlloser Generationsfolgen nicht alles an Formwandel möglich gewesen sein, da oft genug ein Wechsel des Lebensraumes, der Lebensweise, der »beruflichen« Anpassung aufgezwungen oder als vorteilhaft vollzogen wurde? Wandelbar sind Klimate und Lebensräume, wandelbar müssen die Organismen sein, sonst wäre es schlecht um ihre Ausrüstung zum Lebenskampf, um die Besiedlung aller, auch neu entstandener Lebensräume bestellt[2].

Wo immer neue, abgeschlossene Lebensräume (Isolation) im kleinen und großen, Wohn-, Waren-, Vorratshäuser, künstliche und natürliche Seen, Auswaschungs- und Einsturzhöhlen entstehen, Korallenriffe und Flachseeböden als Inseln aufsteigen, drang und dringt alsbald Leben ein (Migration). Es entwickeln sich Rassen und Arten, die nur dort heimisch (endemisch) sind. Seit es menschliche Wohnungen gab, entstanden Hausbock, Hausmaus, Haussperling usw.; in den jungtertiären Alpen Alpenveilchen, Alpenhase, Alpendohle u. a. mehr. Dem geologischen Alter isolierter Räume, Meere, Inseln, Festländer ent-

[2] Vgl. diese Zeitschr. 130 (1936) 225–233: Zur biologischen Entwicklungslehre; 318–330: Wirbeltiere erobern die Luft.

Übersicht 1

ERDGESCHICHTE in Jahrmillionen		LEBENSGESCHICHTE
Alluvium		Entfaltung der Menschenrassen
Diluvium	0,02–0,8	
Tertiär	0,8–60	Entfaltung der Säuger und Vögel
BEGINN DER NEUZEIT = KAENOZOIKUM		
Kreide	60–110	Entfaltung der Drachen-Reptilien
Jura	110–175	
Trias	175–200	
BEGINN DER MITTELZEIT = MESOZOIKUM		
Perm	200–240	Entfaltung der Lurchen-Amphibien
Karbon	240–310	
Devon	310–350	Entfaltung der Fische
Silur	350–450	
Kambrium	450–540	
BEGINN DER ALTZEIT = PALAEOZOIKUM		
Vor-Kambrium		Entfaltung der Wirbellosen
oberes	540–800	
mittleres	800–1000	Urorganismen
unteres	1000–?	
BEGINN DER FRÜHZEIT = PROTEROZOIKUM		
Sternzeit der Erde		AZOIKUM { o. Wasser / o. Leben
Erde zwischen 1500 u. 2000 Millionen Jahre alt		
Sonne zwischen 4200 u. 5000 Millionen Jahre alt		

Übersicht 2

HOMO SAPIENS 3. Stufe fossilis	Kanam	O.-Afr.
	Kanjera	O.-Afr.
	Skhul-typ	Mt. Carmel
	Swanscombe	Engl.
	London	Engl.
	Piltdown	Engl.
HOMO PRIMIGENIUS = NEANDERTALER 2. Stufe	Tabun	Mt. Carmel
	Florisbad	S.-Afr.
	Steinheim	M.-Eur.
	Saccopastore	Ital.
	Krapina	M.-Eur.
	Ehringsdorf	M.-Eur.
	3. Phase	
	Heidelberg	M.-Eur.
	Le Moustier	W.-Eur.
	La Ferrassie	W.-Eur.
	La Chap. a. S.	W.-Eur.
	Gibraltar	S.-W.-Eur.
	Spy	W.-Eur.
	2. Phase	
	H. rhodesiensis	S.-Afr.
	H. modjokertensis	Asien
	H. soloensis	Java
	1. Phase	
ANTHROPUS 1. Stufe	Africanthropus	O.-Afr.
	Sinanthropus	China
	Pithecanthropus	Java
	(Paranthropus	S.-Afr.)

Wichtige fossile Menschen morphologisch geordnet nach Weidenreich, 1938; erweitert.

spricht eine steigende Zahl altertümlich-konservierter, junger, endemischer Arten und Artgruppen von Pflanzen und Tieren, sowie der Grad der Anpassung an Standort, Klima, Lebensweise (abgestufte Epharmonie). Entwicklung und Anpassung im Verein mit Auslese erklären uns die Verschiedenheiten der Floren und Faunen, die Ähnlichkeiten (Konvergenz) in Form und Farbe der Bewohner einer Wüste, Steppe, Salz- oder Eisregion und andere Tatsachen der Ökologie, Faunistik und geographischen Verbreitung.

Soweit der kurzlebige Mensch Generationsfolgen überschauen kann, bleiben die Vor- und Nachfahren dank der relativen Konstanz des Erbgutes für gewöhnlich so

ähnlich, daß man bis auf Darwin fast allgemein die Arten für konstante Größen, ihre »Variationen« für Pendelschläge um einen festen Typuswert hielt (Konstanztheorie). Heute unterscheidet man die »Variationen« streng in umweltbedingte Modifikationen etwa dünnster und dickster Bohnen eines erbgleichen Saatgutes und in Neuformen (Sorten, Schläge, Rassen, Arten), die direkt oder indirekt auf einer Erbänderung (Mutation) beruhen, die massenstatistisch erfaßt in beachtlichem Tausendsatz vorkommt, zweifelsohne immer vorkam, unmerklich die Ähnlichkeit zwischen Vor- und Nachfahren minderte, die Formenfülle mehrte. Neue Formen erzielt man bei künstlicher Bestrahlung und Temperaturschocks infolge Änderung einzelner Erbfaktoren (Genmutationen); bei künstlicher Vervielfältigung der Kernschleifensätze (Polyploidie) entstehen Formen, die dem vervielfältigten Erbgut entsprechend ein anderes, häufig üppigeres Gepräge zeigen, wie das auch bei wilden Arten zahlreicher Gattungen der Fall ist, deren Kernschleifensätze sich verhalten wie eins zu zwei zu drei usw. Auch durch Kreuzung zweier Arten (Kombinationskreuzung) lassen sich systematische Arten gewinnen. Sicherlich gibt es noch andere Wege der Artbildung. Die experimentelle Erzeugung formverwandter Arten beweist, daß alle formverwandten Arten auf analogen, natürlichen Wegen entstanden sein können. Und das ist sicher geschehen, soweit die Kreuzbarkeit zwischen Rassen der gleichen Art, Arten der gleichen Gattung, Arten verschiedener Gattungen reicht; denn es ist ein erbbiologisch anerkannter, zwingender Schluß, daß kreuzbare Formen wegen der Ähnlichkeit des Erbgutes aus erb- und erscheinungsbildlich noch einheitlichen Ahnformen entstanden, also auch wesensgleich sind; Vorfahren können den Nachfahren ja nur ihre, keine wesenhaft andere Natur schenken. Gemeinsame Abstammung ist präsumptive Gewähr, Abstammungsnachweis nachträglicher, ausreichender Beweis für Wesensgleichheit aller Ahnen und Nachkommen; etwaige Ausnahmen (Mensch - Gottmensch) bedürfen eines Sonderbeweises. Auf keinen Fall aber spricht Mangel an Fruchtbarkeit der Kreuzung gegen Gemeinsamkeit der Abstammung und gegen Gleichheit der Natur. Denn die Fruchtbarkeit systematischer Arten schwindet und erlischt im allgemeinen nach dem »Gesetz des systematischen Abstandes« (Plate), aber bisweilen sind schon Nachkommen der gleichen Zucht trotz Wesensgleichheit, infolge irgend einer Erbänderung, unfruchtbar.

Eindeutige Beweise weitgehenden Formwandels sind die rudimentären Organe. Reste von Schulter- und (oder) Beckengürteln im Gerippe der regenwurmartigen Blindwühlen unter den Lurchen, der Blindschleiche unter den Eidechsen, der echten Schlangen unter andern Gruppen der Kriechtiere, vieler Wale unter den Säugern beweisen zwingend ihre Abstammung von vierfüßigen Ahnen. Funktionslos gewordene Organe sind Ballast; er wird trotz der Zähigkeit des Erbgutes, am Altüberkommenen festzuhalten, langsam ausgemerzt; an artenreichen Käfergruppen konnte ich schrittweise Ausmerzung des gesamten Flugapparates mit Verlust »wesentlicher« Klassenmerkmale als Folge nachweisen (Zoologica H. 75, 1927).

Das im täglichen Leben auf Schritt und Tritt gebrauchte Prinzip der Ursprungseinheit lautet: was zwei gemeinsam haben, haben sie voneinander oder von einem gemeinsamen dritten, biologisch vom Ahn. Kinder sind ihren Eltern, Nachfahren den Vorfahren ähnlich. Hochgradige Ähnlichkeit ist ein sicheres, abnehmende Ähnlichkeit ein entsprechend abgeschwächtes Anzeichen gleicher Abstammung und Natur. Nach dem Prinzip abgestufter Formverwandtschaft ist aber das ganze System der Pflanzen und Tiere aufgebaut; selbst dessen Lücken lassen sich mit dem Prinzip der Ursprungseinheit tastend überbrücken (s. Stammbaum der Wirbeltiere)[3]. Die Systemathik bietet nicht nur keine Handhabe, Wesensunterschiede in der Organismenwelt nachzuweisen; im Gegenteil, sie legt die Annahme einer organischen Einheit aller Lebewesen oder doch großer systematischer Gruppen nahe.

Kleinschmidts »Formenkreislehre« (Halle 1926) wird als extrem polyphyletisch fast einstimmig abgelehnt; sie ist ein Rückfall in die Konstanztheorie mit ihrer unbewiesenen Ansicht, es gebe sehr viele »natürliche«, »wesenhaft« voneinander verschiedene Arten, die zwar nach Art einer »Doldenblüte« aufspalten, »Formenkreise« bilden, aber dichtgedrängten Kräutern einer Wiese gleich jede für sich im Urgrund des Lebens wurzeln sollen. Dem widerspricht der nur graduelle Formunterschied der systematischen Typen und das Ergebnis der Paläontologie. Je tiefer wir in die wenigstens 120 Kilometer mächtigen Schichten der Erde hinabsteigen, die sich nacheinander und durch Abtragung auseinander als Sedimente bildeten, umso fremdartiger werden Flora und Fauna, in denen jeweils primitivere Klassen in Blüte standen. In jüngeren, ungestörten Schichten läßt sich der Wandel der Formen weit über Kleinschmidts Formenkreise hinaus nicht selten lückenlos verfolgen. Im ganzen reichen die fossilen Dokumente hin, wenigstens das Aufblühen der Wirbeltierklassen (s. Stammbaum), und zwar in systematischer Reihenfolge von den niederen zu den höheren zu überschauen, wenn auch die selbstverständliche Lückenhaftigkeit der Fossilierung, Erhaltung und Funde nur selten erlaubt, die Gabelungsstellen größerer Äste genau festzulegen. In den älteren Erdschichten sind die Beweisstücke für das Aufblühen der Stämme der Wirbellosen längst durch Gesteinsmetamorphose und Abtragung der Schichten zerstört. Daraus folgt: die Frage nach der organischen Einheit der Schöpfung bleibt wissenschaftlich ohne Antwort. Es bleibt dem freien Ermessen eines jeden anheimgestellt, an eine Ein-, Mehr- oder Vielzahl der Urorganismen zu glauben. Wer selbst einen Großteil seines Lebens in der Systematik, Faunistik und Ökologie gearbeitet hat, um biologisches Wissen zu sammeln, wem die systematischen »species« gemäß der sprachlichen Bedeutung, der willkürlich deskriptiven Abgrenzung und genetischen Aufspaltung weiter nichts sind als lebende, so oder anders geprägte Erscheinungsformen (Phänotypen), als klassifikatorische Angelegenheiten, wer es ablehnt, ohne jeden zwingenden Grund an Neuschöpfungen im Verlauf der Erd- und Lebensgeschichte zu glauben, wo doch alle angeblich

[3] Prof. Huene danke ich herzlich für Überlassung einer Vorlage aus Eclogae geol. Helv. Bd. 29 Tafel XXXV zum Abdruck.

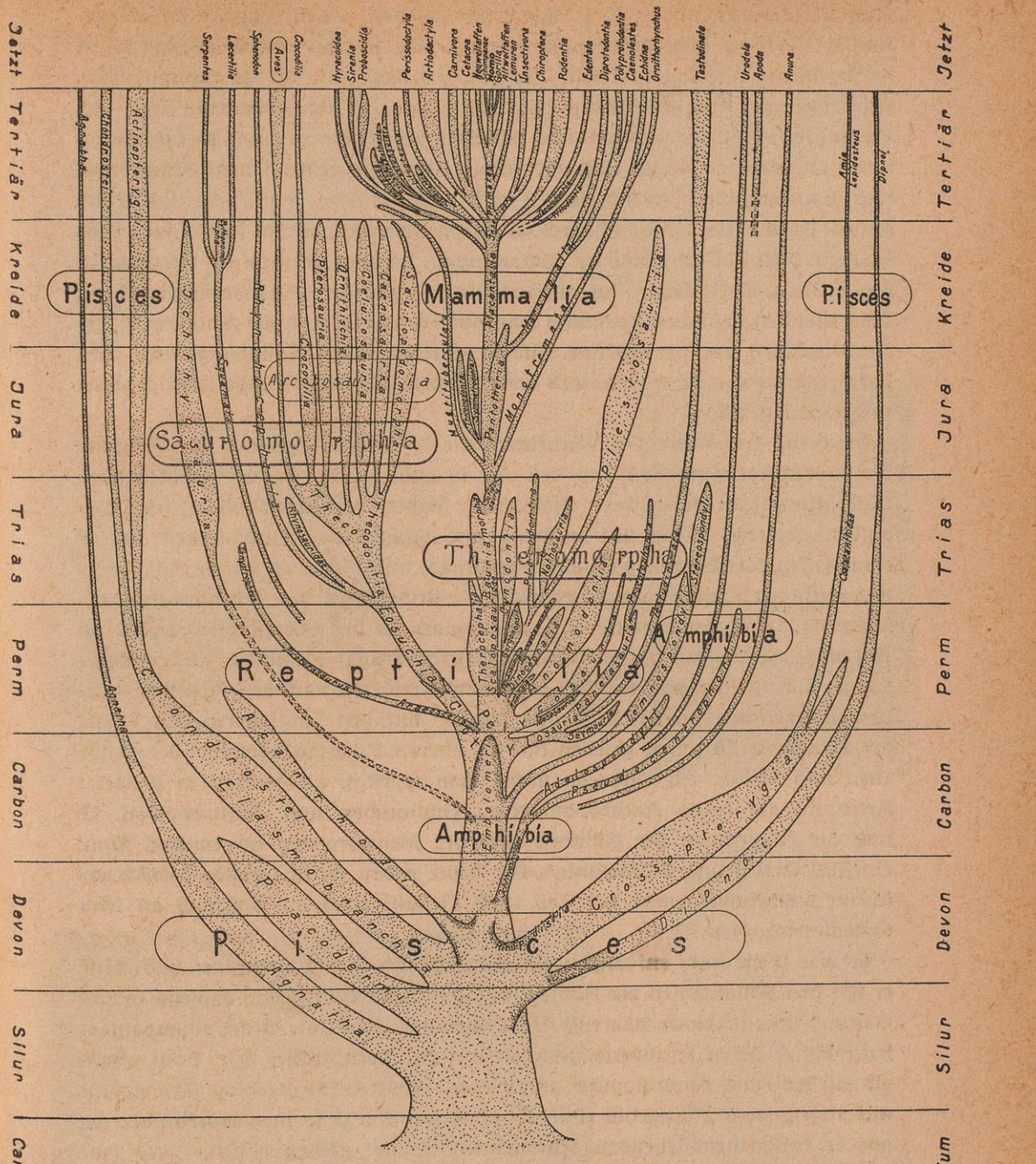
neugeschaffenen Arten sich ausnehmen, »als ob« sie auf natürlichem Wege entstanden seien, wird die Lehre einer entwicklungsfähigen Urschöpfung vertreten und ernstmachen mit der Annahme einer Kontinuität des Lebens von Anbeginn bis heute. Beruhen aber wenigstens alle engeren Formverwandtschaften auf wahrer Blutsverwandtschaft, dann erhebt sich die Frage, ob nicht auch der Mensch, trotz seiner Geistigkeit, mit seinen Systemverwandten durch natürliche Abstammung verbunden ist.

3. Der Mensch als organisches Glied der Schöpfung. Sonder Zweifel ist der noch junge Mensch Krone und »Schlußstein des ganzen organischen Gebäudes« (Huene 1937). Wenn er mit Leib und Leben aus ihr hervorgegangen ist, steht zu erwarten: daß er als Organismus mit allen andern Organismen den gleichen biologischen Gesetzen hörig ist, daß er im System der Lebewesen einen sicheren Platz einnimmt, daß er zeitgeschichtlich erst im Anschluß an seine Systemgruppe auftrat, daß sich seine körperlichen Besonderheiten und die der heutigen Systemverwandten als beiderseitige Auseinanderentwicklungen erweisen, daß sich regelmäßig embryonale Anklänge an vormenschliche Stadien und gelegentliche Rückschläge (Atavismen) finden, daß auch chemisch-physiologische Blutsverwandtschaft zwischen Anthropus und Anthropoiden besteht. Das alles ist der Fall.

Die erste Erwartung ist, wie wir sahen, vollkommen erfüllt; wir unterstehen den gleichen Gesetzen wie die übrigen Biotypen, das der Entwicklung nicht ausgenommen. Denn aus der Kreuzbarkeit aller Menschenrassen folgt nicht nur zwingend der Ursprung aus einer erb- und erscheinungsbildlich noch einheitlichen menschlichen (oder vormenschlichen)[4] Wurzelform, sondern auch umgekehrt der seitdem erfolgte Wandel einer Erb- und Erscheinungsform.

Die zweite Erwartung. Seitdem Linné (1707–1778) dem Menschen im System seinen Platz anwies, nicht ohne Vermerk »erkenne dich selbst«, ist kein vernünftiger Zweifel darüber laut geworden, daß der Anthropus den Anthropoiden beigesellt werden muß. Die Bedenken Adloffs wegen des Zahnbaues sind durch Fund und Form der Bezahnung des Frühmenschen von Peking ausgeräumt. Die Bedenken Westenhöfers wegen des Baues der Niere und Milz betreffen labile, noch im Fluß befindliche Merkmale. Diese Einwände hatten ohnehin kein Gewicht gegenüber der Wucht und Zahl eindeutiger Tatsachen, sollten auch einen organischen Zusammenhang zwischen Mensch und Tier so wenig in Frage stellen wie Dacqués Ansicht, die Menschenaffen seien mißlungene Versuche der Natur, den Menschen zu bilden. Unbeschadet aller strukturellen und funktionellen Unterschiede zwischen den Anthropoiden von heute und uns besteht eine Fülle homologer Erbstücke, deren der vorsichtige Keith nicht weniger als achthundert aufführt. Kein geringerer als der hl. Thomas schilt diejenigen schlechte Philosophen, die über Verschiedenheiten die Gemeinsamkeiten übersehen. Man betrachte die Hände des Menschen und Gorilla, das

[4] Das ist nach der Biologie möglich, wurde und wird vereinzelt vertreten, nach den Offenbarungsquellen wohl unmöglich.



VERSUCH EINES STAMMBAUMS DER WIRBELTIERE

Von Friedrich von Huene

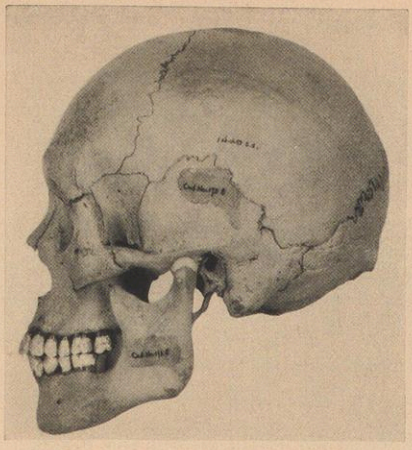
Schimpansenkind (Bild 3 u. 6) und wird zugeben: »Wenn jede, auch die geringste Art von Übereinstimmung genügt, das Prinzip der Ursprungseinheit anzuwenden« (Cajetan zu Thom., De pot. 3, a. 6 c), dann ist das metaphysische, also allgemein gültige, Prinzip hier am Platze. Für das Trennende und das Verbindende muß es ausreichende Ursachen geben, die zunächst in der natürlichen Ordnung zu suchen sind und in der Annahme gemeinsamen Ahnenerbes und nachträglicher Veränderungen eine ausreichende, natürliche Erklärung finden. Beruht jede sonstige homologe Formverwandtschaft auf homologen Erbanlagen, diese auf gemeinsamer Abstammung, beruhen akzidentelle Unterschiede der Figur und Struktur auf akzidentellen, graduellen Abänderungen, dann muß eine den Tatsachen Rechnung tragende Forschung auch für Anthropus und Anthropoiden auf gemeinsame Ahnen schließen. Diese Schlußfolgerung wird durch Erfüllung aller erdenkbaren Erwartungen und durch Funde selbst erhärtet und weiter geklärt.

Die dritte Erwartung. Die Wirbeltierklasse der Säuger gipfelt in der Ordnung der Herrentiere (Primaten) mit den vier in aufsteigender Reihenfolge stehenden Unterordnungen: Fingertiere, Halbaffen, Makis, Menschenähnliche (Anthropoiden). Letztere gabeln sich in Breit- und Schmalnasen; diese staffeln sich in Hundsaffen, Menschenaffen (Anthropomorpha) und Menschen (Anthropi). Dieser systematischen Rangordnung entspricht die Reihenfolge des geschichtlichen Erscheinens der Typenvertreter (s. Stammbaum). In der oberen Trias treten im Anschluß an säugerähnliche Reptilien (Theromorpha) primitive, kleinwüchsige Säuger auf, spalten während der Jura- und Kreidezeit nach verschiedenen Richtungen, erreichen im Paläozän des Tertiär[5] mit den Fingertieren den Typus der Primaten. Zu ihnen gesellen sich im oberen Paläozän Vertreter der Halbaffen und Makis. Ab Oligozän findet man spärlich, im Miozän in größerer Artenzahl als heute Anthropomorphe: Gibboniden und Anthropoiden. Es sind die Ahnformen der Gibbons und der Menschenaffen im engeren Sinn: Gorilla, Orang und Schimpanse[6]. Der heute neben ihnen lebende Mensch erscheint erwartungsgemäß der Zeit (und Gestalt) nach im Anschluß an seine Systemverwandten.

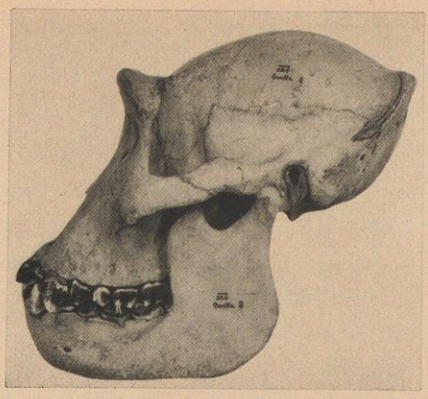
Es war Linné nicht entgangen, daß Gorilla und Orang abwegiger sind; denn er hat den Schimpansen als Homo troglodytes mit dem Homo sapiens in eine Gattung gestellt. Noch während des Diluviums lebten in Afrika schimpansenhafte Affen, deren Formverwandtschaft mit uns noch größer war. Dazu gehört als ältester Fund Australopithecus africanus (Dart 1925), das sog. Taungskind mit abgenutztem Milchgebiß (Bild 5). »Das Gebiß war so menschenähnlich, wie wir es bei keinem lebenden Schimpansen jemals gesehen haben.« 1936 fand Prof. Broom (Pretoria) den Australopithecus transvaalensis, ein erwachsenes Tier. »Man konnte das Gebiß so weit zusammensetzen, daß sich trotz des etwas

[5] Das Tertiär umfaßt Paläozän, Eozän, Oligozän, Miozän, Pliozän; ihm folgen Plistozän = Quartär = Diluvium = Eiszeit und Alluvium = Gegenwart = Nacheiszeit.

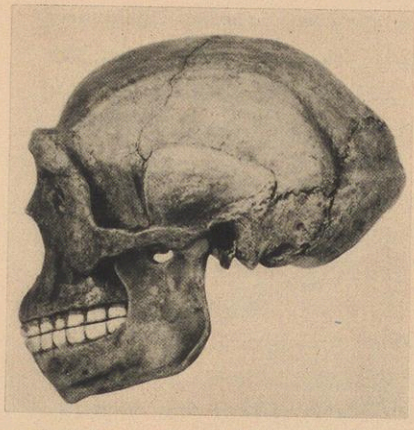
[6] Nach O. Abel, Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere (Jena 1931).



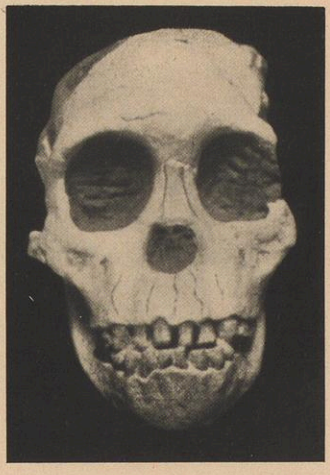
1. Jetztmensch (Mann), Nordchina. Nach Weidenreich, 1938.



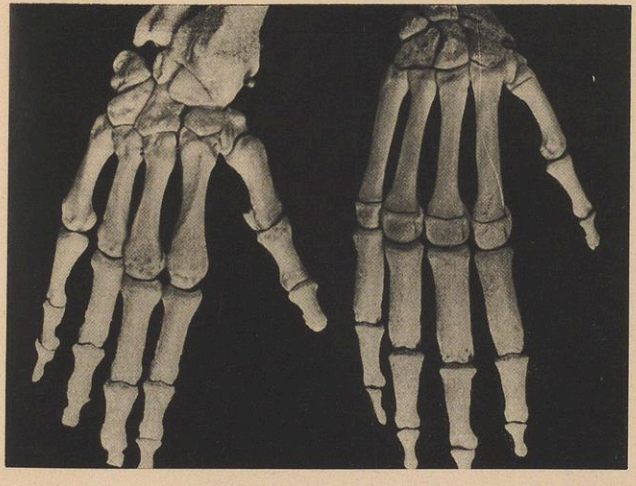
4. Gorillaschädel (Weib). Nach Weidenreich, 1938.



2. Frühmensch von Peking (Weib). Nach Weidenreich, 1938.

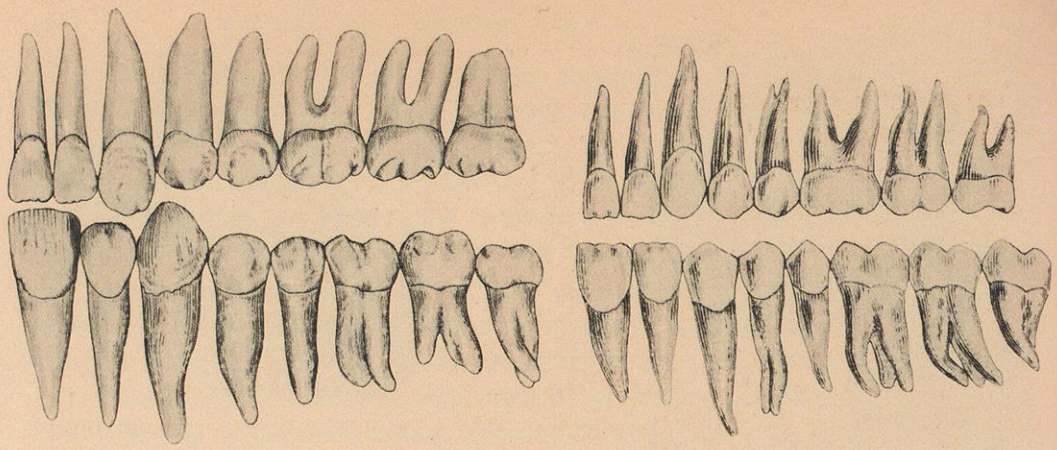


5. Der jugendliche fossile Südaffe Australopithecus africanus. Nach O. Abel, 1931.

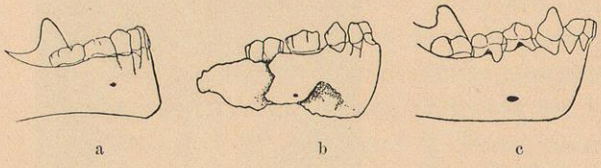


3. Hand des Jetztmenschen, erwachsen; des Gorilla, jugendlich; seine Mittelhandknochen erst z. T. verwachsen. Original.

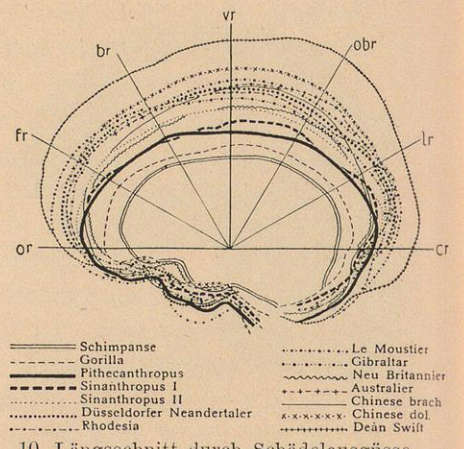
6. Schimpansenkind. Nach Ad. Naef, 1933.



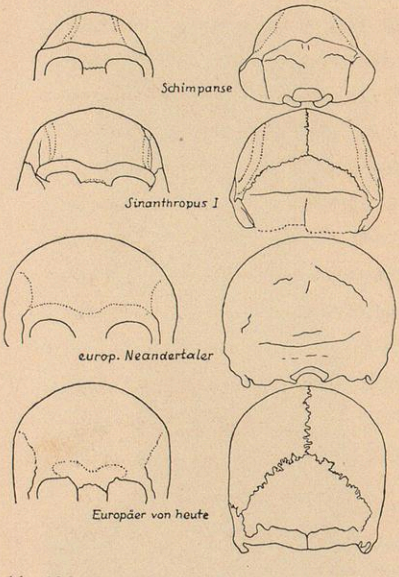
7/8. Bezahnung der Jetztmenschen nur noch halb so stark als die der Frühmenschen von Peking. Nach Weidenreich, 1937; verkleinert auf $^5/_6$.



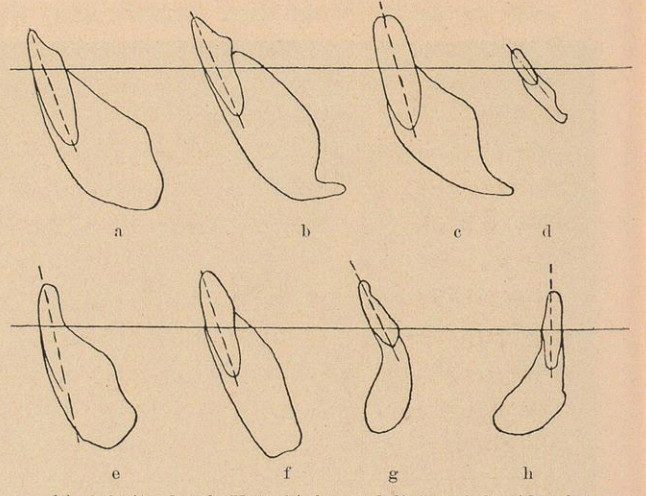
9. Kinnform und Zahnstellung im Milchgebiß:
a) die Jetzt-, b) die Frühmenschen, c) die Schimpansen. Nach Weidenreich, 1936.



10. Längsschnitt durch Schädelausgüsse. Nach Weidenreich, 1936.



11. Abbau des Augenschirms, Aufwölbung des Hirnschädels. Nach Weidenreich, 1936.



12. Schnitt durch Unterkiefer und linken Schneidezahn: a—d Gorilla, Schimpanse, Orang, Gibbon; e—h Heidelberger, Pekingmensch, foss. Chinese, Europäer. Nach Weidenreich, 1937.

vergrößerten Eckzahnes eine vollkommen geschlossene Reihe ergab, wie sie nur der Mensch besitzt.« Anfangs 1938 fand Prof. Broom den dritten Schädel, wieder eines erwachsenen Tieres. »Das Gesichtsskelett war wieder schimpansenähnlich, die kräftigen Zähne trotz ihrer Größe aber dicht geschlossen, und der Eckzahn überragte kaum die Reihe der andern Zähne.« Ich konnte auf dem Kopenhagener Kongreß Originalbilder sehen und war überrascht von der Übereinstimmung des Gebisses mit dem des Frühmenschen von Peking. »Nun kommt die Meldung von dem vierten Fund, der wieder die gleichen Merkmale zeigen soll.« Diesmal muß die Menschenähnlichkeit besonders groß sein, da Broom den Fund als Paranthropus robustus bezeichnet (Frankfurter Zeitung vom 13. Sept. 1938)[7]. »Die Natur macht keine Sprünge.« Die Frage »Menschenaffe oder Affenmensch« (Weinert) wird mit der Annäherung an die Wurzelform schwierig.

Die vierte Erwartung. Bewußt oder unbewußt fußend auf dem metaphysischen Prinzip der Ursprungseinheit sucht die Forschung emsig, zur Urform der Menschheit vorzustoßen, von deren Aussehen wir uns apriori so wenig ein Bild machen können wie von der Ursprache. Nur Tatsachenforschung konnte uns ein gesichertes Wissen von unsern Embryonalstadien schenken und den Irrtum bannen, der Mensch (Homo) sei schon als winziges Menschlein (Homunculus) im Ei enthalten. So konnte auch nur die Forschung uns ein Wissen von den drei artgeschichtlich durchlaufenen Stufen bringen, die der Vorneandertaler, Neandertaler und Nachneandertaler (Anthropus oder Prae-Homo, Homo primigenius, Homo sapiens), die sich verhalten wie Kind, Jüngling und Mann, und den Irtum ausräumen, der Urmensch habe »gebührlicherweise« dem Schönheitsideal einer (welcher?) der heutigen Progressiv-Rassen entsprochen, die lebenden und fossilen Primitiv-Rassen seien dekadente Formen. In Wirklichkeit war der eiszeitliche Neandertaler Europas, Asiens, Afrikas, Schwabes Homo primigenius, weder eine Sonderart noch eine dekadente Form, sondern der Typus einer allgemeinen Vorstufe des heutigen Homo sapiens (Linné). Die Nachneandertalermenschheit von heute umfaßt, drei »Doldenblüten« einer Pflanze gleich, den mongoliden, europiden und negriden Formenrassenkreis; Weidenreichs Unterscheidung der Neandertalrassen in einen asiatischen, europäischen und afrikanischen Formenkreis wird sich vielleicht als das vorausgehende Stadium jener Dreiteilung erweisen lassen. Auf jeden Fall (apriori) setzt rassenmäßige Verschiedenheit der Neandertaler eine noch einheitlichere Vorneandertalstufe und deren letztlich einheitliche Ausgangsform voraus (Übersicht 2).

Den Auftakt unseres Wissens um die Neandertalstufe bildete der Fund aus dem Neandertal bei Düsseldorf 1856, den sein Entdecker, der Lehrer Fuhlrott, richtig erkannte, während Schaafhausen und Virchow mit professoraler Autorität ihn grundlos bekämpften. Der erste Beleg für die Vorneandertalstufe, die Anthropus- (Prae-Homo-) Stufe der Wissenschaft, das 1891 von Dubois am

[7] Paranthropus besaß Kiefergelenkgruben, nach Broom sogar aufrechten Gang!

Trinilfluß auf Java entdeckte Schädeldach des Pithecanthropus entfesselte einen noch ärgeren Streit um seine Deutung als »Affenmensch« (Dubois), als »Riesen-Gibbon« (M. Boule), als »Schimpansen« (Ramström 1921), als »kleinen Neandertaler« (Mair 1922). Mit dem anwachsenden Wissen um menschliche und äffische Formen, insbesondere aber seit 1927 durch die Entdeckung des formverwandten Sinanthropus pekinensis wurde der Streit endgültig zu Gunsten einer frühmenschlichen Hominidenform entschieden[8].

Die Funde von Peking bilden zur Zeit den Dreh- und Angelpunkt unseres Wissens um die Frühmenschheit. Es handelt sich um die Ausgrabung (1927 bis heute) einer ehemaligen Kalksteinhöhle südöstlich von Peking, die im früheſten Diluvium bald von Tieren (Säbeltiger, Panther, Hyäne, Bär), bald von Großwildjägern bewohnt war. Zu den bisher gefundenen sechs Schädeln und Schädelbruchstücken, vierzehn Unterkiefern, Zähnen usw. kamen 1938 zwei Oberschenkelstücke; sie zeigen, daß Sinanthropus einen aufrechten Gang und mit ca. 150 cm etwa die Größe der Pygmäen hatte, die meines Erachtens in diesem Stück urtümlich sind, wie anderseits die Südaustralier Anklänge an die Neandertalerphase bewahrten. Reste des Sinanthropus finden sich ausschließlich in den Kulturschichten, die Asche, Holzkohle, Trinkgefäße aus Tierschädeln und zahlreiche urtümliche Stein- und Knochenwerkzeuge enthalten. Den besterhaltenen Schädel einer Frau hat Weidenreich, seit 1934 Leiter der Ausgrabungen, dem ich laufend Literatur, Bilder und Nachrichten verdanke, 1937 rekonstruiert, aber erst, als die fehlenden Teile nach andern Fundstücken ergänzt werden konnten, so daß wir statt einer Rekonstruktion mit Hilfe der Phantasie eher eine Art Restauration vor uns haben (Bild 2).

Man kann es Laien wahrlich nicht verargen, wenn sie beim bloßen Anblick des Bildes die Menschenwürde des Sinanthropus zunächst bezweifeln. Auch ein erster Fachmann, wie Marcellin Boule, Leiter des Pariser Instituts für Menschliche Paläontologie, hat sich lange dagegen gesträubt. Er nahm natürlich ein vernunftbegabtes Wesen als Urheber der Kulturhinterlassenschaft an, aber das sei wohl ein »höherer« Mensch gewesen, »Sinanthropus« aber tierische Jagdbeute. Inzwischen hat Boule seinen Irrtum zugegeben. Die Hirnmasse des Sinanthropus (950–1200, Pithecanthropus II 800 ccm) ist typisch menschlich. Gorilla-Männchen erreichen nach Weinert heute maximal 655, diluviale und tertiäre Menschenaffen wahrscheinlich, entsprechend dem »Gesetz der Größenzunahme« (Ch. Depéret 1907), weniger; Paranthropus robustus hatte ca. 600 ccm. Das

[8] 1937 entdeckte der deutsche Geologe v. Koenigswald auf Java den Pithecanthropus II, bestehend aus einem besser erhaltenen Schädel (800 ccm Hirnmasse) und einem urtümlichen Unterkiefer und 1938 das Bruchstück eines III. Schädels von überraschender Sinanthropus-Ähnlichkeit. Oktober 1937 beschrieb Weinert (Kiel) Funde der deutschen Expedition von Kohl-Larsen nach Ost-Afrika als Africanthropus; seine geologische Altersbestimmung ist unmöglich; morphologisch halte ich ihn für eine Form der ausgehenden Anthropus-Stufe, seit ich seine Demonstration durch Weinert in Kopenhagen (August 1938) sah. Kürzlich meldete Prof. Troll, die deutsche Nanga-Parbat-Expedition habe 1937 fossile Menschenreste aus dem Kaschmirbecken mitgebracht von gleichem Alter wie die Funde von Java und Peking. Bestätigung ist abzuwarten.

Hirn der Menschen von heute schwankt zwischen 1100–1700 ccm, Zahlen, die gar nicht selten unter-, häufig überboten werden und bis zu 2000 ccm und etwas mehr ansteigen. Typisch menschlich ist die tiefe Grube für das Kiefergelenk; Affen haben statt dessen eine flache Rinne, die mahlende Kauweise gestattet. Menschlich ist ferner die Lage der Ohröffnung, bei aller Urtümlichkeit das Gebiß und der Beweis für den aufrechten Gang. Eine Mißbildung des Unterkiefers und der oberen Schneidezähne, die man als Erbstück in manchen Sippen heutiger Eskimiden, Mongoliden u. a. findet, konnte Weidenreich 1936 bei einzelnen Sinanthropus nachweisen. Will man die Duplizität sowohl der Merkmale wie des Vorkommens bei heutigen Menschen nicht als Spiel eines tollen Zufalls deuten, so bleibt nur die Annahme: die Erbanlagen dazu waren bereits bei Sinanthropus vorhanden, ein Schluß von weittragender Bedeutung. Man sieht meist über die rein biologisch nicht von vornherein abzuweisende Möglichkeit hinweg, daß es verschiedene Stammbäume der Menschen gegeben haben kann; wir unterstellen ohne weiteres, daß alle vorzeitlichen Menschen in den aus erbbiologischen Gründen unbedingt einwurzeligen Stammbaum der heutigen Menschheit gehören; wir dürfen das auch, weil die Einordnung aller Funde zwanglos geschehen konnte. Aber hier sind wir in der glücklichen Lage, aus an sich belanglosen Erbstücken heutiger Menschen und dem Vorkommen derselben Erbstücke bei Sinanthropus ihn als Blutsahn heutiger Menschen auszuweisen. Er stellt eine Vorneandertalform dar, wie sie für das frühe Diluvium zu erwarten war; er schließt sich von unten her an den Neandertaler, wie dieser an den Homo sapiens als Nachneandertaler an. In naher Beziehung zu Sinanthropus und Pithecanthropus stehen auch die zwölf Schädel des Javanthropus (Homo) soloensis auf Java, gefunden ab 1931; sie sind fortschrittlicher als diese und primitiver als die Neandertaler Europas. Über die »Proto-Australier« von Wadjak auf Java weisen sie hinüber zu dem Australier von heute. Die Formenkette: Pithecanthropus–Javanthropus–Wadjak–Australier ist genügend geschlossen; sie verbindet die Frühmenschheit mit der von heute. Der Frühmensch von Peking lebte im Alt-Diluvium, dessen Beginn vor rund 800000 Jahren als gesichert anzusehen ist (siehe diese Zeitschrift 133 [1937] 156–171). In dieser langen Zeit vollzog sich ein Formwandel in doppelter Richtung: digressiv in weiterer (?!) Rassenbildung, progressiv-geradlinig, aber unterschiedlich im Tempo bei verschiedenen Rassen, in der Herausbildung rezent-menschlicher Merkmale.

Heute ist der Mensch geradezu ein Gehirnwesen im Vergleich mit andern Organismen, die Frühmenschen waren das in weniger ausgesprochenem Maße. Weidenreich (August 1936) hat Hirn-Ausgüsse von Anthropoiden, Frühmenschen, Neandertalern und heutigen Menschen messend verglichen. Die Ordnung der Hirnausgüsse nach den Höhen-Längen-Verhältnissen ergab die dreifache Gruppe: Vor-Neandertaler, Neandertaler, Nach-Neandertaler; sie offenbart den mit der Zeit vollzogenen Wandel (Bilder 1–2 10–12); er betraf insbesondere den Abbau des knöchernen Überaugenschirmes, die Ver-

kürzung des Gesichtes, die Aufwölbung des Schädels, die Vergrößerung des Gehirns. An Hirnmasse stehen die Frühmenschen von Java und Peking (800 bis 1200 ccm) um je 250 ccm vom Neandertaler von La Chapelle (1450) und vom Schimpansen von heute (bis 500 ccm und mehr) entfernt. In Bezug auf Augenschirm und Hirnmasse nimmt der Schimpanse sich aus wie ein Vor-Stadium der Frühmenschen, wie ein auf einer Entwicklungsstufe stehengebliebenes Wesen, auf der sich im Tertiär oder Alt-Diluvium der Weg zu den Menschen und heutigen Menschenaffen gabelte.

Der Menschenaffe dagegen ist ein Gesichtswesen im Vergleich zum Menschen. Der Gesichtsteil des erwachsenen Tieres überwiegt den Gehirnteil. Das Bild der Pekingfrau zeigt, daß die Frühmenschen von damals in dieser Hinsicht den Anthropoiden noch näherstanden. Setzt man die Zahlenwerte für Hirnmasse als Zähler über die Gewichtsmasse ausgewachsener Unterkiefer als Nenner, so erhält man beim modernen Menschen Werte über eins, bei den Menschenaffen unter eins, beim Pekingmenschen teils über, teils unter eins (Weidenreich 1936). Bei ihm schlägt das Verhältnis um; es wendet sich ab von der äffischen Entwicklungslinie. Von da ab wurden in der menschlichen Entwicklung die schweren, langen Unterkiefer kürzer, leichter, das Gebiß kleiner, der schmale U-förmige Zahnbogen (im Interesse der Sprache?) menschlich-hufeisenförmig; die Schnauzenbildung schwand, das Hirn wuchs; in der äffischen Linie hingegen entwickelten sich gewaltige Eckzähne, der Kauapparat wurde größer, das Überwiegen des Gesichtsteiles über den Hirnschädel noch gesteigert.

Über das Gebiß des Sinanthropus sind wir durch ein großes, monographisches Text- und Tafelwerk Weidenreichs vorzüglich unterrichtet. Beim Abschluß des Werkes (September 1937) lagen 147 Milch- und Dauerzähne von 36 Personen jeden Alters bis zu 50 Jahren vor. Das Dauergebiß war in seinen Grundzügen ein Anthropoidengebiß alter Prägung. An Gewicht, Größe der Zahnkronen und -wurzeln übertrifft es das Durchschnittsgebiß heutiger Menschen um mehr als die Hälfte (Bild 7–8). Urtümlich und formidentisch mit den neuen afrikanischen Affenfunden sind besonders die Schneide- und Eckzähne. Der obere Eckzahn ist in beiden Fällen spitz und etwas vorragend, schon schwächer als bei den urtümlichen Funden von Talgai und Cohuna in Australien (auch Piltdown in Engl.?). In unserer Entwicklungslinie wurden der obere Eckzahn kleiner, dem unteren ähnlich (»homomorphe Caninengruppe«), die Zähne ab Peking kleiner, die Kauflächenmuster einfacher. Die Vergrößerung der Eckzähne (»heteromorphe Caninengruppe«), die abweichende Form des ersten, unteren Backenzahnes bei den heutigen Menschenaffen und ihren Dryopithecus-Ahnen aus dem oberen Miozän sind äffische Sonderbildungen. Eine ihnen und uns gemeinsame, noch einheitliche Ausgangsform müßte spätestens zu Beginn des Miozäns gelebt haben. Im Unterkiefer der rezenten Menschenaffen hat der Eckzahn im Milch- und Dauergebiß eine isolierte Stellung, bei Sinanthropus nur im Milch-, nicht im Dauergebiß (Bild 9); er weist zurück auf Ahnen mit einer

Zahnlücke im Milch- und Dauergebiß (belegt durch Cohuna), weist vorwärts auf Nachkommen mit fehlender Zahnlücke in beiden Gebissen. Brooms schimpansenhafte Australopithecus-Funde aus dem Diluvium Afrikas mit geschlossener Zahnstellung im Dauergebiß müssen mit uns gemeinsame Ahnen haben.

Hand in Hand mit der Reduktion des Gebisses auf halbe Größe vom Sinanthropus-Stadium bis heute ging eine entsprechende Verkleinerung und Umformung des Unterkiefers (Bild 12). In der oberen Bildreihe bei den Affen: wuchtige Masse, fliehendes Kinn, Stellung der Schneidezähne nach vorn; in der unteren Reihe: vom diluvialen zum alluvialen Menschen Verminderung der Knochenmasse um mehr als die Hälfte, positive Kinnbildung, Aufrichtung der Schneidezähne; Sinanthropus zeigt ein neutrales Übergangsstadium, eine stärkere Abwendung von der äffischen Form als der Kiefer von Heidelberg, der bezüglich des fliehenden Kinns urtümlicher (gehemmt) ist, während seine Bezahnung schon dem Stadium des Homo sapiens entspricht.

Beim Schimpansenkind (Bild 6) überwiegt der Gehirn- den Gesichtsschädel, beim rezenten Menschensäugling noch mehr; ein Säugling braucht weder zum Kauen noch zur Verteidigung ein Gebiß, darum eilt das Hirn in der Entwicklung voraus. Da Frühmenscheneltern mit nur 800 ccm (Pithecanthropus II) noch die heutige Hirnmasse fehlte, kann auch die Stirn ihrer Säuglinge nicht vorgewölbt, nur steil wie die eines äffischen Säuglings gewesen sein. Das ist eine meines Wissens hier erstmals gezogene Schlußfolgerung aus der Tatsache des stammesgeschichtlichen Hirnzuwachses.

Den Frühmenschen von Java und Peking waren auffallend äffische Merkmale eigen: ein uräffisch starkes Gebiß mit Schnauze und fliehendem Kinn, ein knöcherner Augenschirm, fliehende Stirn, äffisch-starke Einschnürung des Schädels in der Schläfengegend, die Gesichts- und Gehirnteil trennte, dachfirstartige Ansatzstelle eines knöchernen Sagittalkammes, am Hinterschädel eine wulstige Ansatzstelle für die mächtige Nackenmuskulatur mit entsprechend starken Dornfortsätzen der Halswirbel; so war ein Vornübersinken des Kopfes verhütet, aber seine freie Beweglichkeit behindert; äffisch waren die starke Abknickung der Unterschuppe des Hinterhauptbeines gegenüber der Oberschuppe, die größte Breite des Schädels an der Basis, der äffisch kleine Warzenansatz und andere Feinheiten, die den Fachmann fesseln. Typisch-menschliche Merkmale entwickelten sich progressiv: durch Verkleinerung des Gesichtsteiles, des Gebisses, Vergrößerung des Gehirns, Einrollung und Aufwölbung des Schädels, Heraufschieben der größten Breite von der Basis nach oben, Verlagerung des Hinterhauptsloches nach vorn, bessere Balance des Kopfes, Entlastung und Verminderung der Nackenmuskulatur und Dornfortsätze formte sich der Homo-sapiens-Schädel und bekam seine freie Beweglichkeit; die Verkleinerung der Zähne, der Zahntaschen und der Kaumuskulatur ließen Kinn und menschliche Backen entstehen; der Schwund des knöchernen Überaugenschirmes und die edle Aufwölbung der Stirn vollendeten das uns vertraute Antlitz des Menschen von heute.

Die fünfte Erwartung. Der Affe ist behaart, der Mensch fast nackt. Es gibt auch nacktgeborene Kälber und Hunde; erstere sind nicht lebensfähig, diese wohl und bleiben nackt. Es genügt, daß ein hormonaler Aktivator der erblichen Pelzanlage versagt, um derlei zu erklären. Ob wir noch allgemein eine Erbanlage für Pelz besitzen, ob das Wollhaarkleid (lanugo) der reifenden Frucht im Mutterschoß der Menschen und Menschenaffen eine wahre Pelzanlage ist, wie Ranke annimmt, bedarf nach Loth (Warschau) neuer Untersuchung, aber hin und wieder kommt es zur atavistischen, mehr oder weniger ausgedehnten Pelzhaarigkeit auch bei Menschen. Auf welcher menschlichen oder vormenschlichen Stufe der Pelz fortfiel, ist ungewiß (trotz Zeitschr. f. Rassenkunde 4 [1936] 225 ff.). Erbstücke aus vormenschlicher, ja voräffischer Phase, die zünftig nicht anders verstanden werden können, sind reichlich vorhanden. Ein Rückweis auf noch vielbrüstige Ahnen ist die anlaufweise Bildung von Brustdrüsen längs der ganzen Bauch- und Brustseite, von denen nicht selten neben den zwei »normalen« überzählige Drüsen bis zur Funktionshöhe ausgebildet werden. Auch die Brustwarzen des Mannes sind Milchdrüsen; das beweist die »Hexenmilch« neugeborener Knaben und der seltene Fall, daß Männer ihre Kinder stillen; Alexander von Humboldt hat einen Fall verbürgt, der gleichen Berichten der Alten Glaubwürdigkeit verleiht. Allgemein ist die Anlage einer Schwanzknospe, ihre Weiterentwicklung zum Schwanz selten. Die Nickhaut, das unpaare Augenlid, ist bei Säugern im Innenwinkel der Augen zur halbmondförmigen Falte (plica semilunaris) reduziert; sie funktioniert bei Vögeln, Krokodilen und einigen Haien. Fast immer rudimentär sind die Bewegungsmuskeln der Ohrläppchen. Wen weiteres interessiert, möge, aber mit Kritik, Wiedersheim, Der Bau des menschlichen Körpers als Zeuge seiner Vergangenheit (4. Aufl. Tübingen 1908), zur Hand nehmen.

Die sechste Erwartung. Das Prinzip der Ursprungseinheit ist auch auf die chemisch-physiologische Blutsverwandtschaft zwischen uns und den Anthropoiden anzuwenden; sie wurde von Uhlenhut und Friedenthal schon zu Beginn des Jahrhunderts, seitdem durch verfeinerte und umfassendere Untersuchungen festgestellt. Prof. Mollison (München) sagt: Die Verwandtschaftsreaktionen beruhen auf Einheiten der Eiweißsubstanz, die wir Proteale (von Protein = Eiweiß) nennen. Es sind Atomgruppen von äußerst kompliziertem Bau, die zwei Arten in um so größerer Zahl gemeinsam sind, je näher sie verwandt sind, d. h. je länger der Entwicklungsgang war, den sie als ein und dieselbe Art gemeinsam durchlaufen haben, denn der experimentelle Befund engerer und weiterer chemisch-physiologischer Blutsverwandtschaft entspricht dem Grad der systematischen Formverwandtschaft. »Die serologischen Untersuchungen zeigen uns die verwandtschaftlichen Beziehungen des Menschen und der ihm verwandten Arten mit einer Sicherheit, die über alle andern Beweise hinausgeht« (»Rasse und Volk«, Juli 1938). Auf Grund der Blutgruppenuntersuchungen kommt Prof. Reche (Leipzig) zum gleichen Resultat.

Ergebnis: Der Mensch ist nicht nur begrifflich, auch organisch-genetisch ein Glied der Schöpfung. Nicht im Animalischen, im Geistigen liegt allein der Unter-

schied zwischen Mensch und Tier. Unser Verstand benötigt zur Bildung abstrakter Begriffe der Sinneswahrnehmung und Sinneszentren, aber keiner andern, als reine Sinneswesen sie bereits besitzen. (Vgl. diese Zeitschrift 126 [1933] 58.) Somit erübrigte sich ein schöpferischer Eingriff, eine Nachhilfe zur Ummodelung des Menschenleibes und -hirns. Die Heilige Schrift, die in erster Linie den Heilsplan betrifft, und das Buch der Natur sind beide von Gott und widerspruchslos; Widersprüche in der Auslegung beider Bücher sind sachlich auszuräumen. Forscher im Priesterkleid wie Birkner, H. Muckermann, Obermaier, Teilhard de Chardin, Wasmann u. a., auch katholische und protestantische Theologen von heute urteilen ähnlich. Unter letzteren schreibt John Greed: »Die christliche Kirche ist den Theologen zu tiefem Dank verpflichtet, die beharrlich von ihr die gebührende Anerkennung des wichtigen Wandels gefordert haben, den das Aufkommen und der Sieg der Entwicklungslehre auf den Gebieten der Natur und Geschichte in all unserem Denken über Gott und die Welt herbeigeführt haben. Wenn die Religion in der modernen Welt sich am Leben erhalten will, dann muß sie es lernen, zu atmen, zu fühlen und freimütig zu reden in einer Umgebung, die eine vollkommen (?) andere ist als die der klassischen (?) Theologiesysteme in der Vergangenheit« (Bell-Deißmann, Mysterium Christi [Berlin 1931] 172). Gewiß, aber die Kirche hatte auch die Pflicht, die Klärung der Entwicklungslehre, die Beweise für ihre Wahrheit abzuwarten, einen atheistisch-materialistischen Evolutionismus zu verurteilen; daran hat sie es zur Ehrenrettung der Wahrheit und Wissenschaft nicht fehlen lassen.

Seit 1910 habe ich mich zur Abstammungslehre durchgerungen, ihre Anwendung auf den Menschen in den fast dreißig Jahren als möglich, wahrscheinlich, sicher erkannt. Im überlauten Meinungskampf wichen Unruhe und Zweifel wie Nebel vor der Sonne. Ehrfurcht, Staunen, Freude und Dank gebiert die biologische Ganzheitsschau. Nicht durch Selbstsetzung von Sein und Leben, sondern durch schöpferische Schenkung und Mitgift entstand das Urleben auf Erden, entfaltete es sich durch alle Zeiten, erfüllte es alle Räume und stieg, nicht zufällig, sondern nach schöpferischem Plan, zu einem Lebewesen empor, das der Biologe dem Körper nach als Anthropus und Homo bezeichnet, ohne das Kernproblem, den Ursprung der Geistseele und Ebenbildlichkeit Gottes, lösen zu können. Ausgegangen war die Ordnung der Natur von Gott dem Schöpfer; der ununterbrochene Strom des Lebens mündete wieder ein in seinen Ursprung im Gott-Menschen. Er ist Ausgang und Ende, Anfang und nicht mehr zu überbietendes Ziel der Schöpfung. Der Kreislauf der Natur ist geschlossen, der rückläufige Kreislauf der Übernatur und Gnade geöffnet. »Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, was aus dem Geist geboren ist, ist Geist« (Joh. 3, 6). »Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Gotteskinder zu werden« (Joh. 1, 13). Brausend durchströmen unsere Seele die Akkorde zu Pauli Wort: »O welch eine Tiefe des Reichtums, der Weisheit und Erkenntnis Gottes« (Röm. 11, 33).

Religion und Ethos der katholischen Rußlanddeutschen in Argentinien

Von Theodor Grentrup S.V.D.

Im ersten Halbjahr 1938 durchstreifte ich in Gemeinschaft mit Dr. Emil Scherer Brasilien und Argentinien, um die religiöse Lage der volksdeutschen Gebiete kennenzulernen. Was ich sah und hörte, schrieb ich nach Möglichkeit Tag für Tag in mein Reisebuch. Aus dem bunten Allerlei des Erlebten sei hier ein Ausschnitt geboten. Ich wähle die rußlanddeutschen Dörfer zum Gegenstand der folgenden Darstellung. Gerade diese Siedlungen und ihre Menschen zeigen einen so eigenständigen Charakter, daß eine Sonderbehandlung sich lohnt. Zum Verständnis sind einige Vorbemerkungen notwendig.

1. Die rußlanddeutsche Einwanderung

Seit den Tagen der Kaiserin Katharina II. wohnten deutsche Bauern an der liederumrauschten Wolga. Als ihnen die russische Regierung in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die für »ewige Zeiten« verliehenen Privilegien nahm, gerieten sie von neuem in Bewegung, und ein Teil strebte in die überseeischen Länder. An Argentinien dachten sie zunächst nicht, wohl aber an Nordamerika, dessen weite Möglichkeiten sie lockten. Dann trat Brasilien in ihren Gesichtskreis, wo sie außer gutem Weizenboden den immerwährenden Frühling zu finden hofften. »Fort nach dem brasilischen Ort, weil es gibt kein' Winter dort«, so versknittelte ein »Volksdichter« aus ihrer Mitte[1]. Aber die ersten Rußlanddeutschen, die ins brasilianische Paradies einzogen, sahen sich schwer enttäuscht. Der Weizen wollte auf dem von ihnen gewählten Kampland in Paraná nicht wachsen. Im höchsten Grade verärgert, über Verrat und Betrug zeternd, begab sich ein Teil von ihnen nach Argentinien. So begann die rußlanddeutsche Einwanderung in diese Republik. Jahr und Weg des ersten Vorstoßes liegen im geschichtlichen Dunkel. Man weiß aber, daß sich eine Grupppe am 5. Januar 1878 in der Kolonie Hinojo südlich von Buenos Aires niederließ.

Der erste Wanderzug, der geradenwegs von der Wolga über Deutschland und den Bremer Hafen nach Argentinien kam, landete anfangs Januar 1878 in Buenos Aires. Aber hierbei war von Bremen her viel List im Spiele. Die Auswanderer hatten sich für Brasilien gemeldet und waren sehr erstaunt, als ihnen der Kapitän am Schluß der Fahrt eröffnete, sie seien in Argentinien und würden ihm einmal dafür danken. Natürlich gab es Szenen; die Weiber schluchzten, und die Männer wetterten. Die argentinischen Behörden aber zeigten sich sehr liebenswürdig und hilfsbereit. Wenige Tage später erschien, von Hamburg kommend, ein anderes Schiff mit Rußlanddeutschen auf der Reede von Buenos Aires.

[1] Auswandererlied: Rußlanddeutsches Liederbuch, hrsg. vom Deutschen Volksbund für Argentinien. Auswahl und Zusammenstellung von Thomas Kopp (Buenos Aires 1937) S. 87.

Auch diese hatten ursprünglich nach Brasilien gewollt, waren aber während der Fahrt überredet worden, Argentinien zu wählen. Beide Transporte gingen mit geringen Ausnahmen nach Diamante in der Provinz Entre Rios[2].

Damit sind bereits die zwei bedeutendsten Siedlungskerne der Rußlanddeutschen in Argentinien genannt. Der eine Kern liegt im südlichen Teil der Provinz Buenos Aires, der sich bis in das Territorium Pampa Central ausgeweitet hat. Der andere bildete sich in Entre Rios, zunächst an den Ufern des Riesenstroms Paraná und von dort ins übrige »Zwischenstromland« vorstoßend. Leider legen sich so weite Räume zwischen die südliche und nördliche Siedlung, daß eine Nachbarschaft nicht gepflegt werden kann. Aber geologisch stehen sie auf dem gleichen Grund; denn sie lagern beide in der äußerst fruchtbaren Hauptzone des Weizenbodens, die mit einem Radius von rund 600 Kilometern Buenos Aires umschließt.

Das Siedlungsbild in der flachen Pampa wie im welligen Entre Rios ist dasselbe. Hier wie dort wohnen die rußlanddeutschen Bauern in geschlossenen Ortschaften beisammen. Freilich bleibt überall ein nicht unbedeutender Teil, der sich in der Nähe oder Ferne auf dem Kamp zerstreut, wo jede Familie inmitten ihrer Chacra (Bauerngut) siedelt. Daneben gibt es noch die Klasse der Pachtbauern, die für vier oder fünf Jahre einige hundert Hektar Land übernehmen, eine Lehmhütte errichten, säen und ernten und nach Ablauf der Pachtzeit an anderer Stelle das gleiche Spiel wiederholen.

Die Zahl der argentinischen Rußlanddeutschen läßt sich nur annähernd schätzen. Für die Pampa (Provinz Buenos Aires und Pampa Central) werden 60000, für Entre Rios 55000 unter 65000 Deutschstämmigen genannt. Wenn die in andern Teilen Argentiniens wohnenden Rußlanddeutschen nur mit 5000 veranschlagt werden, steigt die Gesamtzahl auf 120000 Köpfe. Sie stellen die stärkste Gruppe im argentinischen Deutschtum dar, das einschließlich der Reichsdeutschen mit rund 220000 Personen angegeben wird.

2. Natürliche Volksvermehrung

Die Kinderzahl der argentinischen Rußlanddeutschen ist geeignet, den Neid aller europäischen Volkspolitiker zu wecken. In der Kolonie II (Pueblo San José, Provinz Buenos Aires) hatte ich Gelegenheit, aus den Pfarrbüchern die volksbiologische Kraft dieser Gemeinde festzustellen. Zur Beurteilung der folgenden Zahlen muß im Auge behalten werden: a) daß die Pfarrbücher in der Kolonie II die Eintragungen aus Kolonie I und II umfassen, die nach übereinstimmenden Angaben zusammen rund 4500 Einwohner zählen; b) daß die Ein-

[2] Vgl. Ludger Grüter S.V.D., Festschrift zum Fünfzig-Jahr-Jubiläum der Einwanderung der Wolga-Deutschen in Argentinien (Buenos Aires 1928). Ferner Jakob Riffel, Die Rußlanddeutschen, insbesondere die Wolgadeutschen am La Plata. Festschrift. Im Selbstverlag des Verfassers in Lucas González (Entre Rios) (1928). Über die Geschichte der argentinischen Rußlanddeutschen vgl. auch die Aufsätze unter den Stichwörtern »Argentinien«, »Buenos Aires« und »Entre Rios« im Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums (Breslau 1933 ff.).

wohner mit ganz verschwindenden Ausnahmen katholisch und rußlanddeutsch sind; c) daß in den geschlossenen rußlanddeutschen Siedlungen alle Taufen, Eheschließungen und Begräbnisse kirchlich vollzogen und darum restlos in den Pfarrbüchern aufgezeichnet werden. Es wurde mir gesagt, daß im Gegensatz zur rußlanddeutschen Gewohnheit bei der eingeborenen Bevölkerung auf dem Kamp, bei den Kreolen, die Begräbnisse vielfach ohne den Geistlichen vorgenommen würden. Ich stellte fest:

Jahr 1935: Taufen 220, Ehen 28, Tote 80, Überschuß + 140
Jahr 1936: Taufen 191, Ehen 19, Tote 38, Überschuß + 153
Jahr 1937: Taufen 197, Ehen 35, Tote 65, Überschuß + 132

Zusammen: Taufen 608, Ehen 82, Tote 183, Überschuß + 425

Man sieht, daß die Zahl der Taufen etwas abfällt, ohne daß daraus schon weitgehende Schlüsse gezogen werden dürften. Die sehr schwankende Ziffer der Toten hängt mit der verschiedenen Kindersterblichkeit in den einzelnen Jahren zusammen. Die 80 Todesfälle im Jahre 1935 verteilen sich auf 59 Kinder und 21 Erwachsene, die 38 im Jahre 1936 auf 22 Kinder und 16 Erwachsene, die 65 im Jahre 1937 auf 48 Kinder und 17 Erwachsene. Augenscheinlich fordern Epidemien unter den Kindern hie und da viele Opfer.

Nach obiger Statistik gewinnt eine Bevölkerung von 4500 Köpfen im Durchschnitt jährlich einen Geburtenüberschuß von 142 (genau 141,66), mit andern Worten, sie vermehrt sich jedes Jahr um 3,1 %. Zur Vervollständigung habe ich noch die Zahlen aus den Jahren 1930–1932 herangezogen: 220 Taufen (1930), 195 Taufen (1931) und 217 Taufen (1932), zusammen 632 Geburten in drei Jahren. Es entfallen demnach auf 6 Jahre 608 + 632 = 1240 Lebendgeburten oder im Durchschnitt aufs Jahr 207 (rechnungsmäßig 206,66). Daraus ergibt sich eine Geburtenrate von 46, das heißt auf je 1000 Personen kommen jährlich 46 Geburten. Damit vergleiche man den Stand im Deutschen Reich, wo 1934 auf je 1000 Personen 18 Geburten gezählt wurden, in Berlin 1935 nur 14,4.

Aus den Pfarrbüchern der Kolonie III habe ich nur unzureichendes Zahlenmaterial schöpfen können; trotzdem sei es mitgeteilt. Im Jahre 1932 standen den 153 Taufen 35 Sterbefälle und im Jahre 1933 den 140 Taufen 29 Sterbefälle gegenüber. Weil die Einwohnerzahl dieser Pfarrei ebenfalls mit 4500 angegeben wird, fielen 1932 auf 1000 Personen 32 Geburten, die Volksvermehrung betrug 2,6 %. Wie der große Unterschied zwischen Kolonie II und Kolonie III zu erklären ist, kann ich nicht sagen; ich möchte annehmen, daß die Schätzung der Einwohnerzahlen ungenau ist.

Ein solcher Kinderreichtum mußte den Rahmen der Dorfgemeinden sprengen. In Ermangelung hinreichenden Ackerlandes sahen sich die jungen Leute gezwungen, anderswo Land zu erwerben, wenn sie Bauern bleiben wollten. So ist aus den genannten Pfarrgemeinden eine stattliche Reihe von Kolonien teils neu gegründet, teils bedeutend vermehrt worden, z. B. Arroyo Corto, Cascada,

Dufaur, San Miguel de Gascón, Santa Rosa, Santa Teresa usw., alle im näheren oder weiteren Umkreis. Andere versuchten ihr Glück als Pachtbauern.

Es darf natürlich nicht ohne weiteres behauptet werden, daß die volksbiologische Kraft der Rußlanddeutschen in der Pampa (Provinz Buenos Aires und Pampa Central) überall im gleichen Ausmaß wirksam ist. In einem Dorf, das zu 90 % aus Rußlanddeutschen besteht, hörten wir die Klage, daß gewisse Methoden der Geburtenregelung keineswegs unbekannt seien. Anderseits trifft man, wenn der Zufall gleichsam Stichproben vorführt, regelmäßig auf hohe Kinderzahlen. Als wir auf der Fahrt nach San Miguel de Gazcón bei einem Rußlanddeutschen einkehrten, konnten wir mit Freuden wahrnehmen, daß unser Wirt von 12 Kindern umgeben war.

Wie steht es in Entre Rios? An zwei Stellen habe ich statistische Erhebungen gemacht. In Crespo ließ sich nur ein Teilerfolg erzielen. Die Hauptschwierigkeit lag darin, daß diese Pfarrei bis vor einigen Jahren große nichtdeutsche Teile umschloß, wodurch die Summen der eingetragenen Taufen usw. für unsern Zweck unbrauchbar wurden. Im Jahre 1935 ist die Gemeinde so geteilt worden, daß in der alten Pfarrei Crespo-Aldea die überwiegend rußlanddeutsche Bevölkerung verblieb, während in der neuen Pfarrei Crespo-Station die Nichtdeutschen (mit geringen volksdeutschen Einsprengungen) zusammengefaßt wurden. Im Jahre 1936 hatte Crespo-Aldea 157 Taufen und 122 Tote, 1937 waren es 165 Taufen und 72 Tote. Das Jahr 1936 litt unter einer Typhusepidemie, so daß die Totenzahl ungewöhnlich hoch liegt. Dagegen wurde das Jahr 1937 mit einem Geburtenüberschuß von 93 als Normaljahr bezeichnet. Über die Einwohnerzahl bin ich nicht ins klare gekommen. Wenn ich aber die wahrscheinlichste Ziffer einsetze, fallen auf je 1000 Personen jährlich etwa 40 Geburten. Nebenbei sei bemerkt, daß in der neuen Pfarrei Crespo-Station, die aus Nichtdeutschen, meist aus Italienern besteht, eine Geburtenhäufigkeit von mindestens 42 auf 1000 Personen anzutreffen ist.

Etwas reichere Ausbeute lieferte Santa Anita, rund 150 Kilometer östlich von Crespo gelegen. Dieses Dorf, 1900 durch P. Heinrich Becher S. V. D. mit 200 rußlanddeutschen Familien gegründet, ist heute noch rein rußlanddeutsch und katholisch, abgerechnet einige wenige jüdische Händler, die sich nachträglich eingenistet haben. Dem in Santa Anita errichteten Pfarramt ist allerdings ein weiter Bezirk mit Nichtdeutschen angeschlossen, aber wir haben zumindest hier den Vorteil, daß die Volksdeutschen 1921 und 1931 gezählt wurden. Die erste Zählung beschränkte sich auf das Dorf und ermittelte 1831 volksdeutsche Einwohner. Die zweite Zählung erfaßte alle katholischen Deutschen des ganzen Pfarrbezirks mit folgenden Ergebnissen: im Dorf 1698 Personen, in den angrenzenden Bauerngehöften 726, in der Filiale Urquiza 171, in der Filiale Las Moscas 97, zusammen 2721 Volksdeutsche. Schade, daß die Zeit mangelte, um die Zählungsbogen durchzuarbeiten. Zum Ersatz dafür ließ ich mich zunächst allgemein über den biologischen Bestand der Bevölkerung ins Bild setzen. Mein Gewährsmann, der langjährige Ortspfarrer P. Hummel S. V. D., sagte: »Die frühe

Heirat bildet die Regel. Nach drei Jahren pflegt die junge Mutter vielfach schon das zweite Kindchen. Im Durchschnitt bringen es die vollentwickelten Familien bis zum Schluß auf 8 Kinder. Familien mit einem runden Dutzend lebender Kinder sind keine Seltenheit. Die Familie Gl. ist mit 18 Kindern gesegnet, wovon 17 am Leben sind.« Diese Angaben fand ich in den Zählungsbogen von 1931 bestätigt. Ich griff aus ihnen zwei Seiten aufs Geratewohl heraus, auf denen der Stand von 12 Familien beschrieben war, und stellte nacheinander folgende Kinderzahlen fest: 6 – 6 – 4 – 4 – 5 – 6 – 9 – 8 – 7 – 14 – 12 – 7 = 88 Kinder, das heißt, auf jede Familie entfallen im Durchschnitt 7 bis 8 Sprößlinge.

Aus der Zeit, da die Pfarrei Santa Anita wesentlich auf den Raum der Deutschsiedlungen beschränkt war, lassen sich neue Erkenntnisse sammeln. Für die Jahre 1917–1919 geben die Pfarrbücher nachstehende Zahlen an:

Jahr 1917:	Taufen 185,	Tote 35,	Geburtenüberschuß + 150
Jahr 1918:	Taufen 217,	Tote 41,	Geburtenüberschuß + 176
Jahr 1919:	Taufen 192,	Tote 29,	Geburtenüberschuß + 163
Zusammen:	Taufen 594,	Tote 105,	Geburtenüberschuß + 489

In diesen drei Jahren wurden 594 oder durchschnittlich im Jahre 198 Kinder geboren, die Gemeinde vermehrte sich jährlich um 163 Köpfe. Wie groß war damals die Einwohnerzahl? Wenn ich alle erreichbaren Quellen zusammennehme, die Aufzeichnungen in den Pfarrbüchern, die Angaben bei P. Ludger Grüter[3] und die deutsche Zählung von 1921, komme ich auf die wahrscheinliche Zahl von 3500 (rund 3000 Deutsche und 500 Nichtdeutsche). Das ergäbe für die jährliche Geburtenrate die fast unerhörte Rekordziffer von 56 auf 1000 Personen. Man möchte an eine Übertreibung glauben, und es ist durchaus möglich, daß die Ziffer etwas herabgesetzt werden muß. Aber ich habe die lange Reihe der Geburtenangaben im Taufbuch von 1917 bis 1937 durchstudiert und immer wieder gestaunt über die hohen Zahlen. So wurden in den drei Jahren 1935–1937 insgesamt 1034 Taufen gespendet oder durchschnittlich im Jahr 344. Die Gesamtzahl der Pfarrangehörigen beziffern die Pfarrbücher in den genannten drei Jahren auf 6000 bis 6500, was eine Geburtenhäufigkeit von 53 auf 1000 erbringt.

Soviel Problematisches immer in den angeführten Zahlen liegen mag, so tritt die steil aufstrebende Linie der Volksvermehrung doch vollkommen klar hervor. Dies gilt für die geschlossenen rußlanddeutschen Siedlungen. Was die Wanderpächter mit ihren besondern Lebensbedingungen betrifft, so bedürfte es einer eigenen Untersuchung.

3. Kirche und Seelsorger

Die argentinischen Rußlanddeutschen bekennen sich teils zur katholischen, teils zur protestantischen Kirche. Ein bedeutendes Übergewicht hat der katholische Teil in der Pampa (Provinz Buenos Aires und Pampa Central), der

[3] Die ersten 25 Jahre der Wirksamkeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Argentinien (Buenos Aires 1914) S. 56 f.

in 13 deutschen katholischen Pfarreien organisiert ist. Der evangelische Teil wird von zwei deutschen Pastoren und einem Reiseprediger betreut. In Entre Rios dürften sich die beiden Gruppen ziffernmäßig die Waage halten, wofür auch die ungefähr gleiche Zahl der katholischen und evangelischen Pfarrämter spricht. P. Ludger Grüter, der in allen rußlanddeutschen Gebieten Argentiniens tüchtig herumgekommen war, schätzte 1928 die Gesamtzahl der katholischen Rußlanddeutschen in der Republik auf 50 000–60 000[4], so daß gegenwärtig in Anbetracht ihres Kinderreichtums, auch wenn ein Teil ausgewandert und ein anderer Teil entdeutscht worden ist, mit 60 000–70 000 gerechnet werden muß. Aber es ist nur Schätzung! Der rußlanddeutsche evangelische Pastor Jakob Riffel, der ein lehrreiches Buch über seine Landsleute in Argentinien verfaßt hat, geht den zahlenmäßigen Schätzungen möglichst aus dem Wege.

Während der katholische Teil kirchlich eine vollkommene Einheit darstellt, lebt die protestantische Gruppe in arger Zersplitterung. So zerren z. B. in Crespo-Station auf engem Raum vier Sekten die protestantischen Deutschen auseinander. Allerdings hat die deutsche evangelische Kirche, die ihre Gemeinden in der La-Plata-Synode zusammengeschlossen hat, im ganzen entschieden die Oberhand. Den stärksten Abbruch tut ihr die nordamerikanische Missouri-Synode, ein Schößling der streng lutherischen Freikirchen aus Sachsen. Diese Synode legt keinen Wert auf ein bestimmtes Volkstum ihrer Anhänger, wogegen die evangelische Kirche eine deutsche Volkskirche ist und bleiben will und darum unter der spanisch redenden Bevölkerung nicht die geringste Werbung entfaltet.

Die ersten Jahre der rußlanddeutschen Siedlungsarbeit trugen in allem den Stempel der Armut. Auch die kirchliche Seelsorge stand unter diesem Zeichen. Für die Katholiken leistete der treffliche Lazarist P. Peter Stollenwerk aus Buenos Aires durch gelegentliche Aushilfe sowohl in der Pampa als in Entre Rios sein möglichstes. Er hat auch nach Kräften mitgeholfen, ihnen den Segen einer festorganisierten Seelsorge zu verschaffen. Den katholischen Deutschen in der Pampa kam der Beginn der regelmäßigen Seelsorge wie ein Geschenk vom Himmel. Der spanische Weltpriester Luiz Servet, der seine Studien in Deutschland gemacht hatte und die deutsche Sprache vollkommen beherrschte, stellte sich 1883 zur Verfügung. Vornehm und reich (sein Vater trug die Generalsuniform, die Mutter stammte aus einer Bankiersfamilie), diente er seinen deutschen Pfarrkindern mit allem, was er hatte und konnte, als würdiger Priester bis zu seinem frühen Tode (1896) in Hinojo. Um die Zeit, da Pfarrer Servet starb, begannen die Steyler Patres mit der Seelsorge unter den Rußlanddeutschen. Heute verwalten sie sechs rußlanddeutsche Pfarreien im Süden der Provinz Buenos Aires: Hinojo, Kolonie II oder San José mit Kolonie I, Kolonie III oder Santa María, Arroyo Corto (gemischt), San Miguel bei Hinojo und San Miguel de Gazcón. Seit dem Weltkrieg sind die Salesianer mit der Seelsorge im Territorium Pampa Central beauftragt, wo sie sechs mit Rußlanddeutschen durchsetzte Pfarreien leiten: Barón, Santa Rosa, General Acha, Unanué, Guatraché und

[4] Festschrift S. 112.

Villa Iris. In den letzten Jahren haben die deutschen Redemptoristen die Pfarrei Darregueira mit mehreren rußlanddeutschen Kolonien übernommen.

In Entre Rios gab der schlesische Weltpriester Dr. Bukowski (1881–1883) den Auftakt zur regelmäßigen Seelsorge. Er hat zu Gunsten der dortartigen Siedlung der Rußlanddeutschen den argentinischen Widerständen gegenüber ein entscheidendes Wort in die Waagschale geworfen. Seine Nachfolger wurden die Patres aus der Gesellschaft Jesu, mit denen eine kräftige Aufbauarbeit in Kirche und Schule begann. Als sie sich 1891 zurückzogen, traten die Steyler Patres in die Arbeit ein und übernahmen nach und nach den weitaus größten Teil der rußlanddeutschen Dörfer in Entre Rios, u. a. Marienthal mit den umliegenden Kolonien, Maria Luisa, Segui, Viale, Crespo-Aldea und Santa Anita. Für die Rußlanddeutschen im Chaco sorgen die deutschen Redemptoristen, vorläufig gelegentlich, bis es möglich sein wird, ihrem Wirken die pfarramtliche Form zu geben.

4. Religiöses Leben

Über das religiöse Leben der katholischen Rußlanddeutschen herrscht nur eine Stimme: es bewegt sich auf beträchtlicher Höhe. Man darf behaupten, daß die rußlanddeutschen Gemeinden als schönste Blüten im Kranz des argentinischen Katholizismus prangen. Besonders die geschlossenen Siedlungen verdienen dieses Lob. Als der Bischof von Bahia Blanca 1937 in die Kolonie II (Pueblo San José) kam, um an ihrer Jubiläumsfeier teilzunehmen, kargte er nicht mit seiner Anerkennung und sagte u. a., daß der Pueblo San José die »Perle seiner Diözese« sei. Nicht minder herzlich und freundlich klangen seine Worte über die Glaubenstreue der Kolonie III, die im gleichen Jahre ihr Jubiläum beging[5]. Gewiß keine leeren Schmeicheleien! Von Rußland her haben unsere Kolonisten einen sehr ausgeprägten Sinn für das Religiöse mitgebracht, und in Argentinien ist er treu gepflegt worden. Wenn der Satz gilt: »Wie der Hirt, so die Herde«, dann gebührt ihren Geistlichen, sowohl den früheren in Rußland als den gegenwärtigen in Argentinien, hohes Lob. Die geschlossenen Siedlungen werden fast ausnahmslos von deutschen Ordenspriestern betreut, in deren Reihe allmählich die bodenständigen rußlanddeutschen Geistlichen hineinwachsen. In allen diesen Dörfern herrscht das Deutsche als Familiensprache, die auch für die öffentliche und private Seelsorge maßgebend ist. Es leuchtet ein, daß die Verwendung des Deutschen auf der Kanzel, das deutsche Singen und Beten, Lesen und Verkünden die angestammte Muttersprache festigen und fördern. Die muttersprachliche Seelsorge bringt schweigend eine solche Wirkung mit sich, die in einer religiös durchgluteten Gemeinde mit ihrem kräftigen Kirchenleben viel tiefer ist als in irgend einem losen Verein. Wenn ein vorübergehend in Entre Rios tätiger Direktor meinte, die katholischen Pfarrgeistlichen dürften sich um die volkhafte Erhaltung der Rußlanddeutschen kein Verdienst zuschreiben, das vielmehr allein den Gemeinden zukomme, so klingt das ungefähr ebenso

[5] Über beide Kolonien ist 1937 je eine Festschrift erschienen, worauf ich mich beziehe.

klug, wie wenn einem Schulleiter gesagt würde, er habe an der Bildung seiner Schüler keinen Teil; denn die Schüler hätten sich die Kenntnisse durch eigenen Fleiß erworben.

Als äußeres Zeichen des religiösen Lebens grüßen in Nord und Süd aus allen rußlanddeutschen Dörfern schöne und große Kirchen in die weite Landschaft hinaus. Alle sind durch die Opferfreudigkeit der bäuerlichen Gemeinden unter Führung ihrer Geistlichen entstanden; keine Staatskasse und keine Großindustrie haben dazu beigesteuert. Die größte und schönste Kirche steht in der mehrfach genannten Kolonie II. Es drängt mich, die Glanzleistung dieser braven Gemeinde auf den Leuchter zu stellen. Als die Kolonisten 1887 mit der Siedlung begannen, errichteten sie eine kleine Holzkapelle; es waren ihrer wenige, und niemand besaß Geld. Nach zehn Jahren hatten sich Zahl und Wohlstand gehoben. Die Leute bauten eine hübsche Steinkirche mit einem mächtigen Turm. Das zweite Gotteshaus. Nach weiteren zehn Jahren war die Kirche für die Menge der Gläubigen zu klein. Die Kolonisten legten ein ansehnliches Querschiff davor und glaubten, daß es für immer reichen werde. Die dritte Kirche. Zwanzig Jahre vergingen, und es stellte sich heraus, daß der Raum des Gotteshauses die Sonntagsgemeinde nicht mehr fassen konnte. Nun bauten sie die vierte Kirche, über fünfzig Meter lang und mit zwei stolzen, fünfzig Meter hohen Türmen an der Front. Im Jahre 1927 wurde die neue Kirche begonnen und 1930 vollendet. Reizvoll ist es, die schaffenden Kräfte, denen das Werk sein Dasein verdankt, in einem Gesamtbild zu schauen: Die Zeichnung der romanischen Kirche legte P. Johann Beckert aus Süddeutschland vor, die Ausführung stand unter der technischen Leitung des baukundigen Ortspfarrers P. Johann Scharle aus der Maingegend, die Firma Malknecht in St. Ulrich (Tirol) sorgte für die Bildhauerarbeit und Malerei, den Grundstein schichte die Muttergemeinde Hinojo, die besten priesterlichen Feiergewänder für den Gottesdienst sind in Kevelaer angefertigt worden, und die Mittel zum Anfangen und Vollenden stiftete die Freigebigkeit der Wolgadeutschen. So vereinigten sich die Leistungen volksdeutscher Stämme zu einem hervorragenden Werk religiöser Kultur in der argentinischen Pampa.

Das Innere der rußlanddeutschen Kirchen zeichnet sich durch Sauberkeit und Ordnung aus. Kunsttempel sind sie nicht. In dieser Beziehung wird ein verwöhnter Europäer anspruchsvoller sein. Aber aus dem farbenreichen Schmuck der Altäre leuchtet die religiöse Liebe eines gottverbundenen Bauerntums.

In Kolonie II und in Crespo war es mir vergönnt, das sonntägliche Verhalten der Gemeinden näher kennenzulernen. Durchgehends sind die Frömmigkeitsformen der Rußlanddeutschen ruhiger und gemessener als die der einheimischen Bevölkerung. Der Unterschied ist deutlich spürbar, wenn man die Beobachtungen in bestimmten, bei den Argentiniern sehr beliebten Kirchen in Buenos Aires zum Vergleich nimmt. An die Großartigkeit der religiösen Geste der Spanier und Kreolen reicht die verhaltene Art der Rußlanddeutschen bei weitem nicht heran. Hier Wertungen auszusprechen, könnte leicht auf Irrwege

führen. Sind Rassen und Völker in ihrer Seelenhaltung verschieden, so muß auch die Religiosität, wenn sie aus der Tiefe der Seele strömt, verschiedene Prägungen annehmen.

Es war der erste Fastensonntag, als ich in Kolonie II weilte und die Frühmesse für die Gemeinde hielt. Daß die Kirche mit einer andächtigen Menge gefüllt war, überraschte mich in keiner Weise. Wohl aber setzte es mich in Erstaunen, daß aus einem Dorf mit 3500 Seelen (Kolonie I hat eigenen Gottesdienst) an einem gewöhnlichen Sonntag rund 600 Personen zur heiligen Kommunion gingen. Das Hochamt zelebrierte der treffliche Ortspfarrer. Sein liturgischer Gesang war allerdings der individuellste, den ich je in meinem Leben gehört habe. Um so freudiger ließ mich der Gemeinschaftsgesang der Gläubigen aufhorchen. Eine kräftige Stimme auf der Orgelbühne begann. Sie wirkte auf die Gemeinde wie Flammen, die in trockene Reisigbündel fallen. Mit einem Schlag zündete es in der tausendköpfigen Menge, die mit Männern, Frauen und Kindern den Gesang im dreistimmigen Chor weiterführte. Ich glaube, daß nicht einer seine Stimme schonte. Wie ein gewaltiges Brausen und Donnern ging es durch den hochgewölbten Raum, und doch klang das Ganze edel und innig gleich einem frommen Gebet. Die Gläubigen sangen das Kyrie, das Gloria und die übrigen Teile der heiligen Messe und stellten alles in den Schatten, was ein liturgiebewegtes Herz sich wünschen kann. Die Melodien dazu haben sie aus Rußland mitgebracht, niemand lehrt sie, sie vererben sich durch den Gebrauch, die Kinder singen wie die Alten und die Alten wie ihre Vorväter. Ich bin zu wenig musikalisch, um den Wert dieser Melodien und ihrer Harmonisierung beurteilen zu können. Auch weiß ich über ihre Entstehungsgeschichte weiter nichts zu sagen. Aber sie haben einen starken Eindruck auf mich gemacht, weil ich in ihnen das Schwingen der Volksseele verspürte. Für Musikfreunde sei bemerkt, daß P. Lichius S. V. D. die Melodien abgehört und in Buchform durch die Druckerei der Steyler Patres in Buenos Aires herausgegeben hat. Nach dem Evangelium ging ich auf die Kanzel, um meinen Volks- und Glaubensbrüdern eine kurze Ansprache zu halten. Ein farbenprächtiges Bild bot sich meinen Augen dar. Vorne standen die Kinder, im Hauptteil der Kirche an der Epistelseite die Männer, in der Mitte die verheirateten Frauen mit schwarzen Kopftüchern, an der Evangelienseite die unverheirateten Frauen und Mädchen mit weißen Kopftüchern. Ein Blumengarten mit seinen regelmäßig gezogenen Beeten gewährt keinen herrlicheren Anblick. Die Rußlanddeutschen halten im besten Gemeinschaftsgeist an der hergebrachten Sitte fest und ermöglichen so jene Formen des Brauchtums, die sich jeden Sonntag in neuer Schönheit entfalten. Die Wurzel solchen Brauchtums ist die Ehrfurcht vor Religion und Kirche. Der evangelische Pastor Jakob Riffel will beobachtet haben, daß die katholischen Dorfbewohner in der Kleidertracht viel konservativer sind als die protestantischen, und er fügt hinzu: »Möge dieser gesunde Sinn unsern katholischen Landsleuten noch recht lange erhalten bleiben.«[6]

[6] Die Rußlanddeutschen S. 92.

Das Erlebnis in Kolonie II wiederholte sich in Crespo (Entre Rios); nur sind die Verhältnisse dort, weil die geschlossene Ortschaft kleiner ist, etwas bescheidener. Obwohl Regenwetter herrschte, wodurch die Straßen in einen Zustand versetzt werden, der alle Vorstellungen im Lande der Reichsautobahnen übersteigt, war doch die geräumige Kirche mit Männern und Frauen zum Hochamt voll besetzt.

Eine Frucht der Religiosität der Rußlanddeutschen sind ihre vielen Priester- und Ordensberufe. Für 1928 gibt P. Ludger Grüter 500 Priesterkandidaten und 300 Ordensschwestern an[7]. Natürlich erreichen nicht alle, die auf diesem Wege beginnen, das Ziel, aber schon der Beginn des Strebens deutet auf religiöse Tiefe des Familienlebens. Lehrreich ist eine Statistik der Studienanstalt (Gymnasium, Philosophie und Theologie) in Villa Calzada bei Buenos Aires, wo der argentinische Nachwuchs für die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyler Patres) herangebildet wird. Hinsichtlich des Volkstums verteilen sich die Studierenden wie folgt:

1936: Rußlanddeutsche 98, andere Deutsche 23, Nichtdeutsche 39
1937: Rußlanddeutsche 115, andere Deutsche 23, Nichtdeutsche 40
1938: Rußlanddeutsche 72, andere Deutsche 28, Nichtdeutsche 32

Der Rückgang der Schülerzahl im Jahre 1938 erklärt sich daraus, daß wegen Raummangels eine Klasse mit 50 Studenten nach Esperanza verlegt werden mußte. Wie die Statistik zeigt, waren die rußlanddeutschen Priesterkandidaten in allen Jahrgängen zahlreicher als die der übrigen Gruppen zusammengenommen.

Es wurde schon angedeutet, daß sich die religiöse Hochblüte besonders dort findet, wo die Rußlanddeutschen geschlossene Siedlungen bilden. Der Begriff der »geschlossenen Siedlung« ist im weiten Sinne zu nehmen. Zu ihr gehören auch die Familien auf dem »Kamp«, denen es möglich ist, regelmäßig am Gemeindegottesdienst teilzunehmen, selbst wenn sie eine nicht geringe Wegstrecke zurücklegen müssen. Es handelt sich also weniger um einen Raum- als um einen Funktionsbegriff. Entscheidend ist das Gemeinschaftsgefühl und das Gemeinschaftsleben. Es scheint, daß der religiöse Sinn der Rußlanddeutschen weitgehend aus der Gemeinschaft genährt und an altgeprägte Formen gebunden ist. Hierin liegt ihre Stärke und ihre Schwäche. Ohne Zweifel entwickelten sich die Gemeinschaftsformen als echtes Wachstum aus lebendigem Glauben und ernstem Streben und stellen deshalb einen hohen sittlichen Wert dar; aber nachdem sie einmal verfestigt sind, laufen die nachkommenden Geschlechter Gefahr, mehr aus Gewohnheit als aus persönlicher Überzeugung dem traditionellen Zwang zu gehorchen. Man kann in zuständigen Kreisen Argentiniens häufig das Bedauern darüber hören, daß so manche Rußlanddeutsche, die sich aus der angestammten Gemeinschaft lösen, der Versuchung unterliegen und religiös Schiffbruch erleiden. Ein Beispiel bietet die Stadt C. S. im Süden der Provinz Buenos Aires. Einige hundert Rußlanddeutsche haben sich in ihr zerstreut. Statt in reli-

[7] Festschrift S. 112.

giöser Beziehung Sauerteig zu sein, sind sie der Lauheit verfallen. Der spanisch-argentinische Ortspfarrer, dem ein deutschsprechender Kaplan beigegeben war, äußerte sich, sein Kaplan habe nichts zu tun. Alle Versuche, die deutsche Seelsorge von draußen her in Gang zu bringen, scheiterten an der vollständigen Gleichgültigkeit der zu Betreuenden. Von den nomadisierenden Pachtbauern schreibt P. Grüter, der warmherzige Darsteller rußlanddeutschen Lebens, daß sie wirtschaftlich und sittlich zu Grunde gehen. Ein besonders unerfreuliches Kapitel bildet das Abwandern rußlanddeutscher Landmädchen in die Großstädte. Ihre religiöse Betreuung bereitet den Seelsorgern schwere Sorge, und in vielen Fällen stehen diese den Verhältnissen machtlos gegenüber. Eine hochstehende kirchliche Autorität soll behauptet haben: »Das ist die Folge der deutschen Seelsorge, die den jungen Menschen in den Städten den Anschluß an die spanischredende Umwelt nicht ermöglicht.« Ich muß allerdings gestehen, daß ich keinen volksdeutschen Geistlichen, weder in der Pampa noch in Entre Rios, getroffen habe, der mir die Richtigkeit eines solchen Urteils bestätigt hätte; sie alle sehen die Dinge in einem andern Licht, und ich meine, sie sehen tiefer und schärfer.

In den vorstehenden Fällen soll nichts in Bausch und Bogen verurteilt werden. Auch ließe sich im einzelnen noch vieles dazu sagen. Es möge aber genügen, wahrheitsgemäß hinter das herrliche Licht der rußlanddeutschen Frömmigkeit den allzu menschlichen Schatten gesetzt zu haben.

5. Kulturelles Leben

In den geschlossenen rußlanddeutschen Dörfern und Kolonien bestehen gut eingerichtete Volksschulen. An den meisten Stellen ist gegenüber der Regierungsschule die Pfarrschule sowohl der Zeit als auch der Bedeutung nach die erste. So besitzt z. B. Kolonie II eine von den Steyler Missionsschwestern geleitete Volksschule mit 6 Jahrgängen, die 1935 von 435 Kindern (196 Knaben und 239 Mädchen), 1936 von 468 (213 Knaben und 255 Mädchen) und 1937 von 517 (253 Knaben und 264 Mädchen) besucht wurde. Man vergleiche damit die Regierungsschule am Ort, die es nur auf rund 100 Schüler gebracht hat. Zwar müssen beide Schularten den spanisch-argentinischen Lehrplan übernehmen, aber während die Regierungsschule nach Erledigung des spanischen Unterrichts mittags ihre Tore schließt, nimmt die Pfarrschule zu Gunsten des Deutsch- und Religionsunterrichts am Nachmittag ihre Tätigkeit wieder auf. Ähnlich liegen die Verhältnisse in den übrigen rußlanddeutschen Siedlungen, wenn auch zu berücksichtigen ist, daß es sich nicht überall um Pfarrschulen im strengen Sinne handelt. In Ermangelung einer Pfarrschule hat man sich hie und da so geholfen, daß die volksdeutschen Kinder, nachdem sie ihrer Pflicht in der Regierungsschule genügt haben, zur Erlernung der Muttersprache und Religion eigens zusammengerufen werden. Auf jeden Fall sind die Geistlichen bestrebt gewesen, die gesetzliche Freiheit zur Bildung von Privatschulen für die Rußlanddeutschen weitgehend auszuschöpfen. Es ist ebenso billig wie bequem, nachträglich Kritik zu üben. In den letzten Jahren hat die deutsche »Vereinsschule«, die besonders von Buenos

Aires aus durch den Deutschen Kulturrat gefördert wurde, in einige rußlanddeutsche Gemeinden Eingang gefunden. Ich benütze gern die Gelegenheit, das verdienstvolle Wirken des Professors Dr. W. Keiper, des bisherigen Leiters des Kulturrats, warm anzuerkennen, und ich hege die Hoffnung, daß es gelingen wird, jene Mittellinie festzulegen, auf der sich die Pfarrschulen mit den Vereinsschulen zur gemeinsamen fruchtbaren Arbeit zusammenfinden können.

Es ist selbstverständlich, daß alle Kinder Argentiniens, woher immer sie stammen mögen, die Landessprache erlernen müssen. Nur dürfen sie die Sprache ihrer Eltern nicht vernachlässigen. Aber da erhebt sich die Schwierigkeit, wie die Kinder in der verhältnismäßig kurzen Schulzeit – höchstens sind es sechs Jahre – sich zwei Sprachen gut aneignen sollen. Wie überall in solchen Fällen wird auch in Argentinien zugegeben, daß die meisten Kinder der doppelsprachigen Schule weder das Deutsche noch das Spanische vollkommen meistern.

Durch besondere Gründe veranlaßt, habe ich in einer rußlanddeutschen Volksschule in Entre Rios die Probe gemacht. Ich hatte zu Beginn des neuen Schuljahres 1938 den 4., 5. und 6. Jahrgang der Knaben vor mir. Das Sprechen der Kinder bei der mündlichen Prüfung befriedigte in vollem Maße. Auch die Intelligenz der Jungens stand auf der Höhe. Wenn ich einen ganz neuen Gegenstand ins Gespräch brachte, begriffen die Kinder ebenso schnell wie deutsche Kinder irgendwo anders. Darauf gab ich den Schülern ein ziemlich schweres Diktat von 217 Buchstaben, das sie noch niemals gehört hatten. Das Ergebnis: Im 6. Jahrgang zeigte die beste Arbeit 3 Fehler, die schlechteste 18; im 5. Jahrgang waren es 3 und 32 Fehler. Man konnte deutlich sehen, wie die spanische Schreibweise die Schüler bei der Niederschrift des Deutschen verwirrte. Nachher ließ der Klassenlehrer den aufgegebenen Text lesen, erklärte die schwierigsten Wörter und gab das Diktat noch einmal. Jetzt war die Arbeit im 6. Jahrgang gut – manche hatten fehlerlos geschrieben –, im 5. Jahrgang war sie durchgehends ziemlich gut.

Die Bildungsmöglichkeiten über die Volksschule hinaus, in denen das Deutsche einen entsprechenden Platz einnimmt, sind bei den Rußlanddeutschen schwach entwickelt. In Carhué (Provinz Buenos Aires) hat der früh verstorbene P. Kotulla S. V. D. eine landwirtschaftliche Fortbildungsanstalt ins Leben gerufen, die von manchen Seiten sehr gelobt wird, die aber noch nicht auf festen Füßen steht. Im Jahre 1935 wurde in Crespo (Entre Rios) das sog. »Instituto Crespo« gegründet, das sich erstens die Ausbildung guter Kamplehrer (Lehrerinnen) und zweitens die kaufmännische wie landwirtschaftliche Ausbildung der schulentlassenen Jugend beiderlei Geschlechts zur Hauptaufgabe gestellt hat. Es ist eine überkonfessionelle Anstalt mit Internat auf dem Grundsatz der Koedukation bei gemeinsamem Unterricht und gemeinsamen Mahlzeiten der männlichen und weiblichen Insassen. Das junge Unternehmen zielt auf die Heranbildung der mittleren Führerschicht für die Rußlanddeutschen und die Volksdeutschen Argentiniens allgemein. Natürlich läßt sich ein so ausgezeichnetes Ziel nur erreichen, wenn sich die rußlanddeutschen Kolonisten mit dem Unternehmen seelisch ver-

bunden fühlen, es gleichsam als das ihrige schützen und lieben. Aber da rühren wir an eine wunde Stelle. Der überwiegende Teil der katholischen Rußlanddeutschen mitsamt ihren Geistlichen zeigen dem »Instituto Crespo« die kalte Schulter. Ich habe oft und lang mit Freunden und Gegnern der Anstalt gesprochen, auch im Institut selbst in Begleitung von Dr. Scherer einen Besuch gemacht, um ein richtiges Urteil zu gewinnen. Mein Eindruck ist dieser: Wenn auch auf der ganzen Linie das Allzumenschliche ausgemerzt würde, werden doch die Spannungen zwischen der einen und der andern Seite wegen ihrer verschiedenen Einstellung zu den religiösen, erzieherischen und völkischen Fragen fortbestehen. Eine kluge Führung, verbunden mit einer teilweisen Umstellung des Instituts, könnte vielleicht eine Entspannung bewirken. Ich wünsche von Herzen, daß es dem neuen Direktor gelingen möge.

Die letzte und meistumstrittene Frage der rußlanddeutschen Kulturentwicklung in Argentinien dreht sich um den Anteil an den höheren, vor allem den akademischen Berufen. Weil diese Angelegenheit in deutschargentinischen Kreisen viel und bisweilen leidenschaftlich erörtert wird und in Wort und Schrift nach Deutschland hinüberklingt, ist es an der Zeit, sich einmal ausgiebig mit ihr zu befassen.

Die Tatsache steht fest, daß die rußlanddeutsche Volksgruppe in Argentinien außer Geistlichen und Lehrern keine irgendwie nennenswerte Intelligenz hervorgebracht hat. Der katholische Hauptpfarrer von Concordia (Entre Rios), ein Rußlanddeutscher, mit dem ich wie mit vielen andern die angeschnittene Kulturfrage besprach, sagte mir, daß gegenwärtig die ersten Medizinstudenten seines Volkes an der Universität in Rosario eingeschrieben seien, der eine sei ein Verwandter von ihm. Die ersten nach 60 Jahren der Einwanderung! Der evangelische Pastor Jakob Riffel schreibt: »Wir haben drüben in Rußland unsere eigenen Lehrer, Ärzte, Juristen, Pastoren, Patres, Gelehrte, Künstler, Schriftsteller und dergleichen. Hier suchen wir vergebens danach. Dem Verfasser sind in Argentinien nur zwei rußlanddeutsche (wolgadeutsche) Akademiker genannt worden.... Auch die Leute mit Mittelschulbildung (Gymnasium, Realschule, Seminar) sind selten. Infolgedessen sind die wenigen Vertreter der Intelligenz unter den Rußlanddeutschen am La Plata volksfremde Elemente.«[8]

Die Gründe für eine so seltsame Erscheinung möchte man kennen, da doch sonst allenthalben das Bauerngeschlecht als Jungbrunnen der Intelligenz angesehen wird. Das sei, so konnte man lesen und hören, durch schweres Versäumnis der bisherigen katholischen Seelsorger der Rußlanddeutschen verursacht worden. Ein Herr sagte uns ohne Umschweif, die Patres (gemeint waren die Steyler Patres) hätten ihre Schäflein absichtlich auf der niedrigen Bildungsstufe festgehalten und den kulturellen Aufstieg verhindert. Natürlich erzeugen solche Redensarten in den Reihen der betroffenen Geistlichen keine Liebe, und das gemeinsame Schaffen wird erschwert. Um so ernster müssen wir fragen, ob die erwähnte Ursachendeutung richtig ist.

[8] Die Rußlanddeutschen S. 85.

Es sollte zu denken geben, daß der evangelische Teil der Rußlanddeutschen an dem gleichen Mangel der Intelligenzberufe leidet wie der katholische. Das obige Zitat aus Jakob Riffel ist vollkommen klar. Folgerichtig muß man entweder den evangelischen Geistlichen dieselbe Vorwürfe machen wie den katholischen Patres oder für die bedauerliche Erscheinung eine andere Ursache suchen. Das letztere wird uns auf die richtige Spur bringen.

Die Einstellung der Patres zur rußlanddeutschen Kulturentwicklung geht aus folgenden Tatsachen hervor: a) Die Patres leiten seit Jahrzehnten das von ihnen gegründete Vollgymnasium in Esperanza am Rande der nördlichen rußlanddeutschen Siedlungen. Das Gymnasium hat den argentinischen Lehrplan übernommen und bietet dadurch seinen Reifeschülern ohne weiteres die Brücke zum Universitätsstudium. Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß sich die Patres ein volles Haus wünschen und jeden rußlanddeutschen Studenten mit Freuden aufnehmen. Aber von dieser Seite ist der Zuzug äußerst gering, und die wenigen Rußlanddeutschen, die eintraten, hielten nicht stand. Kein einziger von ihnen, so wurde mir versichert, hat sich bis zum Schluß durchgerungen. b) In Villa Calzada unterhalten die Patres für den geistlichen Nachwuchs ein Gymnasium, das überwiegend von rußlanddeutschen Studenten bevölkert ist. Viele verlassen nach einigen Jahren die Anstalt, weil sie sich nicht berufen fühlen. Was wäre natürlicher, als daß mindestens ein Teil von ihnen das angefangene Studium auf einem andern Gymnasium mit anderem Ziel fortsetzen würde? Aber es geschieht nicht. Ein Seelsorger in einer rußlanddeutschen Gemeinde erklärte mir: »Ich habe mehrmals gut talentierte Jungens, die einige Jahre in Villa Calzada studiert hatten, ermuntert, sie möchten das Studium wieder aufnehmen; ich habe ihnen gesagt, sie brauchten doch nicht unbedingt Geistliche zu werden, sie könnten sich irgend einen andern Beruf wählen; die Antwort lautete jedesmal, er wolle erst seinen Vater fragen, und vom Vater haben sie alle ein Nein zurückgebracht.« c) Ein Pater erzählte mir, daß er einmal an einen rußlanddeutschen Bauer herangetreten sei mit der Bitte, er möge seinen Sohn studieren lassen, etwa Medizin oder sonst etwas, worauf jener geantwortet habe: »Pater, und wenn mein Junge dabei den Glauben verliert, wollen Sie das verantworten?« Der Pater entgegnete: »Aber das ist doch nicht notwendig damit gegeben.« – »Gut«, habe der Bauer erwidert, »aber seien Sie überzeugt, daß er es als Studierter unter seinen eigenen Leuten schwerer haben würde, als wenn er Bauer geblieben wäre.«

Eine künstliche Abriegelung der Rußlanddeutschen von den höheren Berufen durch ihre Seelsorger hat keineswegs stattgefunden. Die Gründe für den Mangel an einer Intelligenzschicht sind in bestimmten Gegebenheiten der Rußlanddeutschen selbst zu suchen. Zum Teil ist er durch die Abgeschlossenheit ihrer Siedlungen und ihren äußerst konservativen Sinn bedingt. Der tiefste Grund, so wurde in den Gesprächen immer wieder hervorgehoben, liegt in ihrer religiös-sittlichen Haltung, die sie im angestammten Gemeinschaftsgefüge sicher zu behaupten wissen, die ihnen aber durch die Freiheit und

einseitige Verstandeskultur des akademischen Studiums gefährdet erscheint. Das Lehrreichste in dieser Hinsicht war mir eine Unterhaltung mit einem rußlanddeutschen Bauern, die sich kurz zusammengedrängt wie folgt abwickelte:

Ich: »Wäre es nicht schön, wenn Ihr einen Arzt oder Advokaten aus Euren eigenen Reihen hättet? Ihr habt im Dorf einen spanischen Arzt, obwohl alle Bewohner die deutsche Sprache gebrauchen. Wie hier, so ist es überall, wo rußlanddeutsche Kolonisten zusammenwohnen. Ich gebe zu, daß der spanische Arzt seine Sache ausgezeichnet macht; aber könnte von Euch nicht einer Medizin studieren?«

Der Bauer: »Natürlich könnten wir das. Wir sind ebenso gescheit wie die andern, vielleicht sind wir sogar gescheiter. Wir würden auch einen eigenen Deputado durchbringen, wenn wir wollten. Aber lieber nicht.«

Ich: »Warum denn nicht? Da bin ich neugierig.«

Der Bauer: »Wenn von unsern Leuten einer studiert und etwas Besseres wird, ist es gerade, als wenn der Teufel in ihn hineinfährt; er taugt zu nichts mehr. Das schlimmste ist, daß er seine Religion verliert und seine Landsleute nicht mehr anschaut. Wir haben einige Erfahrungen gemacht. Da war ein Rußlanddeutscher W...., der Jus studierte und es ziemlich weit gebracht hat. Und das Ergebnis? Religiös war er nichts, und für uns hat er keinen Finger gerührt. Vor etlichen Jahren war bei uns ein rußlanddeutscher Friedensrichter angestellt, aber schon nach kurzer Zeit hatte er ausgespielt. Diese Berufe tun unsern Leuten nicht wohl.«

Wenn man die beschriebene ablehnende Haltung im einzelnen ausdeutet, kommt man zu folgenden Erkenntnissen: a) Der religiös-sittliche Wert beherrscht das rußlanddeutsche Denken. b) Den Eltern ist es gewiß, daß die Kinder, wenn sie im bäuerlichen Beruf verharren, das religiös-sittliche Leben in der Gemeinde fortsetzen. So wird ihnen das Bauerntum und die ererbte Gewohnheit als Stützen der Religion und Sitte mystisch überstrahlt und doppelt wertvoll. c) In der einseitigen Verstandeskultur der liberalistisch verseuchten Städte wittern sie eine Gefahr für den Glauben und ihren ganzen bisherigen Lebensinhalt. d) Sie meinen es nicht verantworten zu können, ihre Kinder jahrelang den Versuchungen der akademischen Laufbahn auszusetzen.

In den vorstehenden Zeilen sollte kein erschöpfendes Bild der rußlanddeutschen Siedlungen und ihrer Menschen gezeichnet, sondern nur einige Beobachtungen geboten werden. Daß es anders ausfiel, als man sonst gewohnt ist, dürfte kein Nachteil sein. Wenn auch die Schatten nicht verhüllt wurden, glaube ich doch, daß die freundlichen Leser mit mir das gesunde Lebensgefühl der Rußlanddeutschen in Argentinien schätzen und lieben werden. Allen Freunden aber in der Pampa und in Entre Rios sei herzlichst gedankt für die große Bereitwilligkeit, mit der sie mein Fragen und Forschen unterstützt haben.

Umschau

Das unsterbliche Sentimentale

Die Sentimentalität ist unausrottbar. Sie weiß sich selbst in Kreise einzuschleichen, die sich vor aller Ansteckung gesichert wähnen, die stets kräftige Worte gegen alle Gefühlseligkeit zur Hand haben und mit Verachtung auf das gemeine Volk herabsehen, dessen bevorzugte Nahrung das Sentimentale bildet. Ein glänzenderes Beispiel für unsere Behauptung kann es kaum geben als die Erfahrungen, die wir schon seit etlichen Jahren mit der Totenmaske der unbekannten jungen Frau machen, die, der Sage nach, am Anfang unseres Jahrhunderts aus der Seine geborgen worden sein soll. Ein wahrer Kult wird mit dieser Maske getrieben, die in Hunderttausenden von Lichtbildaufnahmen und gelblich-weißen, matt polierten Abgüssen verbreitet ist und uns aus den Schaufenstern von Papier- und Kunsthandlungen entgegenlächelt. Sie hat »einen beispiellosen Triumphzug durch das deutsche Bürger- und Kleinbürgerhaus angetreten«, versteht es aber, wie gesagt, sehr wohl, sich auch in höhere Kreise einzuschmeicheln. Den geschäftstüchtigen Verleger kann man zu seinem sicheren Instinkt für das Zügige nur beglückwünschen. Und das alles in unserer Zeit mit ihren harten und rauhen Zügen! Gegenwirkung, oder was?

Vielleicht wäre das alles nicht möglich gewesen, wenn hinter dieser Maske nicht der Mythus der Selbstmörderin stünde, aus dessen Fäden eine lebendige Phantasie gar leicht tragische Liebesgeschichten weben kann. Vielleicht wäre es auch nicht dazu gekommen, wenn nicht selbst ernste Schriftsteller diesem Antlitz Analysen gewidmet hätten, die sich sogar ins Religiöse erheben. Ob diese Männer der Feder sehr glücklich sind über den Erfolg ihres Bemühens? Die Maske ist ein Modeartikel geworden, der nach einiger Zeit wieder verschwinden und auf den Dachboden wandern wird.

Zum erstenmal erfahren wir nun über die Entstehung der Maske einiges, wenn auch nicht das letzte, aus einem Artikel der Deutschen Rundschau mit dem Titel »Aus der Küche des Mythus« (Juli 1938), dem auch das obige Zitat entnommen ist: »Vor etwa eineinhalb Jahrzehnten bestellt ein in Berlin ansässiger Franzose ein Stück jener damals in Deutschland so gut wie unbekannten Maske, die aus Paris beschafft wird. Es lagert in der Kunsthandlung und wird von seinem Besteller nicht abgeholt, bis die Geschäftsleitung es endlich anderweit zu verwerten sucht, die Maske – von ihrer bis dato unbekannten Schönheit angesprochen – photographiert, die Photographien ausstellt und von ihnen einen völlig unerwarteten riesenhaften Absatz tätigt, der dann wiederum dazu führt, neue Masken anzufordern, nachzugießen und zu vertreiben.« Der Verfasser teilt uns sodann mit, daß die gleiche Kunsthandlung eine Lithographie aus dem Jahre 1864 besitzt, die als Unterschrift »Jeune femme« trägt, und deren Züge fraglos mit den Zügen der Maske identisch sind.

Die »schöne« Legende von der Selbstmörderin ist damit in nichts zerronnen, das luftige Gebilde konnte die Berührung mit der Wirklichkeit nicht vertragen. Es wäre nun gewiß eine lockende Aufgabe, dem Zustandekommen der Legende nachzuspüren; das würde ja Licht werfen auf Legendenbildung überhaupt. Aber die bisherigen Bemühungen hatten keinen greifbaren Erfolg. Ob es sich überhaupt um eine Totenmaske handelt oder um einen überarbeiteten Gipsabguß einer Lebenden, ist nicht feststellbar.

Nun müssen wir aber das Antlitz selbst betrachten, um unsere Behauptung von der Unausrottbarkeit des Sentimentalen stützen zu können. Eine Mona Lisa ist trotz ihres unergründlichen Lächelns ein heroisches Weib von königlichem Wuchs. Nie würde sich dieses Gesicht als Massenartikel verwerten lassen, denn die Masse liebt das Heroische nicht; sie sucht etwas für Herz und Gemüt und findet das in der »Inconnue«, die man sich nur als äußerst zartes Figürchen von kleiner Gestalt vorstellen kann. Es ist nicht von ungefähr, daß die Maske aus Frankreich stammt, dem Mutterland sowohl hoher Malkultur wie auch des Massenkitsches. Man denke nur an die französische Devotionalienindustrie, mit deren Erzeugnissen früher auch das katholische Deutschland überschwemmt wurde.

Ich finde in der Maske nicht nur nicht ein »ewiges Antlitz« (Benkard), sondern die realistische Kopie eines sehr weichen, süß lächelnden Frauengesichtes, das den Ausdruck je nach der Seite, von der man es betrachtet, wie manche Schmetterlinge

die Farbe, variiert bis zu einem leise angeschmerzten Zug. Nun liegt ja allerdings die psychologische Deutung menschlicher Physiognomien noch in den Anfängen. In Shakespeares »Macbeth« spricht König Duncan über den Verräter Cawdor: »Gibt's eine Kunst, der Seele Bildung im Gesicht zu lesen? Er war ein Mann, auf den ein unbedingt Vertrauen ich setzte.« Jedes Gesicht mag Anlaß zu einer Dichtung geben, aber es ist eben Dichtung, nicht Wirklichkeit, vielleicht höhere Wirklichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Wirklichkeit. Für Symbolismus, für Sublimierung und Verklärung öffnet sich da ein weites Feld. Wie viele Gesichter sind nichts als übertünchte Gräber, wie viel Schmutz birgt sich oft hinter schönen Larven, wie viel Edelmut aber auch hinter unschönen Zügen! Das Gesicht unserer »Inconnue« könnte ebensogut einer Dirne angehören wie einer Frau ohne Tadel, keineswegs aber einer Madonna. Nach meinem Empfinden – und das dürfte wohl der »sensus obvius« sein – ist diesem Antlitz sogar ein stark ins Sinnliche schillernder Zug aufgeprägt, wobei aber wiederum über Schuld oder Unschuld nichts ausgesagt werden kann.

All diesen Dingen aber verdankt es seine Anziehungskraft auf die große Menge, und das ist es eben, was ich das Sentimentale, Rührselige nenne, die Verniedlichung einer großen Leidenschaft, in unserem Falle auch noch vermischt mit einem Schuß krankhafter Verfallserscheinung. Und ist es nicht auch ein Zeichen des Verfalls, daß man mit einer Selbstmörderin – als solche galt sie ja bislang –, die man am besten in aller Stille beklagt und bemitleidet, solchen Kult treibt?

Josef Kreitmaier S. J.

Bushido, der Weg des japanischen Ritters

Was die japanische Seele bis zum Grund bewegt, wovon der Mund selten spricht, aber was – kommt das Wort darauf – die Augen leuchten macht, das ist »Bushido«, der Weg des Ritters.

Das Rittertum blühte in Japan fast um dieselbe Zeit wie in Europa. Aber der Boden, dem es entwuchs, gaben ihm seine Eigentümlichkeit, die vor 350 Jahren den ersten Europäern, die ins Land kamen, sofort auffiel. Sie verwunderten sich über die Bereitwilligkeit, ja Leichtfertigkeit, mit der ein Ritter sein Leben einsetzte. Für den Herrn, für die eigene Ehre, um eines Wortes willen war der Krieger bereit, jeden Gegner zu stellen oder sein eigenes Leben zu opfern.

Nicht zu allen Zeiten hatte der japanische Krieger mit solcher Bereitschaft sein Leben gewagt. Vor der Ritterzeit fühlte er die Schwere des Opfers und scheute sich nicht, diesem Gefühl Ausdruck zu geben: Wer in den Krieg zieht, muß von drei Dingen Abschied nehmen, zu Hause von Weib und Kind, an der Landesgrenze von der Heimat, auf dem Schlachtfelde vom Leben.

Aber das Edelste in der ritterlichen Gesinnung, die Treue gegen den Herrn, ist ursprüngliches Wachstum. Lange vor der Ritterzeit begeisterte die Treue gegen den Kaiser die Dichter. Das bekannteste Gedicht lautet:

Kämpfst du auf dem Meer,
sinke mein Leib zum Grund.
Kämpfst du im Gebirg,
wachse drüber Gras und Moos:
Herr, an deiner Seite zu fallen, sterben,
will ich nie ums Leben werben.

Der Diamant der Treue wurde vom Buddhismus und Konfuzianismus geschliffen. Vom Buddhismus sagte dem Ritter der bewegten Feudalzeit besonders die Form der Zenschule zu. Zen leitete ihn an, die Scheinhaftigkeit alles Seins zu betrachten. Leben und Sterben sei im Grunde ein und dasselbe. In keiner Lebenslage dürfe man die unerschütterliche Ruhe des Gemütes verlieren. Der Ritter erhob sich noch über diese Lehre und veredelte sie: Nicht für nichts oder blind dem Lauf des Schicksals folgend Leben und Tod über sich kommen lassen, sondern beides um des Ideales willen in die eigene Hand zu nehmen, den Tod um der Treue und der Ehre willen nicht zu scheuen.

Vom Konfuzianismus übernahm der Ritter die Darlegung der verschiedenen Beziehungen im Menschenleben und den Sinn für Dichtung und die Künste.

So ist der vollkommene Ritter ein Mann, in dessen Leben die Treue gegen den Herrn das höchste sittliche Gut bedeutet, dem gegebenenfalls alles geopfert werden muß, das eigene Leben, das Leben von Weib und Kind. Um der Treue willen gilt dem Ritter das Leben schwer wie ein Berg, leicht wie eine Feder. Es ist das wertvollste, was er für seinen Herrn einsetzen kann. Muß er es einsetzen, so hat es für ihn allen Wert und jede Schwere verloren, er läßt es verwehen wie die Feder im Wind.

Ein Beispiel, um zu zeigen, wie weit der treue Ritter gehn konnte. Ein Vasall erhält Befehl vom Herrn, den Sohn des Herrn wegen eines Fehlers mit dem Tode zu bestrafen. Der Vasall schaudert davor zurück und findet keinen andern Ausweg als seinen eigenen Sohn für den des Herrn einzusetzen.

Treue und Ehre sind echt und hart wie Diamant, doch fehlt dem wahren Ritter die Weichheit nicht: das Mitgefühl des Ritters. Auch dieses ist ihm von den Vorfahren her angeboren. Oft blüht es auf in grausiger Umgebung. Ein bärtiger Haudegen trifft auf dem Schlachtfelde einen jungen Ritter, wird mit ihm handgemein und reißt ihm den Helm vom Kopf, um zu sehen, ob er es mit einem ebenbürtigen Gegner zu tun hat. Da sieht er in ein Knabengesicht. Er stutzt und spricht: »Prinz, geh heim zu deiner Mutter. Schnell, bevor die andern Krieger kommen, und ein schlechterer als ich dir den Kopf abschlägt und sich damit brüstet.« »Nein, ich fliehe nicht. Schlag mir den Kopf ab, rette deine und meine Ehre.« Die Krieger rückten heran, der Knabe floh nicht. Da mußte er ihn töten. Aber es war sein letzter Schwertstreich. Er verließ die Welt der Wirrnis und wurde Einsiedler.

Treue, Ehrgefühl, Mitgefühl halte ich für drei ursprüngliche Eigenschaften des japanischen Volkes, die es in hervorragendem Maße auszeichnen. Aber auch die Tugenden, die aus diesem Wurzelgrunde sproßten: Tapferkeit, Höflichkeit, Geringachtung von Geld und Gut, Selbstbeherrschung und vor allem die große Opferbereitschaft sind dem Volke wesenseigen. In der Ritterzeit wurde unter dem Wirken des Konfuzianismus daraus ein Ehrenkodex geformt, eine Lebensform, ein Weg, eben dieser Weg des Ritters, der für jede Lage seines Lebens die rechte Handlung vorschrieb.

Zunächst war dieser Weg nur für die Ritter gedacht. Aber ganz natürlich sprang der ethische Funke auf die Rittersfrauen und die Töchter über. Treue gegen den Herrscher wandelte sich zu Treue gegen den Gemahl, Selbstachtung fand als Gegenstand die Frauenehre. Die Töchter lernten die Naginata schwingen, eine Art Hellebarde, um ihre Ehre zu verteidigen. Sie trugen einen Dolch bei sich, um ihn gegen den Angreifer oder gegen sich selbst zu richten. Am bekanntesten im Lande ist die Tat Gratia Hosokawas. Sie wurde wie manche Daimyofrau zum Taiko Hideyoshi gerufen. Sie ging zwar und begrüßte ihn, ließ aber bei der Verneigung den Dolch auf die Matte gleiten. Hideyoshi verstand den Wink und schickte sie in Ehren nach Haus.

Die Einsatzbereitschaft des Ritters bedarf noch einer Erklärung. Der vollkommene Ritter wird der Kirschblüte verglichen. Zunächst wundern wir uns, was diese zarte Blüte mit dem Rittersmann gemein hat. Aber, wenn manche Blumen sich auch herrlich entfalten wie die Rose, so kleben sie doch am Leben, daß sie welken und verwelken und sich nicht vom Zweige lösen. Nicht so die tapfere Kirschblüte. Gerade wenn sie am schönsten blüht, streut sie wacker ihre Blütenblätter wie frischen Schnee zum Grund. So der Ritter: Wenn er weiß, die Stunde ist gekommen, sein Leben einzusetzen, dann geizt er nicht, sondern wie die Kirsche die Blüten, so vergießt er großmütig sein Blut. Wir verstehen jetzt, was das Volk empfindet, wenn es das bekannteste Gedicht über Japans Eigenart hört:

Auf der Inselflur
Yamatos Herz und Gemüt,
fragst du, welcher Art? –
Im Morgenstrahl aufleuchtend
der Bergkirsche Blütenzweig!

Ritter dieser Art hat es unzählige bis in die neueste Zeit gegeben. Gewiß gingen in der Feudalzeit viele über das Ziel hinaus und haben für Unzureichendes ihr Leben geopfert. Das fand aber nicht allgemeine Billigung. Für nichtige Gründe oder aus reiner Waghalsigkeit das Leben wegwerfen, bezeichnete man als den Tod des Hundes. Das sei nichts Großes. Die Zeit zu wissen und im Herzen zu bestimmen, wann das Leben eingesetzt werden muß, das sei Größe.

Ein berühmtes Beispiel: Ein Knappe – Kimura Nagata – der später für seinen Herrn Hideyori die größten Heldentaten verrichtete und den Heldentod starb, wurde im Palaste von einem anmaßenden jungen Bonzen ins Gesicht geschlagen. Der Knappe bewahrte die Ruhe und ließ sein Schwert in der Scheide. Seine Freunde fragten ihn, warum er den Flegel nicht niedergehauen habe. Er sagte: »Hätte ich es getan, dann hätte ich auch harakiri begehen müssen, weil die Tat im Palaste des Herrn geschah. Ich will aber wegen dieser Sache mein Leben, das meinem Herrn gehört und mit

dem ich meinem Herrn noch ganz anders zu dienen gedenke, nicht wegwerfen.« Er fand aller Zustimmung.

Unter den Heldenfrauen, die wußten, wann es galt, das Leben zu wagen, ist die schon erwähnte Gratia Hosokawa die klassische Gestalt. Mit zwanzig Jahren wurde sie von ihrem Gemahl in die Verbannung geschickt, da ihr Vater Akechi den Shogun Nobunaga verraten und vernichtet hatte. Akechi selbst aber kam nach dreizehn Tagen um, und so drohte der ganzen Sippe Gefahr. Die Ritter traten zu Gratia und erklärten, nur der Freitod könne sie vor der Schande retten. Sie aber sprach: »Ihr wißt, daß der Weg der Frau dreifach gestaltet ist: als Kind gehorche sie dem Vater, als Gattin dem Herrn, und als Witwe dem Sohn. Wenn ich mich töte, so übe ich wohl die Kindespflicht, indem ich dem Vater im Tode folge, aber ich fehle im Gehorsam gegen den Gemahl. Denn als Frau gehöre ich ihm. Habt ihr Befehl von meinem Herrn?« Sie hatten keinen Auftrag, und so starb sie nicht. Aber im 38. Lebensjahre kam für sie die Zeit, das Leben hinzugeben. Die Feinde des Fürsten Hosokawa forderten sie als Geisel. Für diesen Fall hatte Hosokawa seinem treuesten Vasallen befohlen, sie eher zu töten als den Feinden auszuliefern. Denn da sie Christin war, legte sie nicht Hand an sich. So erlitt sie den Tod von ihrem Vasallen. Ihr letztes Gedicht gibt die ritterliche Gesinnung des Wissens um die Zeit wieder.

Weiß ich nun die Zeit,
wann die Blüte fallen soll,
dann erst in der Welt
Kirsche Kirschbaumblüten weht,
Mensch erst dann als Mensch besteht.

Hatte sich in der Feudalzeit der Rittersinn fast bis ins Übermaß entfaltet, so lag doch ein Schatten über all diesen Tugenden und Opfern. Die Treue galt zunächst dem Feudalherrn und in der Tokugawazeit dem Shogun, wenn auch schließlich alles auf den Kaiser und das Vaterland bezogen wurde. Das wurde mit einem Schlage seit der Meiji-Restauration 1868 anders. Dem Volke, nicht bloß den Rittern wurde der ursprüngliche, wahre und würdige Gegenstand seiner Hingabe zurückgegeben, so daß kein Mittel dazwischen stand. Die Formen der Ritterzei zerfielen, und mancher mag befürchtet haben, ob nicht damit auch viel edler Geist sich verflüchtigte. Aber die Tugenden des Ritters waren ihm nicht von außen angeweht, sie wuchsen aus dem Volke, und darum blieben sie im Volke und entfalteten sich zu neuem Frühling in der neuen Zeit: Herrliche Hingabe an Kaiser und Vaterland.

Seit dem Weltkriege schien es eine Weile, als ob manche dieser Tugenden Schaden litten: Luxus und gar ein Anflug von Frivolität in den höheren Kreisen, kommunistische Anwandlungen bei den Studenten und unter der Arbeiterbevölkerung. Jedoch haben die Ereignisse seit der Mandschurischen Angelegenheit das ganze Volk aufgerüttelt, und es hat sich auf sein Vätererbe besonnen.

Wir, die wir mit diesem Volke leben, fühlen die stille Hingabe und Opferbereitschaft. Als vor einiger Zeit ein Fackelzug von 14 000 Menschen, erst vor den Kaiserpalast zog, dann zur deutschen und italienischen Botschaft, erklang folgendes Lied, von dem ich drei Strophen wiedergebe: (In dem Gedicht lasse ich den Heilruf auf den Kaiser: Tenno Heika Banzai! unübersetzt.)

Kugel, Tank und Bayonett ...
Kurzes Biwak. Gras das Bett.
Träumte: Vater kommt von ferne,
mahnend; Sohn, du stirbst doch gerne.
Wachte auf, sah Feindes Himmel.

Dachte, wie am heutgen Tag
mein Kamerad im Blute lag.
Lächelnd rief er, sich verfärbend:
Tenno Heika Banzai! sterbend.
Kann ich je des Rufs vergessen?

Leib ist längst ja kriegsgeweiht,
ist zum Sterben längst bereit.
Grill im Grase, darfst nicht klagen:
Soll im Ost der Frieden tagen,
wer wollt nicht sein Leben wagen.

Wir wünschen dem Volke, daß es die schöne Gesinnung bewahre: Kaiserhaus und Volk, diese innige Familiengemeinschaft, in der der Herrscher im wahren Sinne des Wortes wie ein Vater waltet und das Volk mit kindlicher Willigkeit folgt, wie es in der Nationalhymne Japans klingt:

Unsres Herrschers Macht:
Tausend, abertausend Jahr,
bis der Kieselstein
wird zum Felsen riesengroß,
und den Fels bedeckt das Moos.

Hermann Heuvers S. J. (Tokjo).

Besprechungen

Theologie der Exerzitien

Deus semper maior, Theologie der Exerzitien. Von Erich Przywara. II. Bd. Zweite Woche. gr. 8° (380 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 7.20

Der vorliegende zweite Band der Theologie der Exerzitien behandelt die Zweite Woche.

Das Wesen der Zweiten Woche bezeichnet der Verfasser als ein Sichüben im Erleuchtungsleben, als Leben im verhüllten Licht, Leben in die Sendung hinein, unmündiges Leben.

Vor dem eigentlich Ersten Tag der Zweiten Woche steht die Übung des Rufes des zeitlichen Königs, die dazu verhilft, das Leben des Ewigen Königs anzuschauen. Diese Übung ist die dynamische Konkretisierung des »Principio y Fundamento«. Was dort als überzeitliche Ruhe gedanklicher Zusammenhänge sich gab, erscheint hier als innerzeitlich bewegtes Geschehen. Dann folgen, auf vierzehn Tage verteilt, die Geheimnisse des Lebens Christi bis zum Palmsonntag einschließlich. Dazwischen fügen sich hinein die grundlegenden Besinnungen über »Zwei Fähnlein«, »Drei Menschengruppen«, »Drei Weisen der Demut« sowie die Regeln der Unterscheidung der Geister.

Die wertvolle Eigenart dieses zweiten Bandes scheint mir im Folgenden zu liegen.

Erstens fällt auf das innerlich-organische Herausarbeiten der großen perspektivischen Grundgedanken, die rhythmische Entwicklung der leitenden Ideen, die sich äußert im »Ruf des Königs«, in »Zwei Fähnlein«, »Drei Menschengruppen« und »Drei Weisen der Demut«. Es ist mir kein anderes Exerzitienbuch bekannt, das den organischen Zusammenhang dieser Übungen auch nur annähernd so tief erfaßt. Ihr tiefster Sinn ist nicht Standeswahl, wie irrtümlich behauptet wurde, sondern Erwählung in der Richtung des Lebens Christi, Einstimmung in die Richtung Christi unseres Herrn, Unmittelbarkeit zum Willen Gottes, ganzheitliche Hingabe an den demütigen Erlöser. Es ist eine letzte Seelenhaltung des Knechtes gegenüber dem Herrn und Meister.

Zweitens fällt auf der organische Zusammenhang zwischen dieser grundlegenden Einstellung, Einstimmung, und den Betrachtungen aus dem Leben Jesu. Während andere Exerzitienkommentare jede Übung aus dem Leben des Herrn willkürlich darlegen, als ob sie zufällig dastünde, wird hier die innerliche Beziehung sehr deutlich. Jede Übung steht an ihrer Stelle und beleuchtet, erläutert, veranschaulicht einen Aspekt der leitenden Gedanken.

Was Verfasser über die Unterscheidung der Geister schreibt, ist wohl noch nie in dieser theologischen Sicht geschaut worden. Er unterscheidet im geistlichen Leben zwischen dem Unmittelbar Gottes und dem Mittelbar der Kreatur. Das Unmittelbar Gottes im religiösen Leben erweist sich als das Überraschen als Zeichen Gottes und das Sich-nehmen-lassen als Zeichen der echten Antwort der Kreatur. Das Mittelbar im religiösen Leben bedarf der Zeichen, in denen das verhüllte Unmittelbar Gottes als richtungweisende »Leuchte« erscheint. Als Kriterium gilt das Je-Mehr als Radikalismus in nüchterner Ruhe, als Durchlässigkeit für das Unmittelbar Gottes, als Freilassen Gottes.

Wer diesen zweiten Band durchdenkt, kommt zu einem köstlichen Gewinn. Allerdings macht es der Verfasser dem Leser nicht immer leicht. Er zwingt ihn, nicht bloß zum vertieften Nachsinnen – was heute eine Wohltat ist –, sondern auch zum willigen Sicheinleben in seine eigenwillige Ausdrucksweise. Seine Anschauungsart hüllt sich gern in abstrakte Wendungen, in Wörterzusammensetzungen, die dem Denkvermögen hochgespannte Aufgaben stellen. Dem Verfasser bin ich aber äußerst dankbar, daß er mich zu dieser Geistesarbeit erzogen, die mir so reiche und reife Früchte geschenkt hat.

P. de Chaftonay.

Literaturgeschichte

1. Die deutsche Dichtung der Gegenwart (1885–1933). Von Hans Naumann. 6., neubearbeitete Auflage. 8° (404 S.) Stuttgart 1933, Metzler. M 5.–
2. Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts. Die Geschichte der Ausdruckskunst. Von Willi Duwe. 8° (296 S.) Zürich u. Leipzig 1936, Orell Füßli. Kart. M 4.–
3. Grimmelshausen und der Simplicissimus. Von Johannes Alt. 8° (VIII u. 108 S.) München 1936, Beck. M 5.50

4. Deutsches Dichten und Denken von der Aufklärung bis zum Realismus (1700–1890). Von Karl Viëtor. (Sammlung Göschen 1096.) 16° (156 S.) Berlin 1936, De Gruyter. Geb. M 1.62

5. Geschichte deutscher Dichtung. Von Franz Koch. 8° (362 S.) Hamburg 1937, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 6.50

Wie schon die Titel vermuten lassen, beschränken sich die hier aufgeführten Bücher über die Geschichte der deutschen Literatur strenger, als es leider noch immer vorkommt, auf das ausgesprochen dichterische Schrifttum in dem weiten Sinne, der das Wort Dichtung bekanntlich vom englischen poetry und vom französischen poésie unterscheidet. Doch ist nicht im selben Grade der andere methodische Vorzug festzustellen, daß literarkritische Wertungen überall ganz im Dienste der eigentlich literaturgeschichtlichen Aufgaben ständen.

1. Seit dem Ende des Weltkrieges, meint Naumann (S. 3), sei auch in der Dichtung ein stärkerer Wille zu sittlicher Entscheidung und religiösem Glauben festzustellen. Die literarische Entwicklung der letzten fünf Jahrzehnte erscheint ihm nicht zunächst als Naturalismus, Impressionismus, Expressionismus und Neue Sachlichkeit, sondern als Überwindung des Liberalismus (S. 1). Ohne Zweifel ist ja in diesem Zeitraum der Liberalismus wenigstens zurückgedrängt worden, aber damit ist die Dichtung doch fast nur dem Gehalt nach begriffen, während ihre Wandlungen gerade in diesen Jahren entscheidend von dem Ruf nach andern Kunstformen bestimmt wurden. Wie der Bonner Germanist jetzt den Stoff bloß nach den drei Dichtungsgattungen ordnet, wird das Geschichtliche trotz dem einleitenden »Überblick« von zehn Seiten um so weniger deutlich, als fast ausschließlich ästhetische Würdigungen geboten werden, eindringende, glänzende und menschlich ernste, wenngleich bei größerer Klarheit in metaphysischen Fragen die Grenzen dichterischer Sendung (S. 9 158) wohl sorgfältiger gezogen, unreife Neuerer nicht grundsätzlich für wichtiger gehalten worden wären als besonnene Weiterbildner des Bewährten (S. 253), und die vollkommene Darstellung des Gegenständlichen sich auch ohne Symbolik als künstlerische Offenbarung der höchsten Dinge erwiesen hätte (S. 285). Die in den Dichtungen des behandelten Zeitraumes nicht seltene Verachtung der Sittlichkeit wird unmißverständlich zurückgewiesen (S. 65 76 151 178), wozu allerdings der etwas unvorsichtige Gebrauch des Schlagwortes von der »bürgerlichen Moral« (S. 100 ff.) und das »kavaliermäßige« Hinweggleiten über die schweren Fehler Liliencrons (S. 286 ff.) nicht völlig stimmen. Wo gesagt wird, heute sei Deutschland Paul Ernst für seinen damals ungehört verhallten Ruf zur Sittlichkeit dankbar (S. 92), steht kein Wort davon, daß die katholische Kritik jener Jahre diese Forderung unablässig vertreten und auch als literarische Notwendigkeit begründet hat (vgl. z. B. in dieser Zeitschrift die 101 [1921] 317 ff. und 122 [1932] 278 ff. gegebenen Belege). Die katholische Dichtung hat Naumann so ungenügend berücksichtigt, daß Enrika v. Handel-Mazzetti vier Zeilen erhält, dagegen Helene Böhlau eine ganze Seite, während Dörfler, Federer, Le Fort, Mell, Weismantel überhaupt nicht genannt werden. Daß Gustav Strindberg katholisch geworden sei, wie Naumann zweimal schreibt (S. 102 u. 125), ist ein Irrtum. Wohl wurde seine Tochter, Frau Dr. Greta v. Philip, eine eifrige Katholikin. Sie sorgte für die Erfüllung seines testamentarischen Willens, daß auf seinem Grabe ein Kreuz mit der Inschrift: »Sei gegrüßt, o Kreuz, du einzige Hoffnung!« errichtet werde.

2. Auch Duwe gibt uns trotz des Titels weniger eine »Geschichte« des Expressionismus als eine kenntnisreiche, freilich nicht von höchster Schau des Lebens beherrschte Erörterung der wichtigsten lyrischen, dramatischen und epischen Werke, wobei schon die Unregelmäßigkeit in der Beziehung auf das Buch Naumanns und in der Aufführung von Textausgaben den Eindruck einer Leistung aus einem Guß nicht aufkommen läßt. Doch entsteht aus dem, was der Verfasser sagt und mit vielen Proben erläutert, ein farbenvolles Bild der expressionistischen Dichtung von der Vorkriegszeit bis an die Schwelle der Gegenwart, ein Bild, in dem sich unchristliche Weltanschauung und heiße Erotik über breite Flächen dehnen. Die Wertung Reinhard Sorges (S. 55 f.) verrät Verständnis für Katholisches, aber an andern Stellen zeigen sich auffallende Mißgriffe, z. B. in Bemerkungen über die religiöse Kunst des Mittelalters (S. 3 f.), über Dantes angebliche Verurteilung durch die Kirche wegen seiner »Abweichung von den Dogmen« (S. 14), über Kampf und Kreuz (S. 39),

über vermeintlich Katholisches bei Billinger (S. 108 f.) und Bertram (S. 111).

3. Obwohl die scharfsinnige Schrift Alts nicht dem Gehalte des Simplicissimus nachspürt, sondern eine strenge, von urkundlichen Belegen getragene Formuntersuchung ist, fallen bei dieser neuen Vertiefung des Einblickes in den Aufbau der mächtigsten Dichtung des deutschen Barocks beachtenswerte Lichter auf die katholische Grundhaltung des Werkes. Wie Alt mit guten Gründen nachweist, hat Grimmelshausen bereits mit siebzehn Jahren einen ersten Entwurf des Romans geschaffen, ihm aber die endgültige Form dreißig Jahre später in verhältnismäßig kurzer Zeit und mehr unter künstlerischen als unter autobiographischen Gesichtspunkten gegeben. Schon als der jugendliche Dichter begann, waren ihm außer Übersetzungen spanischer Schelmenromane zahlreiche aus dem Spanischen übertragene Erbauungsschriften zugänglich (S. 77). Spätestens mit siebenundzwanzig Jahren war er selber katholisch, und von seinen literarischen Anfängen finden wir ihn »bis an sein Lebensende in ausschließlich kaiserlich-katholischer Umgebung« (S. 93). So wird mehr noch als durch oft bemerkte Parallelen zu Wolframs Parzival deutlich, daß die Lebensauffassung des Dichters der eigentliche Grund für die katholische Art ist, wie der Held aus wilden Lastern schließlich zum Gottesfrieden der frommen Kindheit zurückkehrt.

4. Neben einer erstaunlichen Fülle genauer Angaben in lesbarer Form fesselt bei Viëtor, dem Gießener Germanisten, die überlegene Aufgeschlossenheit für alle geistigen Strömungen, religiöse nicht ausgenommen, die von Gottsched bis Fontane der deutschen Dichtkunst die Richtung gewiesen haben. Zuweilen, z. B. in der Wertung Lessings oder Goethes, treten menschlich und künstlerisch verhängnisvolle Charaktereigenschaften zu wenig hervor. Klar ist dagegen der christliche und katholische Anteil an der Romantik betont, und auch die dem Bischof Sailer und dem hl. Clemens Maria Hofbauer zu verdankende Führung ist nicht übersehen.

5. Es erweckt Vertrauen, daß Koch seinen an »weitere Kreise« gerichteten Versuch, die gesamte deutsche Dichtung aus dem deutschen Volkstum zu verstehen, schon am Anfang (S. 9 f.) als ein Unternehmen bezeichnet, zu dem »die notwendigsten Vorarbeiten« fehlen. Wie die Dinge liegen, ist es wohl zu begrüßen, daß gerade der Vertreter der deutschen Literaturgeschichte an der Berliner Universität sich dem Wagnis nicht entzogen hat. Von seiner wissenschaftlichen Berechtigung erhält man aus der auch ohne Quellenbelege sichtbaren Vertrautheit mit unsern dichterischen Texten und ihrer bisherigen Durchforschung auf sehr vielen Seiten einen starken Eindruck. Freilich zeigt sich hier wieder, etwa bei der Darstellung des Eindringens aszetischer Weltflucht in die Dichtung des 11. Jahrhunderts (S. 39 f.), bei der Charakterisierung des scholastischen Denkens (S. 41), bei der Würdigung Echeharts (S. 89), Luthers (S. 94), Lessings (S. 122), Herders (S. 136), Nietzsches S. 266 wie schwer es für einen Literaturwissenschaftler ist, ohne gründliche philosophische und theologische Schulung die geistesgeschichtlichen Ursprünge unserer Dichtung richtig zu erfassen. Und während Koch dank seiner Herkunft den Beitrag Österreichs zur deutschen Literatur mit gebührendem Nachdruck hervorzuheben vermag (z. B. S. 220 ff.), hat er den seit mehr als einem Jahrtausend tief ins Volkstum gedrungenen und dichterisch fruchtbar gewordenen Einfluß des Katholischen weder für die karolingische und ottonische Zeit (S. 21 ff.) noch für das Hochmittelalter (S. 53 ff.), das Barock (S. 99 ff.) und die Romantik (S. 177 ff.) entsprechend herausgearbeitet. Man wird das aus obigen Gründen begreifen und sich die hier fehlende Belehrung anderswo suchen.

J. Overmans S. J.

Neue Romane

Johannes Kirschweng, Der harte Morgen. Erzählung. kl. 8° (78 S.) Stuttgart 1938, Engelhorns Nachf. Geb. M 1.80

Ernte eines Sommers. Erzählungen. kl. 8° (114 S.) Freiburg 1938, Herder. M 1.40; geb. M 2.50.

Die Fahrt der Treuen. Erzählung. kl. 8° (296 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. M 3.80.

Die Dichtung und die Kritik der Gegenwart sind daran, den Goetheschen Dichtungsraum wesentlich zu erweitern. Während die deutsche Klassik im Grund das deutsch geformte Bild reiner Humanität zeichnet, wird heute der Mensch eingebettet in seine Heimaterde, und beachtet man sein

geschichtliches Erbgut. Darüber hinaus werden auch die übernatürlichen Kräfte Gottes, der sich in der Zeit und unter den Menschen offenbarte, und die des teuflischen Empörers neu gewertet. Unter den Dichtern, die ihre Gestalten in diesen erweiterten Lebens- und Kampfraum hineinstellen, hat sich Kirschweng in seiner liebenswürdigen und verhaltenen Art einen genau zu umschreibenden Platz gewählt. Er ist der Sänger des katholischen Saarlandes, mit seiner keltischen, römischen, germanischen, christlichen Vergangenheit und Gegenwart. Seine bisher glücklichste Form ist die der Erzählung, die sich weder an die enge Dramatik der Novelle bindet, noch die Fülle des allumspannenden Romans erreicht. Seine edle Sprache rauscht wie die vom milden Winde bewegten Wälder seiner Heimat, die das belebende Himmelslicht der Sonne preisen, und fließt dahin wie die murmelnden Wasser ewig fruchtbarer Talgründe, die sich zu Saar, Mosel und Rhein hin öffnen, dem Schicksalsstrom des deutschen Volkes.

Drei neue Bändchen liegen vor. »Der harte Morgen« erzählt, wie Jakob Pflumm in stiller, oft gehemmter Kraft doch wieder das Bauernerbe zurückerobert, das sein Vater durch Leichtsinn und Unglück verloren hat.

In »Ernte eines Sommers« sind drei Stücke vereint, die um das Kloster Wadgassen kreisen. Die erste Geschichte veranschaulicht am Schicksal eines Abtes, der sich zu friedlichem Genuß des Alters zur Ruhe setzt, durch den Besuch eines der Welt verfallenen Freundes aufgeschreckt wird und dann wieder lernt, in Entsagung und Einordnung das Joch Christi zu tragen, jene allgemein menschliche (oder christliche) Tatsache, daß es uns nicht vergönnt ist, eine sorgenlose, bleibende Stätte auf der Erde zu finden. Wir müssen ringen und unser Leben in Christi Nachfolge emporführen zu wahrer Größe, indem wir uns nicht verlieren in die unvernünftige und menschliche Welt, deren Reichtum uns festzuhalten sucht.

»Der Leuchter des Stiftsherrn« berichtet, wie eine Untat durch Geschlechter hindurch fortwirkt und endlich gesühnt wird, als sich die Enkelin bereit zeigt, durch eine Liebestat die Leidenschaft des Ahnen wieder gutzumachen.

»Der weiße Hase« ist offenbar die Nacherzählung einer Ortssage, eine richtige Gespenstergeschichte, die deshalb so unheimlich, aber auch nicht ganz befreiend wirkt, weil neben dem Spuk der Mitternacht auch von der Kraft des Bösen berichtet wird, das menschlich so begreiflich von den ausgelassenen Mönchen Besitz nimmt und durch den Segen des Trägers der Geschichte beschworen wird.

Die umfangreichste der vorgelegten Erzählungen betitelt sich »Die Fahrt der Treuen«. Ein Bauernjunge von Wadgassen wird der Gefährte und Meßdiener eines Stiftsherrn seiner Heimat während der Schrecken der Französischen Revolution. Der mutige Leonhard führt die Plünderer irre, so daß die Klosterleute fliehen und das Heilige in Sicherheit bringen können. Da Pater Ludwinus zurückkehrt und als Bauer verkleidet die Kranken und Sterbenden der Saardörfer betreut, sorgt Leonhard für Pferd und Wagen und erlebt manches Abenteuer. Dabei verwächst er mehr und mehr mit dem heimlichen Geist seiner Heimat und ihrer christlichen Überlieferung, deren heilige Kraft er der Zukunft weitergeben wird. Überaus anmutig und jungenhaft ist das Werk in schlicht-schöner Sprache geschrieben und wird sich tief dem Herzen vor allem des jugendlichen Lesers einprägen. H. Becher S. J.

Das getreue Eheweib. Von Sigrid Undset. 8° (410 S.) Zürich 1938, Sperber-Verlag. o. Pr.

Der neue Roman Undsets liegt in der Richtung der »Gymnadenia«, des »Brennenden Busch« und der »Ida Elisabeth«: in einer Menschheit, die mit ihrer Ideologie von »Fortschritt und Freiheit« (53) ans Ende gekommen ist, das unerbittliche Entweder-Oder sichtbar zu machen: völlige Zerstörung oder Heimkehr zum wahren Gott. So sieht Nathalie für einen Augenblick die Wahrheit: es »war, als würde der Schaum für einen Augenblick beiseite geweht, und sie blickte in den schwarzen Kummer hinunter – wie tief und dunkel der auf seinem Grunde war, konnte keiner sehen« (60). So öffnet Gerda noch grausamer Nathaliens Augen für den Kampf aller gegen alle als Ende der Ersetzung Gottes durch den Menschen. Aber Nathalie und Sigurd, die ihre Ehe auf die Freiheit gebaut hatten, müssen erst durch die ärgste Verdemütigung selber hindurch, ehe sie mühsam erkennen, daß der Mensch nur von Gott her leben kann. Nachdem jedes von beiden haltloser Leidenschaft ver-

fallen ist, gründet sich ihre Ehe neu auf die Ausschließlichkeit der Hingabe an Gott: da Sigurd sich weigert, seinen Gottesglauben für Nathalie zu opfern (399 f.), eben so aber Nathalie einen ersten Blick zu Gott hin tut als dem »jemand..., dem man danken kann« (410). E. Przywara S. J.

Wolter von Plettenberg, Deutschordensmeister von Livland. Von H. Fr. Blunck. 8° (284 S.) Hamburg 1938, Hanseaten. Geb. M 5.80

Die Vorliebe unserer heutigen Dichter für Umbruch- und Krisenzeiten, welche die Substanz von Menschen und Gemeinschaften bloßlegen, wird auch in Blunckes starkem Buch sichtbar. Livland und der Ritterorden in äußerster Not! Iwan, der Schrecken Europas, rückt mit schier unzählbaren Horden gegen das Häuflein fälischer Eisenritter und livländischer Bürger und Bauern heran. Und Wolter wagt nicht nur Widerstand, sondern Angriff, und schlägt das Russenheer bei Pleskau. Not aber vor allem auch im Orden und im Herzen des Deutschmeisters! Die neue Lehre, die den Rittern Familiengründung erlaubt, die im unfernen Ostpreußen den Hochmeister Albrecht den Orden verlassen und sich zum Herzog in Preußen erklären ließ, dringt auch in die livländische Ritterschaft, selbst in Wolters engsten Familienkreis, bei seinem Bruder Johannes, ein. Auch in Wolters Herzen werden längst verklungene Stimmen laut, als seine Schwägerin Maria Godenboge auf der Flucht aus Rußland seinen Schutz sucht. Aber die Treue zum gegebenen Wort, zum alten Schlachtruf »Gott und Maria«, siegt; immer mehr fließt das Bild der irdischen Maria hinein in die Gestalt der himmlischen für ihn, den Ritter, und mehr und mehr auch für das Volk. Und so schließt dieses Lied von der Treue zum Christen- und Rittereid: »Überm Tor des Ordensschlosses von Riga ist ein steinernes Bild eingelassen von Wolter von Plettenberg und der Jungfrau Maria. Zieh den Hut, Wanderer, wenn Du vorbeigehst, und grüße die beiden, die auf dich herniederschauen.« Th. Hoffmann S. J.

Hemma von Gurk. Roman. Von Dolores Viefér. 8° (462 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. M 6.50

»Die Treue ist eine harte Herrin« (139). Hemma erfährt es, da sie um die Jahrtausendwende mitten hineingestellt ist in das kulturelle und politische Treiben, schon durch die Erziehung am Regensburger Herzogshof, wo sie Heinrichs und Kunigundes, des späteren Kaiserpaares, Gefährtin ist, – mehr noch durch die Heirat mit Wilhelm, Markgrafen von der Sann, dem treuen Wächter gegen Slawen und Ungarn und den Eppensteiner, Verräter des Reiches, – durch die Erfahrungen eines immer reiferen Lebens in der Welt und in Gott, daß die Markgräfin gleicherweise in der Kriegskunst und Besiedelungspolitik wie im Raten und Heilen der Seelen sich zurechtfindet. In der Politik aber ist es nicht eigensüchtige Machtbereicherung, was sie betreibt, es ist die Politik der ganz Großen jener Tage: die nur das Reich kennen und das fraglose Opfer für das Reich. Wie wird diese Frau groß und übergroß, wenn sie dem Eppensteiner seine Absichten vorhält, in denen er das Reich verraten und verkleinern will: »Dennoch seid Ihr nur einer in der Gemeinschaft der Deutschen« (287).

Gewiß versteht die Dichterin, lebendig die große Geschichte der Zeit zu malen; aber entscheidender ist ihr, Hemmas Weg in dieser Geschichte über die Fürstin und Mutter Kärntens zur Heiligen uns verfolgen zu lassen. Was dabei im »Singerlein« vielleicht gar zu fraulich gestaltet war, im »Gurnitzer« an Kraft gewann, im »Märtyrer« etwas zu zerflattern drohte, – verrät hier in Hemma – nunmehr einer Frau – meisterliche Vollendung: die Gnadenhaftigkeit eines Weges zu Gott!

Langsam fällt alles von Hemma ab, was zwischen Gott und sie – gewiß als ernste Aufgabe und nicht als Tand – vom Schicksal gelegt ist: die »Klostergedanken« der ersten kinderlosen Ehejahre, da sie »ihre traurige Ehe hochherzig erlitt« (185), doch auch das Glück der späteren, da die zwei herrlichen Söhne von den Verrätern getötet werden. Ihr Mann wallfahrtet danach gen Jerusalem, weil Gott ihn an sich zieht und sie erkennen muß, daß Er ihn ihr nimmt. Als Nonne in ihrem Kloster Gurk bringt sie die letzten Verzichte. Ein Leben bringt sie zu Ende, das nicht in auffallenden Werken der Frömmigkeit bestand, sondern darin, daß sie die Schickungen Gottes annahm, so wie sie kamen (452). Wie verwandt ist ihr Leben den späteren einer hl. Hedwig von Schlesien und einer hl. Elisabeth von Thüringen, denen sie, von der Kirche seliggesprochen, an Heiligkeit nicht nachsteht!

G. Kurz S. J.

Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen. Lebensrückschau von Ilsolde Kurz. 8° (699 S.) Tübingen 1938, Rainer Wunderlich. Geb. M 11.50

In dieser Lebensrückschau öffnet sich das Deutschland, das in Adolf v. Hildebrand, Paul Heyse, Marées, Fiedler seinen besondern Ausdruck hatte: als Antike einer heiteren Lebensfülle (208 ff.) und darum mit dem leidenschaftlichen »Zug nach dem Süden« (143). Ilsolde Kurz gehört ihm eng an, aber doch mit der Erkenntnis in die Unwirklichkeit seines goldenen Glanzes (24 519 ff.), gegen den sich scharf der reale Zweck-Sinn der wirklichen Antike abhebe (498). Aber wenn sie selbst als ihr eigenes Wesen einerseits die Sicht des »chthonischen Urgrundes des Weibes« bezeichnet (24), anderseits das »Zittern« der Polarität zwischen den Gegensätzen als die »heimliche Marter meines Lebens« (51 f.), so offenbart sie als wirkliche Mitlebende dieser ganzen Zeit auch deren verhüllte Tiefe: den Traum der Schönheit als angsthafte Flucht vor dem Geheimnis des Kreuzes (63 f.). Erst eigentlich da sie den Weltkrieg als »Werk ... menschlicher Ohnmacht vor dem Durchbruch dämonischer Gewalten« (555) erlebt, wird ihr der »Sterbechoral der Titanic« zum ruhigen Ausdruck »des Vertrauens zu dem Unbekannten, Unfaßbaren, dem wir alle angehören, gleichviel wie Menschen ihn töricht streitend benennen« (698). Ja, es versinkt auch noch das humanitär Relativierende in diesem Wort vor der Sicht, daß in den »katholischen Kirchen« eigentlich, die ihr Neffe Thole baute, »eine Luft (weht), die mich irgendwie an den Geist unseres Hauses erinnert« (698), – wenngleich sie in dieser »Luft« wieder das »Selbstwillige« betont. So kreist das Buch nicht um ein abstrakt »Unerreichliches«, sondern es ist der Kampf einer Antike, die heiter heidnisch sein möchte, mit ihrem eigentlich katholischen Muttergrund. E. Przywara S. J.

Blume und Flamme. Geschichte einer Jugend. Von Emmy Ball-Hennings. kl. 8° (326 S.) Einsiedeln 1938, Benziger & Co. M 4.40

Aus den Bildern dieser Jugend wird es begreiflich, wie Hugo Ball und Emmy Hennings zueinander fanden in ein Leben großer Armut, das aber fast abenteuerlich funkelte von einer innern Traum-Welt. Es ist, wie beide später den Dadaïsmus begründeten: knapp hart an einem kleinbürgerlichen Kitsch der Magazin-Romane vorbei, und doch in einer ahnungslos reinen Kindlichkeit. Das Deutschland einer zersetzten Bürgerlichkeit wird deutlich, mit dem Horizont eines neuen Zaubers des Katholischen (162 270 ff.), fast schon mit dem Verklärungsglanz der Liturgie, wie er später in Hugo Balls »Byzantinischem Christentum« aufleuchtete. Aber darunter ist doch spürbar die Verzweiflung einer Bodenlosigkeit, die nur mühsam gebändigt erscheint durch eine fast pietistische Innigkeit der Gebetssprache.

E. Przywara S. J.

Bruckner. Der Roman der Sinfonie. Von L. G. Bachmann. kl. 8° (480 S.) Paderborn 1938, F. Schöningh. Geb. M 5.80

Ein Roman darf vieles, was eine Biographie nicht darf. Er darf so beglückend eindeutige Zusammenhänge zwischen Leben und Werk eines Meisters aufzeigen, daß man überzeugt ist: nur so und nicht anders kann es gewesen sein. Eine Biographie würde wohl auch auf manche Parallelen hinweisen; aber sie muß den Spuren der Wirklichkeit folgen, und die Wirklichkeit liebt es, uns auch mit einigen ungelösten Fragen zu entlassen. Ein Roman, und besonders dieser Roman, tut das nicht. Das Werk Bruckners wächst bis in seine Einzelheiten aus seinen Lebensschicksalen heraus. Kein Thema, das nicht seine Quelle in einem bestimmten Erlebnis hätte.

Das wird nun mit so viel Liebe zu Land und Menschen, mit so freundlicher Erzählkunst getan, daß man ernstlich in Versuchung kommt, sich zufrieden vor diesen Lösungen zu beugen. Aber man wird ein Gefühl nicht los: es muß um das Geheimnis des Schaffens doch etwas mehr »Geheimnis« bleiben, es kann sich nicht alles einfach ursächlich nachweisbar oder doch nachspürbar aus offenkundigen Lebensschicksalen ableiten lassen. Vielleicht ist es nur der anspruchsvolle Leser, dem bei diesem so pietätvoll und warm geschriebenen Buch dieser eine Wunsch noch bleibt: es möchten inmitten der vielen »Antworten« auch ein paar »Fragen« noch offen gelassen sein. G. Straßenberger S. J.

Melodie einer Freundschaft. Roman. Von Bernhard Wiemann. 8° (296 S.) Salzburg 1939, A. Pustet. Geb. M 4.80

Wie ein Vogel, der sich im Eisengebälk einer Bahnhofshalle niederläßt und dort

unbekümmert ein Lied zwitschert, so ähnlich klingt dieses Buch mitten im Rhythmus unserer Zeit. Was bedeutet uns Heutigen noch Kammermusik? Gewiß, man bemüht sich überall um Pflege der Hausmusik. Aber gerade das zeigt, daß etwas erst wieder zum Leben erweckt werden muß. In diesem Roman nun steht vor uns eine glückliche Welt auf, in der Musik die Menschen freundschaftlich verbindet und glücklich macht. Und zwar Menschen, die wirkliche »Liebe« zur Musik in sich tragen, und die man deshalb meist »nur« Dilettanten nennt. Hier aber wird dem »Dilettanten« der ehrenvolle Sinn des »Liebhabers« wiedergegeben. Das Buch ist, wie Heimerans »Stillvergnügtes Streichquartett«, eine willkommene Gabe für jeden, der in irgend einer Form, als Hörer oder Spieler, Kammermusik liebt.

G. Straßenberger S. J.

Die Flut bleibt aus. Roman. Von Klaus Norel. (Aus dem Holländischen übersetzt von Franz Hefter.) 8° (297 S.) München 1939, Ch. Kaiser. Geb. M 4.80

Der in einfacher Sprache lebensnah geschriebene Roman führt uns zu den holländischen Fischern nach Enkhuizen am Zuider Zee. Wir erleben mit ihnen die Krisenzeit vor dem Weltkrieg, die Zeit der großen Gewinne für die im Weltkrieg kämpfenden Mächte und vor allem die Veränderung, die die Trockenlegung der See mit sich bringt. Lebensgrund der Fischer ist das Meer; sie werden gezwungen, auf dem Land Verdienst zu suchen; aber auch die aufblühende Landwirtschaft wird durch die Wirtschaftskrise fast vernichtet. Was in diesen Erschütterungen bleibt, sind das tapfere Herz, der Glaube an Gott, sind aber auch menschlicher Leichtsinn und Schlechtigkeit, die den Guten schwere Opfer auferlegen. Der kurze Roman führt den deutschen Leser besser in die Geschichte Hollands in den letzten Jahrzehnten ein als manches Geschichtswerk. H. Becher S. J.

Die gute Welt. Roman. Von Bernt v. Heiseler. 8° (324 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. M 5.50

»Es liegt an der Kraft einer Seele, was sie aus einer Heimat macht.« Ist die Seele stark, wird sie auch die Folgen einer leichtsinnigen Tat nicht feige abschütteln, sondern mutig auf sich nehmen und überwinden. Das ist die geistige Grundlage dieses osttiroler Bauernromans. Die Schönheit der Natur, die Wechselfälle des Jahres, die Härte der Arbeit, das Gute und Böse der Menschen ist der Inhalt, in dessen Mitte zwei Geschwisterkinder stehen, die sich zu lieben beginnen, aber schließlich durch eigene und fremde Schuld auseinandergerissen werden. Vielleicht kann man dem gut erzählenden Dichter einwenden, daß er die letzten religiösen Kräfte jener Menschen nicht genügend heraushebt, was er doch tun müßte, wenn er das seelische Bild der einfachen, aber doch gemütstiefen Bauern schildern will. H. Becher S. J.

Die harte Freude. Roman. Von Siegfried Freiberg. 8° (488 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 6.80

»Nur wenn du die andere Freude hast, die harte, den Sieg, den du erkämpft hast durch die Leistung, das hält an fürs Leben« (342). Barbara geht den Weg der harten Freude, von den Stiefeltern im Land der Moldau weg ins Wien des ausgehenden letzten Jahrhunderts, als Köchin und Aushilfskellnerin, auf Kolportage. Hart, sehr hart ist die Freude ihrer bewegten ersten Ehe, in der sie dem wilden zerfahrenen Pilzer, der's mächtig mit den Frauen hat, elf Kinder schenkt. Aber nur eines bleibt ihr. Indes hatte der Fuhrmann, der sie damals nach Wien brachte, zwanzig Jahre auf sie gewartet. Hart ist auch die Freude der fast einsamen zweiten Ehe, im Ringen um die Seele Schanis, Pilzers Kind und Erben seines vitalen, leidenschaftlichen Geistes, der es noch bunter treibt als sein Vater. Hart ist endlich die Freude am einzigen Enkel, Pauli, der aber doch die späte Frucht ihres dienenden und entsagenden Lebens wird. Ja, späte Frucht ist er und offenbart so das Geheimnis im Leben seiner Großmutter, die der lebensvolle, vom Lande in die Großstadt versetzte Baum ist. »Trug sie nicht die Wurzeln ihres Landes unsichtbar mit sich, wird sie nur den richtigen Boden finden, sie darein zu versenken?« (44.) Aber in diesem Bilde vom Baum deutet sich bereits an, wie der Roman Ermutigung und Entmutigung zugleich ist. Gleitet doch einmal die ganze vegetative Fülle ins bloße Hinvegetieren hinab, wo der Glaube an Gott und damit der Glaube an sich selbst kraftlos zu versinken droht; und Barbara erscheint ihr Schoß verflucht und ihre Seele unerlöst. – Etwas von Unerlöstheit geht durch das ganze Buch als manchmal griffharte, manchmal zerflat-

ternde Realistik des dumpfen Alltags. So viele Menschen treten auf, aber kein geläuterter Gottglauben will sie entspannen und erlösen in die Freiheit der Kinder Gottes. – Doch Barbara verdient, daß wir ihr auf dem Wege der harten Freude folgen, und ihre Hoffnung auf den Gymnasiasten Pauli wird sich, das fühlen wir am Ende, irgendwie erfüllen, und wenn auch nur in uns, den Lesern. G. Kurz S. J.

Siegmund und Margaret. Roman. Von Emmy Feiks-Waldhäusl. 8° (330 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 4.80

Die Dichterin führt uns in das 15. Jahrhundert und in die Gegend um St. Pölten. Der Aufstieg der Städte, der wirtschaftliche Niedergang des Rittertums, die Einführung des römischen Rechts, die Eroberung Burgunds, die Einfälle der Ungarn bilden den geschichtlichen Rahmen der Erzählung, der ein doppeltes Motiv zu Grunde liegt. Siegmund, der Junker, und Margaret, die Bauerntochter, lieben einander, werden durch Standesstolz voneinander getrennt und vereinen sich schließlich nach bitteren Erlebnissen. Die Liebe hat alles überwunden. Sie läßt auch ihre Sünde menschlich geringer erscheinen. Das zweite Thema, das nicht bis zu Ende gleich glücklich durchgeführt ist, zeigt, wie gute Menschen, die im Grund einander lieben, durch persönliche Art und gesellschaftliche Sitte gegeneinander getrieben werden, in Haß sich verhärten, um schließlich, durch die Bitterkeiten des Lebens verinnerlicht, wieder zueinander zu finden.

H. Becher S. J.

Begegnung mit Tieren

Begegnung mit Tieren. Von Prof. Dr. Baltian Schmid. 4° (175 S., 56 Bilder) München 1936, Knorr & Hirth. M 3.80, Leinwand 4.90.

Dieses Buch des bekannten Tierpsychologen ist ein wahrer Genuß und eine tiefgreifende Bereicherung des Wissens und Verstehens. Im angenehmen Plauderton, ohne schwerfällige wissenschaftliche Fachausdrücke und fern von jeder falschen Vermenschlichung läßt uns Schmid in die Seelen höherer Tiere schauen. Gewiß staunen wir über die überlegenen Leistungen der Nasentiere (Hund), der Augentiere (Falken), aber viel eigenartiger berühren uns Menschen die Äußerungen des Gefühls und Strebevermögens der Tiere. Es ist schon so, wie ein Freund geistreich bemerkte: Diese vernunftlosen Geschöpfe verstehen, heißt zum guten Teil sich selbst und andere Menschen verstehen. Über fünfzig Schnappbilder zeigen uns die Helden des Buches aus der Welt des kleinen und großen Federviehes und der Vierfüßler bis herauf zum Fuchs, Dachs, Wolf und Affen, denen Schmid in seinem Tierparadies gestattet, sich zu geben, wie sie sind. Jung und alt muß sie einfach liebgewinnen. F. Rüschkamp S. J.

Heilige und Tiere. Von Josef Bernhart. kl. 8° (238 S.) München 1937, Josef Müller. Geb. M 4.80

Mit diesem, wie er es selber bescheiden einführt, »sonderbaren« Büchlein hat Bernhart allen Freunden der Kreatur ein kostbares Kleinod geschenkt. Nicht bloß des Legendengutes wegen, das er hier gleich einem verborgenen Schatz der Tiefe wieder ausgegraben hat. Gerade auch die drei einleitenden Abschnitte: »Über die christliche Legende«, »Die Heiligen und das Tier« und »Mensch und Tier im Urteil der Legende« machen sein Buch besonders wertvoll. Bernhart spricht keineswegs sentimentaler Tierverehrung und Naturschwärmerei das Wort. Er gehört nicht zu jenen »Herzen, die«, wie er geistreich formuliert, »sich ans Unterhalb verlieren, weil sie das Oberhalb nicht kennen«. Aber er gehört wohl selber »zu jenen gottverbundenen Menschen, wie jene Heiligen seiner Legende, denen die einfühlsame Liebesregung für Gottes Spur in seinem Geschöpf zugleich Bedürfnis und Erquickung ist«. Und alle jene, die im Geiste des Psalmisten: »An deinem Geschöpf, o Herr, habe ich meine Freude und frohlocke über das Werk deiner Hände« (91, 4), sich an der nach dem hl. Paulus einst mitzuerlösenden Kreatur erfreuen, wird sein Büchlein darum ein Born reichen Genusses sein.

A. Maring S. J.

Gedichte

Die ersten Gedichte an die Freunde. Von Georg Thurmair. 8° (80 S.) Düsseldorf 1938, Verlag Jugendhaus. Geb. M 2.20

In dem schmalen Bändchen geschieht im Zeichen einer jungen, aber reifen und starken Dichtung die Eroberung der Welt und

des Himmels, wie nur ein Dichter, der gleicherweise in beider Wirklichkeiten zu Hause ist, schöpferisch sie vollziehen kann. Wie von allein prägen sich manche rhythmisch überaus gekonnten Verse dem Gedächtnis ein: »Nun stehet alle Mann für Mann und ziehet Gottes Waffen an...« (S. 27), »Man muß in allen Jahren die Kindheit sich bewahren...« (S. 31), oder der herrliche Hausegen: »Wir bitten die Dreifaltigkeit...« (S. 41), oder jenes kurze: »Hart ist deine Straße, Himmel...« (S. 50), endlich das lyrisch einschmiegsame: »Mein Herz ist so gedankenvoll...« (53). – Sind einzelne Gedichte schon Eigentum katholischer Jugend, so steht zu hoffen, daß mit diesem Bändchen weitere Kreise der vielversprechenden Lyrik Thurmairs gewonnen werden. Und mögen es wirklich die »ersten« Gedichte sein! G. Kurz S. J.

Das Meer. Gedichte von Gottfried Hafenkamp. kl. 8° (80 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 2.80

Wie viele holen sich in sommerlichen Ferientagen Energie und Freude am Strand der Ost- und Nordsee, – doch wie wenige werden in zehn kurzen Tagen so gedrängtem Erleben offenstehen wie der Dichter dieses wertvollen schmalen Gedichtbandes. Es öffnet sich ihm aber auch alles Geschaute, das immer nur Gleichnis ist, in die hintergründige Welt des Schöpfergottes, ja des Gottes der Übernatur. Der friedlichen Majestät und dem launischen Zorn des Meeres gegenüber erfährt sich der Mensch wie zwischen Kosmos und Chaos gestellt. Macht und Ohnmacht des Meeres werden transparent in All und Nichts, und diese wieder offenbaren als Liebe und Nacht das wogende Leben des trinitarischen Gottes und die ausgebrannte Flamme Luzifers. Was in all dem der Dichtung Hafenkamps die eigene Note gibt, was sie in einem tiefen Sinne des Wortes »keusch« sein läßt, bewirkt, daß er in das Nichts und in die Nacht sich nicht verliebt, diese vielmehr in die Liebe überwindet. »Aber mehr als den Sturm liebe der schauenden / Stille tiefere Macht!« (71.) – »Seht, die Nacht ist nur ein Schleier / für des Lebens tiefste Feier, / wo die Liebe ohne Grund / Licht ist und des Lichtes Mund« (58). –

Die Schönheit der meisten Gedichte, wie etwa »Die Klage« (41), »Springflut« (29) oder »Das Bad in der Brandung« (31), läßt das Versagen in der einen oder andern Gestaltung kaum empfinden (S. 22 besonders).

Womit dieses Buch Gedichte ausklingt, das wird in jenen Lesern bleibend fortklingen, die seinem Erleben offen waren: »Die Frische und der Friede, den gegeben / die Liebe, deren Name Licht und Leben«.

G. Kurz S. J.

Bei mir zu Gast. Gedichte. Von Franz Thierfelder. kl. 8° (91 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Pappe M 3.50

»Daß wir stille Flügel hätten / und nach Ewigkeiten suchten!« (57), dieser sehnsüchtige Wunsch wird zum Schrei nach Erlösung: »Aufgerißnen Auges steh ich, und die Schrecken / einer Welt umgrenzen meine Blicke...!« Denn es schwingt ihm in der Freude Schrei doch immer geheime Angst. Die Antwort, die der Dichter darauf findet, kommt »aus weichen Nebeln«, darin Landschaften und Gestalten oft genug auslöschen und verschwimmen, bis das Kriegserleben den Ernst des Lebens schaudervoll enthüllt. »Das blut'ge Herz in hocherhobner Hand / zieh' ich durch dürrer Wege Hölle!«

Das mag wohl das Entscheidende sein: »Wir fühlen unsre Grenzen, / wir wollen Lebendige sein!«

Durch diese dunklen Lieder zieht es immer hindurch wie vor der Madonna zu Maria-Eich: »Versöhnlich schmilzt, was unser Herz gequält, / und selig, selig läuten Gottes Fernen« (11).

Auf diesen Ton sind auch die angefügten Übersetzungen neuerer bulgarischer Lyrik gestimmt. Versöhnt und doch vom dunklen Zeitenstrom umflutet: »Jeden Tag von meinem Dasein etwas schwindet / Jeder Tag, o Gott, mich fester an dich bindet...«

H. Fischer S. J.

Männer und Epochen

Las Casas vor Karl V. Von Reinhold Schneider. kl. 8° (203 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag. Geb. M 5.–

Reinhold Schneider hat mit diesem Buch die christliche Tragödie des Kampfes für das Kreuz geschrieben, – folgerichtig zu der Stellung, die das Kreuz im Korpus seiner Geschichts-Metaphysik hat (vgl. diese Zeitschrift, April 1938, S. 31 ff.). Es ist nicht nur der einfache Gegensatz zwischen einem Mißbrauch des Kampfes für das Kreuz (im Dienst der eigenen Habsucht

und Ehre) und dem selbstlos reinen Streiten für das Kreuz: wie Las Casas anfangs seinen Kampf für die Indios gegen die Brutalität der spanischen Eroberer sieht: »das Heidentum in den Christen bekämpfen« (66). Es ist auch nicht der ernstere Gegensatz zwischen einer Hilfe für das Kreuz durch die »Festigkeit des irdischen Gefüges« (140) und dem »Kreuz aus eigener Kraft« (120): wie der Kampf Las Casas' mit dem Doktor Sepulveda vor dem Indien-Rat Karls V. sich darstellt: »wer mit dem Schwert diese Welt betritt, der sieht sie nicht; er hat Gottes Welt schon verloren« (164). Sondern entscheidend gilt es, den flammenden Kampf für eben dieses reine Kreuz, wie Las Casas ihn vor Karl V. ficht (»für ungeheure Verbrechen erfolgt nun die ungeheure Strafe«, 172 f.), einzutauschen gegen das eigene Erliegen unter dem Kreuz: wie Las Casas es in mitternächtlicher Stunde von Karl V. lernen muß, da dieser ihm die Durchführung der neuen Gesetze in den Kolonien überträgt, um ihn unter die Last einer Reform selber zu beugen. Karl V. geht in den Endkampf um Deutschland mit der unerbittlichen Frage: »daß wir uns vor uns selbst zum Schwersten überwinden müßten und dieses Schwerste dann doch in der Welt nicht vollbringen dürften?« (189). Las Casas schifft sich mit den Worten ein: »Daran liegt es nicht..., daß wir die Welt mit dem Kreuze durchdringen, sondern es liegt alles daran, daß wir über unserer Mühe von ihm durchdrungen werden« (202).

E. Przywara S. J.

Der große Verzicht. Von Franz Schauwecker. kl. 8° (136 S.) Leipzig 1938, Hesse & Becker. Geb. M 3.50.

Der Höhepunkt christlicher Haltung ist wohl der, wenn ein Mensch ohne Rücksicht auf Anerkennung und Beifall der Umgebung, auf innern Erfolg und eigene Beglückung, rein aus Ehrfurcht und Huldigung vor der göttlichen Majestät seine Kraft und sein Leben bis zum Tode hingibt. In den späten Zeiten der Kultur finden wir eine insofern ähnliche Haltung, als Menschen, ohne Anerkennung, Erfolg, Leistung, innere Beglückung zu suchen, ihr Leben der Pflichterfüllung um ihrer selbst willen weihen, indem sie bewußt jene Frage nach dem jenseitigen Sinn des Lebens abwehren. So etwa handelte der Stoiker. Auch die nordische Saga berichtet von einzelnen Gestalten, die in dieser Gesinnung in den Tod gingen. In den zwei Erzählungen, die Franz Schauwecker, wohl Schäfers Anekdotenstil nachahmend, vorlegt, zeigt er Napoleon auf seiner Verbannungsfahrt nach St. Helena und Friedrich den Großen bei seiner Heimkehr aus dem Siebenjährigen Krieg. Beide sprechen den großen Verzicht auf alles, was irgendwie beglücken kann. In der Verachtung alles dessen wird ihr Auge geschärft für allen Egoismus und alle Scheingröße dieser Erde. Sie sind in der seelischen Verfassung, zu sprechen: »Ich bin verdammt dazu, auszuhalten, bis der glücklichste Moment des Lebens kommt, der einzig glückliche, wenn wir auf natürliche Weise aus dem Leben scheiden« (S. 88). Napoleon sagt von Gott: es gibt Gott, aber er interessiert nicht. Gott ist kein Gesprächsstoff. Der Mensch vergeht, wie der Sand vor dem Winde verfliegt. Friedrich meint, was Gott betrifft, so geht es niemanden etwas an, ob ich an ihn glaube oder nicht. Und es ist ihm Trost genug, daß wir vergehen. So erheben sich diese beiden Großen der Geschichte über ihre Umgebung, aber sie selbst? – Die Seelenlage der Helden tritt eindringlich vor uns.

H. Becher S. J.

Zeugen des Wortes. Hrsg. von Karlheinz Schmidthüs. 7.–11. Bändchen, kl. 8° (je 70 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Kart. je M 1.20

In der siebten Lieferung der so schnell beliebt gewordenen religiösen Kleinbücherei überrascht und fesselt vor allem das vom Herausgeber selbst edierte Bändchen von Briefen Friedrichs Freiherrn v. Hügel an seine Nichte. Es sind Briefe der letzten Jahre, Altersweisheit von solcher Abgewogenheit und dennoch geistiger Frische und Scharfsichtigkeit, eine so erfreuliche Paarung von religiöser Weitherzigkeit und Offenheit mit strengster Wahrung des Positiv-Kirchlichen, daß das Büchlein eine der erfreulichsten Neuerscheinungen zu nennen ist. Ebenfalls vom Herausgeber ediert wurden drei Kapitel aus der »Psychologie« Alphonse Gratrys unter dem Titel »Von Gottes Wort und von der Sprache der Menschen«. Wissenschaft und religiöse Betrachtung durchdringen sich aufs innigste, ganz entsprechend der Grundthese Gratrys selbst vom konkreten »sens divin« in der Seele. Überzeugend und ergreifend ist sein Denken überall dort (und es ist weitaus das meiste), wo es selbst

aus diesem »Sinn« heraus philosophiert, während es dort, wo es sich an überlieferte Schemata hält (Platonismus, Logoslehre, Traditionalismus), nicht immer gleich glücklich ist. – Ludwig A. Winterswyl schenkt uns in deutscher Übertragung »Die Lehrschreiben des hl. Papstes Leo des Großen über die Menschwerdung Christi«, nämlich den berühmten »Tomus ad Flavianum« von 449 und das ergänzende Schreiben an Kaiser Leo von 458. Sie bilden, wie man weiß, die klassische und endgültige Zusammenfassung der kirchlichen Lehre über die bis dahin so heiß umstrittenen christologischen Fragen. Ihre unnachahmliche schlichte und majestätische Klarheit lassen diese Dokumente auch für uns noch eine schöne und beglückende Lesung sein, selbst wenn die Christus-Problematik unserer Tage eine sehr andere geworden ist als die des 5. Jahrhunderts. Die Übersetzung und die Einführung sind vorzüglich. – Nur 22 Seiten umfaßt der Text, den Robert Grosche uns vorlegt, eine ebenso harte wie substantielle Nuß. Es ist die berühmte »reductio artium ad theologiam« Bonaventuras, des unsicher bezeugten Titels wegen vom Herausgeber »Die Welt als Zeugnis des Wortes« umbenannt. Eine große, gute Einführung und eine synoptische Tafel der Begriffe helfen dem Leser aufs beste, sich durch dieses äußerst knappe, mystisch-theologische Werkchen hindurchzufinden, das nach dem großen Prinzip der Bildhaftigkeit alles Weltsein dieses auf seinen Urgrund, den Logos, zurückführt.

Wir sind erstaunt, neben den großen Namen, die auf den bisherigen Bändchen prangten, auf dem letzten denjenigen einer wenig bekannten modernen Lyrikerin zu finden. Betrachten wir aber Hildegard Jones Gedichtbändchen »Selige Augen« in sich selbst, so werden wir ihm keineswegs hohe Qualitäten absprechen können. Zwar gehen diese nirgends naiven und unreflexen Strophen dort, wo sie nicht völlig gelingen, bis an die Grenzen des Manierismus und verlagen uns auch sonst, aus einer Überstrenge, die Lust des schlichten Ruhens in der Wortbewegung, dafür entgelten uns aber eine absolute Unbanalität, eine menschliche und religiöse Tiefe, eine große Forderung an sich und den Leser und oft eine wirklich endgültige Bildwerdung. H. U. v. Balthasar S. J.

Reisen

Das tapfere Herz. Tagebuch eines verlorenen Kampfes. Von Edgar Christian. (133 S., 8 Tafeln u. 1 Karte.) Stuttgart 1938, Franckhsche Verlagshandlung. Geb. M 3.80

Von einem 18jährigen jungen Menschen sind diese Tagebuchblätter geschrieben. Die letzte Eintragung machte er in einer Blockhütte in der kanadischen Wildnis: »1. Juni. Schwächer als je.... Treffe jetzt Vorbereitungen.... War draußen, zu schwach, vollständig fertig....« Fast zwei Jahre später fanden kanadische Polizisten diese Aufzeichnungen, seine Leiche und die jener andern zwei Expeditionsmitglieder, die aufgebrochen waren, den Winter 1926/27 in der Eiszone Kanadas östlich vom Sklavensee zu verbringen. Von diesem Aufbruch, von der mühsamen Fahrt den Sklavenfluß hinauf berichten die Briefe und Aufzeichnungen. Er freut sich der Sonne, der geschwellten Segel, ist stolz auf seine erste Forelle. Dann kommen die harten Tage. Die Tiere, auf deren Fleisch sie angewiesen waren, bleiben aus. Der Winter wird überaus kalt, dauert lange. Im November erfolgt die erste Eintragung: »kein Fleisch in der Vorratskammer neben der Blockhütte«. Sachlich knapp kehren jeden Tag wieder die Bemerkungen über den Hunger, die Kälte, die Krankheiten. Im Lauf des Winters erliegt Jack den furchtbaren Anstrengungen. Ihm folgt Harold, der zweitälteste. Edgar blieb allein zurück – aber mit einem Herzen voll Mut und Stärke. Er biß die Zähne aufeinander und »hoffte zu Gott« (ob nicht in diesem schlichten Wort, das immer wiederkehrt, die Quelle seiner Kraft liegt?). Hoffte auf die Sonne, die Genesung, auf Menschen. Die Gewehre standen geladen vor der Tür – aber für die Tiere. Er war kein Feigling. Davon berichtet das Buch. Zwischen den Zeilen klingt das hohe Lied treuer Freundschaft, edler Kameradschaft: eine Ahnung von der harten Selbstzucht, die das gemeinsame Leben den dreien abverlangte, von letzter Bereitschaft dieser Männer, von Tapferkeit, Treue und Glauben an Gott. Ein vollendetes Leben!

F. Turber S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Bäumer, G., Wolfram von Eschenbach. [Die Dichter der Deutschen.] kl. 8° (96 S.) Stuttgart 1938, Cotta. Geb. 1.50 M.

Bayer, F. J., Dantes Göttliche Komödie. [Die Kunst dem Volke, 43/44.] 4° (64 S. m. 116 Abb.] München 1938, Allg. Vereinigung Die Kunst dem Volke. Kart. 1.65 M.

Becker, M., Yolanda. Der Roman zweier Seelen. 8° (285 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 4.20 M.

Bernberg, H., Singt dem Herrn ein neues Lied. Das deutsche Kirchenlied, Erbe und Aufgabe. 8° (180 S.) Düsseldorf 1938, Jugendhaus-Verlag. Kart. 2.20 M.

Binding, R., Der Wingult. Der Durchlöcherte. Erzählungen. kl. 8° (64 S.) Potsdam 1938, Rütten & Loening. Geb. 1.80 M.

— Die Perle und andere Erzählungen. kl. 8° (83 S.) Potsdam 1938, Rütten & Loening. Geb. 1.80 M.

Bishop, P., Pascal. The Life of a Genius. (Übersetzt von E. Pfuhl u. R. Blunck.) 8° (536 S.) Berlin 1938, Verlag Die Runde. Geb. 8 M.

Bonaventura, Die Welt als Zeugnis des Wortes. [Zeugen des Wortes, 10.] kl. 8° (50 S.) Freiburg 1938, Herder. Kasch. 1.20 M.

Browe, P., S. J., Die häufige Kommunion im Mittelalter. gr. 8° (190 S.) Münster i. W. 1938, Regensbergscher Verlag. Geb. 6 M.

Buchholz, E., Blaise Pascal. Ein Lebensbild. 8° (240 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck & Ruprecht. Geb. 6.80 M.

Davies, Fr., Spaniens goldene Zeit (1501—1621). (Übersetzt von Joh. Klein.) 8° (328 S. mit 4 Tafeln u. 5 Karten) München 1939, Oldenbourg. Geb. 7.50 M.

Distelbarth, P., Neues Werden in Frankreich. Zeugnisse führender Franzosen. 8° (394 S.) Stuttgart 1938, Klett. Kart. 4.80 M.

Dörfler, P., Auferstehung. Roman. 8° (390 S.) Berlin 1938, Grote. 5.50 M.; geb. 6.50 M.

Erb, A., Gelebtes Christentum. Charakterbilder aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. gr. 8° (290 S.) Freiburg 1938, Herder. 4 M.; geb. 5.40 M.

Gratry, A., Von Gottes Worten und der Sprache der Menschen. [Zeugen des Wortes, 8.] kl. 8° (80 S.) Freiburg 1938, Herder. Kasch. 1.20 M.

Guggisberg, K., Karl Ludwig von Haller. Die Schweiz im deutschen Geistesleben. kl. 8° (208 S.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Geb. 3 M. (5 Fr.)

Handel-Mazzetti, E. v., Graf Reichard. Roman aus dem deutschen Siegesjahr 1691. 8° (378 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 5.20 M.

Haushofer, H., u. J. v. Leers, Baiern führen den Pflug nach Osten. Wie des Reiches älteste Ostmark entstand. 8° (268 S. mit 16 Tafeln u. 8 Karten) Goslar 1938, Blut-und-Boden-Verlag. Geb. 6.85 M.

Hügel, Fr. v., Briefe an seine Nichte. (Übersetzt von K. Schmidthüs.) [Zeugen des Wortes, 7.] kl. 8° (76 S.) Freiburg 1938, Herder. Kasch. 1.20 M.

Hugin, L., Die letzte Kerze. Zehn Kurzgeschichten im Rahmen des Kirchenjahres. kl. 8° (110 S.) Klosterneuburg 1938, Volksliturg. Apostolat. Kart. 2 M.

Ihlenfeld, K., Das Buch der Christenheit. Betrachtungen zur Bibel. kl. 8° (360 S.) Berlin 1939, Eckart-Verlag. Geb. 6.50 M.

Jone, H., Selige Augen. Gedichte. [Zeugen des Wortes, 11.] kl. 8° (72 S.) Freiburg 1938, Herder. Kasch. 1.20 M.

Kindermann, H., u. a., Handbuch der Kulturgeschichte. Liefg. 41—45. 4° (Je 48 S. u. 2 Tafeln) Potsdam 1938, Athenaion. Je 2.80 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Liefg. 150—155. 4° (Je 32 S. mit Abb. u. 2 Tafeln) Potsdam 1938, Athenaion. Je 2.40 M.

Kneip, J., Ein deutsches Testament. Stimmen der Toten. Gedichte. 8° (41 S.) Leipzig 1938, List. Geb. 2.20 M.

Kniel, C., O. S. B., Elisabeth Gräfin v. Fürstenstein und die von ihr gestiftete Wiesenburger St.-Elisabethen-Kapelle. kl. 8° (100 S. u. 3 Tafeln) Beuron 1938, Beuroner Kunstverlag. 1 M.

Kolbenheyer, E. G., Das gottgelobte Herz. Roman aus der Zeit der deutschen Mystik. 8° (536 S.) München 1938, Langen & Müller. Geb. 7.50 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 26. Liefg. Lex.-8° (160 Sp. u. 6 Tafeln) Augsburg 1938, Haas & Cie. 3.60 M.

Kramp, J., S. J., Heilsbotschaft von Jesus Christus. Die Evangelien der Sonntage und Herrenfeste des Kirchenjahres biblisch-liturgisch erklärt. 8° (534 S. u. 2 Karten) Münster i. W. 1938, Regensbergscher Verlag. Geb. 5.80 M.

Kroneberger, E., Würde und Adel der Frau. Die Stellung der Frau im Christentum. kl. 8° (142 S.) Aschaffenburg 1938, Görres-Verlag. Kart. 2.20 M.

Leo d. Gr., Die Lehrschreiben des heiligen Papstes über die Menschwerdung Christi. (Übersetzt von A. Winterswyl.) [Zeugen des Wortes, 9.] kl. 8° (70 S.) Freiburg 1938, Herder. Kasch. 1.20 M.

Mathäser, W., O. S. B., Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern. Festgabe zur ersten Jahrhundertfeier. gr. 8° (482 S.) München 1938, Salesianische Offizin.

Nohl, H., Charakter und Schicksal, eine pädagogische Menschenkunde. gr. 8° (192 S.) Frankfurt a. M. 1938, Schulte-Bulmke. Geb. 7.50 M.

Oschilewski, W. G., Väter und Söhne. Briefe deutscher Menschen. 8° (298 S. u. 11 Faksimile) Darmstadt 1938, Wittich. Geb. 5.60 M.

Pemán, J. M., Flammendes Spanien. Der Freiheitskampf des spanischen Volkes in Kreuzzugsreden und Kriegsberichten. (Übersetzt von Irene Behn.) 2. Aufl. 8° (275 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 5.70 M.

Ponten, J., Die Heiligen der letzten Tage. Roman. kl. 8° (514 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 6.50 M.

Przywara, E., S. J., Deus semper maior. Die Theologie der Exerzitien. gr. 8° Freiburg 1939, Herder. II. Bd.: Die zweite Woche. (380 S.) Geb. 7.20 M.

Ramsay, T., Annette von Droste-Hülshoff. [Die Dichter der Deutschen.] kl. 8° (99 S.) Stuttgart 1938, Cotta. Geb. 1.50 M.

Ruppel, K., Die Hausmarke. Das Symbol der germanischen Sippe. 4° (124 S. mit 73 Abb.) Berlin 1939, Metzner. Geb. 5.50 M.

Russinow, A., Die große Täuschung. Aufzeichnungen aus Sowjetrußland, die der GPU. entgangen sind. 2. Aufl. 8° (318 S.) Leipzig 1936, Hesse & Becker. Geb. 5.80 M.

Schneider, H., Die Götter der Germanen. gr. 8° (280 S.) Tübingen 1938, Mohr. 6 M.

Seidel, J., Lennacker. Das Buch einer Heimkehr. kl. 8° (768 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 8.50 M.

Silva-Tarouca, A., Weltgeschichte des Geistes. Naturentfaltung als Geisterfüllung. 8° (360 S.) Salzburg 1939, Pustet. 5.80 M.; geb. 6.80 M.

1938 Gy 9602

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Annuaire général catholique: Clergé, Communautés, Enseignement, Oeuvres en France. gr. 8° (1530 S.) Paris 1938, Lethielleux. 150 Fr.

Balthasar, H. v., S. J., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. 8° Salzburg 1938, Pustet. Je 7.80 M.; geb. 9 M.

II. Bd.: Im Zeichen Nietzsches. (480 S.)
III. Bd.: Die Vergöttlichung des Todes. (440 S.)

Barthou, L., Mirabeau. (Aus dem Französischen von Ph. Weller.) 8° (430 S. u. 7 Abb.) München 1938, Callwey. Kart. 7 M.; geb. 8.50 M.

Carnegie, D., Wie man Freunde gewinnt. (Aus dem Englischen von H. v. Wedderkop.) 8° (355 S.) Zürich 1938, Rascher & Cie. 5.60 Fr. (3.80 M.)

Deininger, F., O. S. B., Verantwortung für das kommende Geschlecht. 8° (196 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 3.80 M.

Deneffe, A., S. J., Kleine katholische Glaubenslehre. 2. Aufl. 12° (54 S.) Saarbrücken 1938, Saarbrücker Druckerei u. Verlag. 0.50 M.

Driesch, H., Alltagsrätsel des Seelenlebens. 8° (208 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 6 M.

Echternach, H., Die verborgene Wahrheit. Von den Grenzen des Denkens und von der jenseitigen Wahrheit. 8° (176 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 4.80 M.

Eekhout, J., Warden, ein König. Roman aus Flandern. (Übersetzt von G. van Poppel.) kl. 8° (240 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 3.80 M.

Eickstedt, E. v., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. I. Bd., 4. Liefg. 2. Aufl. Lex.-8° (144 S. u. 90 Abb.) Stuttgart 1938, Enke. 10.80 M.

Guardini, R., Das Wesen des Christentums. 8° (70 S.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Geb. 2.50 M.

Helming, H., Der Weinstock. Buch der jungen christlichen Familie. 8° (272 S. u. 2 Tafeln) Freiburg 1938, Herder. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Herzog, P., Johannes von Müller und die französische Literatur. [Wege zur Dichtung, Bd. 30.] 8° (300 S.) Frauenfeld 1937. Huber & Co. 5.70 M.

Kipling, R., Erinnerungen. Etwas von mir für meine bekannten und unbekannten Freunde. 8° (298 S.) Zürich 1938, Scientia A.G. Geb. 10.50 Fr. (5 M.)

Kirschweng, J., Ernte eines Sommers. kl. 8° (114 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 2.50 M.

— Die Fahrt der Treuen. Erzählung. kl. 8° (300 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 3.80 M.

Koch, A., S. J., Homiletisches Handbuch. gr. 8° Freiburg 1938, Herder.

I. Abt.: Homiletisches Quellenwerk. 3. Bd., 5. Teil: Leben mit Gott. 6. Teil: Das Leben in der Gemeinschaft. (VIII u. 484 S.) 9.20 M.; geb. 11.40 M. (Subskriptionspreis 7.80 M.; geb. 9.60 M.)

Kologriwof, I. v., Das Wort des Lebens. kl. 8° (404 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 6.50 M.; geb. 7.50 M.

Leicher, A., S. J., Licht aus dem Herzen des Gottmenschen. 8° (62 S.) München 1938, Ars sacra. Kart. 1 M.

Lieske, A., S. J., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. gr. 8° (XV u. 230 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. 11.60 M.

Loehr, A., O. S. B., Eucharis. 8° (160 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 4 M.

Malebranche, Nel terzo centenario della nascita. [Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore V. 30.) gr. 8° (425 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. 30 L.

Morton, H., Auf den Spuren des Meisters. Reisen durch Palästina. gr. 8° (332 S. u. 32 Tafeln.) Berlin 1938, Reimer, Andrews & Steiner. 7 M.

Naumann, H., Deutsches Dichten und Denken von der germanischen bis zur staufischen Zeit. 12° (160 S.) Berlin 1938, De Gruyter & Co. Geb. 1.62 M.

Neuner, J., Dogma im Urtext. Kleines deutsches Urkundenbuch des christlichen Glaubens. 8° (48 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 0.70 M.

Nikolaus II., Der letzte Zar; sein Briefwechsel mit seiner Mutter. (Übersetzt aus dem Englischen von H. Steinsdorff.) 8° (306 S.) Berlin 1938, Metzner. Geb. 6.80 M.

Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens. (Hrsg. von W. Rüttenauer.) kl. 8° (268 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 3.50 M.

Peers, A., The Church in Spain (1737—1937). kl. 8° (40 S.) London 1938, Burns, Oates and Washbourne. 1/—

Peil, R., Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche. kl. 8° (121 S.) Freiburg 1938, Herder. Kart. 1.80 M.

Pelloux, X., La Logica di Hegel. [Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore V. 29.] gr. 8° (278 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. 20 L.

Pfandl, L., Philipp II. von Spanien. 8° (570 S. und 13 Abb.) München 1938, Callwey. Kart. 10 M.; geb. 12.50 M.

Priester-Jahrheft des Bonifatiusvereins 1938. 8° (88 S. u. 7 Abb.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei.

Proceedings of the First National Catholic Social Action Conference. 8° (418 S.) Milwaukee 1938, Wisconsin.

Rosenkranz, G., Die älteste Christenheit in China. [Schriftreihe der Ostasien-Mission, Heft 3—4] 8° (VII u. 76 S.) Berlin 1938, Verlag der Ostasien-Mission. 1.50 M.

Rubatscher, M., Tiroler Legende. 8° (26 S. u. 4 Bildtafeln.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 2 M.

Rudorff, E., Aus den Tagen der Romantik. Bildnis einer deutschen Familie. 8° (290 S. u. 16 Tafeln.) Leipzig 1938, Staackmann. Geb. 7.50 M.

Schneider, R., Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit. kl. 8° (203 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag. Geb. 5 M.

Schulte, A., S. V. D., Seelsorge am Seelsorger. kl. 8° (178 S.) Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. 3.60 M.

Schwarz, R., Vom Bau der Kirche. 8° (205 S.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Kart. 6 M.; geb. 7.50 M.

— Betendes Werk. Ein Zeitbuch. 8° (175 S. u. 6 Tafeln.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Kart. 3.60 M.

Solonewitsch, B., Lebendiger Staub. Rußlands Jugend im Kampf gegen die GPU. (Übersetzt von Slobodjanik und Moser.) 8° (580 S.) Essen 1938, Essener Verlagsanstalt. 4 M.; geb. 5.80 M.

Spoerri, Th., Formwerdung des Menschen. Die Deutung des dichterischen Kunstwerkes als Schlüssel zur menschlichen Wirklichkeit. 8° (246 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 4.40 M.

Steffens, H., Singet dem Herrn. Eine deutsche Singmesse. 4° (7 S.) Frankfurt a. M. 1938, Borgmeyer.

Steinbüchel, Th., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre 1. und 2. Teil. [Handbuch der katholischen Sittenlehre I. Bd.] Lex. 8° (410 S. und 297 S.) Düsseldorf 1938, Schwann. 1. Teil 13 M.; geb. 15 M. 2. Teil 9.50 M.; geb. 11.50 M.

Stockhausen, J., Die güldene Kette. Roman. kl. 8° (364 S.) Leipzig 1938, Staackmann. 4 M.; geb. 5.80 M.

Stöger, A., Die Kranewittbrüder. Roman. kl. 8° (562 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 7.20 M.

Tinhofer, C., Lichter Werktag. Roman. kl. 8° (368 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 4.80 M.

Tritsch. W., Heinrich IV. König von Frankreich und Navarra. kl. 8° (452 S. u. 34 Bilder.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Geb. 6.90 M. (11.50 s. Fr.)

Van de Velde, A., Das Herz kämpft. (Verdeutscht von E. Stück.) kl. 8° (238 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. 3.80 M.

Verkade, W., O. S. B., Spuren des Daseins. Erkenntnisse des Malermönches. 12° (128 S.) Mainz 1938, Matth.-Grünewald-Verlag. Geb. 3.30 M.

Viering, F., Evangelische und katholische Schriftauslegung. 8° (108 S.) Berlin 1938, Verlag des Evangelischen Bundes. Kart. 5 M.

Walter, E., Das Siegel der Versöhnung. Die Überwindung von Schuld und Sünde des Christen im Sakrament der Buße. kl. 8° (126 S.) Freiburg 1938, Herder. Pappe 2 M.

Wenner, J., Kirchliches Lehrapostolat in Wort und Schrift. kl. 8° (118 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Kart. 1.50 M.

Wilson, H., Lehrjahre eines Diplomaten. (Übersetzt von W. Zechlin.) 8° (270 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 6.50 M.

Woodsmall, R., Der Aufstieg der mohammedanischen Frau. (Übersetzt von E. Rotten.) 8° (528 S. u. 11 Tafeln.) Zürich 1938, Rotapfel-Verlag. 10 Fr. (6.80 M.); geb. 12.50 Fr. (8.50 M.)

Schenkt den Mädchen die Bücher von Ida Friederike Görres

(geb. Gräfin Coudenhove)

Neu:

Der Regenbogen

Ein Buch für Mädchen. Mit 1 Titelbild und 7 Tafeln. gr. 8° 332 Seiten. Leinen 4.80 Mark

Der Band schließt sich in Inhalt und Ausstattung an „Quelle" und „Kristall" an, die in der Jugendliteratur bereits zu einem Begriff geworden sind. Bei aller Ähnlichkeit wahrt aber jedes dieser Mädchenbücher seine Eigenart. Auch das funkelnde Farbenspiel des „Regenbogen" beleuchtet wieder einen neuen Ausschnitt aus der bunten Vielheit und Schönheit der Welt. Die Beiträge von Werner Bergengruen, Gertrud Bäumer, Johannes Kirschweng, Ruth Schaumann, Josef Fr. Perkonig, Esther von Kirchbach, Maria Schlüter-Hermkes, Hans Hilger, Silvia von Bornstedt und der Herausgeberin selbst und andern bringen Ernstes und Heiteres, Unterhaltendes, Nachdenkliches. Prosa wechselt mit Lyrik, zahlreiche Bildtafeln geben dem Buch ein festliches Gepräge.

Früher sind erschienen:

Die Quelle

Ein Buch für Mädchen. Illustriert von Ruth Schaumann, Lotte Wellnitz, Alfred Riedel. Vierfarbentitelbild und 8 Bildtafeln, 5 Schreibseiten (zweifarbig). 11.—16. Tausend. gr. 8° 318 Seiten. Leinen 4.80 Mark

Der Kristall

Ein Buch für Mädchen. Illustriert von Ruth Schaumann, T. Ramsay, A. Riedel und H. Werk. 16 Bildtafeln. gr. 8° 22.—27. Tausend. 316 Seiten. Leinen 4.80 Mark

Ausführlicher Sonderprospekt über die Görres-Coudenhove-Bücher kostenlos

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Aischylos, Tragödien und Fragmente. (Übersetzt von L. Wolde.) kl. 8° (450 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 4.50 M.

Algermissen, K., Konfessionskunde. Lex. 8° (906 S.) Hannover 1939, Giesel. Geb. 18 M.

Aubry, O., Das zweite Kaiserreich. (Übersetzt von H. Dühring.) 8° (823 S. u. 16 Abb.) Zürich, Rentsch. 8.20 M.; geb. 11 M.

Ball-Hennings, E., Blume und Flamme. Geschichte einer Jugend. 2. Aufl. kl. 8° (320 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. Kart. 3.40 M.; geb. 4.40 M.

Bastgen, B., O.S.B., Der Heilige Stuhl und Alexander v. Hohenlohe-Schillingsfürst. 8° (82 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.50 M.

Benckiser, N., Das Dritte Rom. Vom Kirchenstaat zum Kaiserreich. 8° (206 S. u. 32 Abb.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. 5.40 M.

Blunck, H., Walter v. Plettenberg. Deutschordensmeister in Livland. 8° (284 S.) Hamburg 1938, Hanseat. Verlagsanstalt. Geb. 5.80 M.

Burckhardt, J., „Briefe". Mit einer biograph. Einleitung hrsg. von F. Kaphahn. kl. 8° (752 S. u. 12 Abb.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 6 M.

Corti, E. C. C., Anonyme Briefe an drei Kaiser. Unveröffentliche Dokumente aus den geheimen Staatsarchiven. 8° (199 S. u. 12 Abb.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 5 M.

Dacqué, E., Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie. 8. Aufl. 8° 376 S. m. Abb.) München 1938, Oldenbourg. Geb. 4.80 M.

Dard, E., Napoleon und Talleyrand. (Übersetzt von W. Grabert.) 8° (520 S. u. 8 Abb.) Gießen 1938, Roth. Kart. 10.50 M.

Droste-Hülshoff, A. v., Werke in einem Band. (Hrsg. von W. v. Scholz.) 8° (506 S.) Stuttgart 1938, W. Hädecke. Geb. 5.50 M.; Halbleder 8 M.

Dunin-Borkowski, St. v., A la Conquête des Cimes. Etudes sur la formation du caractère. (Französisch von R. Guillaume.) 8° (224 S.) Mühlhausen 1939, Edit. Salvator.

Eberhard, O., Zeugnisse deutscher Frömmigkeit von der Frühzeit bis heute. 8° (470 S.) Leipzig 1938, Klotz. Geb. 5.80 M.

Erkelenz, C., Unsere Liebe Frau aus Flandern. Erzählungen flämischer Dichter. 8° (281 S. u. 26 Abb.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 4.80 M.

Fliche, A., u. V. Martin, Histoire de l'Eglise: 5. Grégoire le Grand les Etats barbares et la conquête arabe. gr. 8° 576 S. u. 2 Karten) Paris 1938, Bloud & Gay. 75 Fr.

Foreman-Lewis, E., Aufdämmerndes China. 8° (270 S. u. 25 Abb.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 4.90 M.

Freiberg, S., Die harte Freude. Roman aus Wien. 8° (485 S.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 6.80 M.

Gedat, G. A., Was wird aus diesem Afrika? 8° (286 S. u. 40 Tafeln.) Stuttgart 1938, Steinkopf.

Ghéon, H., Wanderung mit Mozart. Der Mensch, das Werk und das Land. (Übersetzt von R. v. d. Wehd.) 8° (464 S. u. 15 Abb.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 7.80 M.

Gibbons, St., Das Nachtigallenwäldchen. Roman. (Übersetzt von F. Pick.) 8° (462 S.) Essen 1938, Essener Verlagsanstalt. 5.50 M.; geb. 6.80 M.

Görres, J. F., Der Regenbogen. Ein Buch für Mädchen. gr. 8° (330 S. u. 8 Abb.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. 4.80 M.

Grosche, R., Pilgernde Kirche. gr. 8° (240 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. 4.20 M.; geb. 5.50 M.

Güenechea, J., S.J., Principia iuris politici. Vol. I. 8° (325 S.) Rom 1938, Apud aedes Universit. Gregorianae.

Guibert, J. de, S.J., Séminaire ou noviciat? Prêtre, dans un diocese ou dans un ordre religieux? kl. 8° (186 S.) Paris 1938, Editions Spes. 12 Fr.

Hasenkamp, G., Das Meer. Gedichte. kl. 8° (70 S.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 2.80 M.

Hegel, E., Hölderlin und der christliche Erlösungsgedanke. [Kirche in Bewegung und Entscheidung, Heft 40.] gr. 8° (116 S.) Bonn 1938, Gebr. Scheur. 2.50 M.

Heiseler, B. v., Die gute Welt. Roman. 8° (324 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 5.50 M.

Helicon, Revue Internationale des Problèmes généraux de la Littératur. Bd. I, Heft 1/2. Lex. 8° (188 S.) Amsterdam 1938, Pantheon. 10 M.

Huck, J. Chr., Joachim von Floris und die joachitische Literatur. (Zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters.) gr. 8° (318 S.) Freiburg i. Br., 1938, Herder. 12 M.

Huna, L., Ein Stern geht auf! Die Jugend des Nazareners. 8° (348 S.) Leipzig 1938, Janke. Kart. 3.80 M.; geb. 5.20 M.

Huna, L., Das hohe Leuchten. Die Heilstat des Nazareners. kl. 8° (368 S.) Leipzig 1938, Janke. Kart. 3.80 M.; geb. 5.20 M.

Jürgensmeier, F., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. 7. Aufl. gr. 8° (346 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. 6.80 M.

Karrer, O., Die Geheime Offenbarung. Übersetzt und erklärt. 8° (184 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. Kart. 3.50 M.; geb. 4.40 M.

Keßler, J., Ich glaube an den Sinn des Lebens. 8° (326 S.) Berlin 1939, Warneck.

Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder für die Jugend. (Hrsg. von J. Diewald u. G. Thurmair.) 12° (182 S.) Düsseldorf 1938, Jugendhaus-Verlag.

Kolping, A., Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. [Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VIII.] gr. 8° (168 S.) Bonn 1939, Hanstein. 5.50 M.

Kreitmaier, J., S.J., Peter Lippert S.J. Der Mann u. sein Werk. kl. 8° (144 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. 3 M.

Kurz, J., Die Pilgerfahrt nach dem Unerreichlichen. kl. 8° (698 S.) Tübingen 1938, Wunderlich. Geb. 11.50 M.

Le Fort, G. v., Die Opferflamme. Erzählung. kl. 8° (54 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag. Geb. 0.80 M.

Moritz, E., Die Deutschen am Kap unter der holländischen Herrschaft 1652—1806. gr. 8° (380 S. und 2 Tafeln.) Weimar 1938, Böhlaus Nachf. 11.50 M.

Mosler, K., Dante. Eine Einführung in seine Ideenwelt. kl. 8° (140 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Kart. 2.25 M.; geb. 3 M.

Norel, K., Die Flut bleibt aus! Roman. kl. 8° (286 S.) München 1939, Kaiser. Geb. 4.80 M.

Numsen, N., Gustav Frenssen. Entfaltung eines Lebens. 8° (106 S.) Stuttgart 1938, Truckenmüller. Geb. 2 M.

Rachmanowa, A., Jurka. Tagebuch einer Mutter. (Übersetzt von A. v. Hoyer.) kl. 8° (402 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 5.70 M.

Restrepo, F., S.J., La cultura popular griega à través de la lengua castelliana y otros discursos. 8° (242 S.) Bogota 1938, Ediciones de Revista Javeriana.

Rost, H., Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte u. Bibliographie der Bibel. kl. 4° (436 S. m. 48 Abb.) Augsburg 1939, Seitz. 16.40 M.; geb. 18.90 M.

Rümmele, E., Der Spielfilm als pastoral-theologisches Problem. 8° (310 S.) Schloß Birkeneck 1939.

Schauwecker, F., Der große Verzicht. kl. 8° (136 S.) Leipzig 1938, Hesse & Becker. Geb. 3.50 M.

Schreiber, G., Stephan I. in der deutschen Sakralkultur. gr. 8° (52 S. u. 10 Abb.) Budapest 1938, Siemmer.

Seppelt, F. u. K. Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Neue, verbesserte Aufl., 36.—45. Tsd. Lex. 8° (455 S. u. 210 Abb.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 7.50 M.

Silvestrelli, A., Franz Schubert. Das wahre Gesicht seines Lebens. 8° (340 S. u. 24 Abb.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 6.80 M.

Theophrast, Charakterbilder. (Deutsch von H. Rüdiger.) kl. 8° (120 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 2 M.

Ungrund, M., J. C.. Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen. gr. 8° (138 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. 6.75 M.

Viesèr, D., Hemma von Gurk. Fürstin und Mutter Kärntens. 8° (460 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 6.50 M.

Walsh, W., Isabella, die letzte Kreuzfahrerin. (Übersetzt von G. v. Hollander.) 8° (307 S. m. 20 Abb.) Berlin 1938, Vorhut-Verlag. Kart. 7.50 M.

Walter, E., Das Siegel des lebendigen Gottes. Die Firmung als Sakrament der Geistmitteilung und ihre Bedeutung für das Leben des Christen. kl. 8° (104 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Pappband 1.60 M.

Waugh, E., Saat im Sturm. Lebensbild des Edmund Campion aus der Zeit Elisabeths von England. (Übersetzt von H. v. Voigt.) 8° (215 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 4.20 M.

Die Weihnachtskrippe. XIV. Jahrbuch des Kartellverbandes deutscher Krippenfreunde. gr. 8° (50 S. u. 30 Tafeln.) Regensburg 1938, Habbel.

Weingartner, J., Tempel und Paläste. Kunstfahrten. 8° (286 S. u. 54 Abb.) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. 8.60 M.

Weismantel, L., Die Sibylle. Visionen um den Bamberger Dom. kl. 8° (360 S.) Augsburg 1938, Haas & Cie. Geb. 4.80 M.

Wenzl, A., Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. gr. 8° (194 S.) Leipzig 1939, Meiner. Kart. 6 M.

Wiedergeburt. XII. Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften. 8° (90 S.) Basel 1938, Heß. 3.50 Fr.

Wiemann, B., Melodie einer Freundschaft. Roman. 8° (296 S.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. 4.80 M.

Otto Breiter

Abendgebete der Pfarrgemeinde

und anderer Gebetsgemeinschaften

Mit Buchschmuck von Alfred Riedel.
12° 240 Seiten und 10 leere Seiten
zur Eintragung ortsüblicher Lieder.
Kart. 1.50 Mark; Leinen 2.20 Mark.

„... Das Büchlein hat mein ganzes Interesse gefunden, da ich schon lange nach einer ähnlichen Sammlung suchte. Es findet auch mein ungeteiltes Lob, was Inhalt und ganze Ausstattung betrifft. Der Aufbau des einzelnen Abendgebetes, aus tiefen Bronnen schöpfend, trifft das rechte, für die Praxis so zutreffende Maß, die Abwechslung ist reichlich gegeben, die Textanordnung, der Druck und Schmuck und vieles andere noch verdient vollste Anerkennung." Msgr. S. Geßl, Pfarrer in Mauern b. Wien, 21. Nov. 1938.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Neu erschienen:

Laienliturgik

Von Ludwig A. Winterswyl

II. Teil: Das liturgische Leben
Leinen 3.80 RM.

„In diesem Schlußbande seines Werkes zeigt der Verfasser, wie der durch die Liturgie lebende Christ die Welt außerhalb des heiligen Raumes für Gott heimzuholen hat. Man freut sich auch hier wieder über das reiche Wissen und die tiefen Auffassungen des Verfassers. Er zeigt, wie das Dogma sich im Leben verkörpern muß und das Leben seinen letzten Sinn und seine höchste Verklärung aus dem Dogma gewinnt. Wir haben hier wirklich lebendige Dogmatik, Verkündigungstheologie, wie unsere Zeit sie verlangt, eine praktische Rechtfertigung des oft als starr und unfruchtbar verschrienen Dogmas. Man wird kaum in einem anderen Werke so schöne und fruchtbare Gedanken über die Sakramente finden."
Pfarrer Dr. Jos. Könn.

I. Teil: Die liturgische Feier
2. Auflage. Leinen 3.80 RM.

Durch die Buchhandlungen

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 4. Vj. 1938: 6267 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.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Adam, K., Jesus Christus. 5. Aufl. 8° (328 S.) Augsburg 1938, Haas & Co. Geb. 6.80 M.

Bäumer, G., Der Berg des Königs. Das Epos des langobardischen Volkes. 8° (366 S.) München 1938, Bruckmann. Geb. 6.50 M.

Bauerreiß, R., O. S. B., Arbor Vitae. Der „Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes. 8° (150 S. u. 16 Tafeln) München 1938, Neuer Filser-Verlag. 6.60 M.

Bornemann, F., S. V. D., Die Kulturen in der kulturhistorischen Ethnologie. [St.-Gabriel-Studien Heft VI.] 8° (148 S.) Mödling b. Wien 1938, Missionsdruckerei St. Gabriel. Kart. 3 M.

Corrigan, R., S. J., The Church and the Nineteenth Century. 8° (344 S. u. 20 Tafeln) Milwaukee 1938, The Bruce Publishing. Geb. $3.50

Dibelius, O., Die werdende Kirche. Eine Einführung in die Apostelgeschichte. 8° (334 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 5.60 M.

Ehrler, H., Mit dem Herzen gedacht. Betrachtungen. 8° (164 S.) München 1938, Langen/Müller. Geb. 4 M.

Eyck, E., Gladstone. 8° (586 S. u. 14 Tafeln) Zürich 1938, Rentsch. 6.50 M.; geb. 7.80 M.

Giesen, A., Der rote Hauch. Gedichte. 8° (67 S.) Krefeld 1938, Zelt-Verlag. Kart. 2 M.

Godecker, Sr. M., O. S. B., Angelus Silesius' Personality through his Ecclesiologia. [The Cath. University of America Studies in German, Vol. X.] 8° (100 S.) Washington 1938, Catholic University.

Hamp, V., Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen. gr. 8° (XX u. 218 S.) München 1938, Neuer Filser-Verlag. Kart. 15 M.

Hecht, J., Das Nikolausmünster in Überlingen. 8° (114 S. u. 64 Tafeln) Überlingen 1938, Feyel. Kart. 2.40 M.

Jobst, A., Evangelische Kirche und Volkstum. gr. 8° (254 S.) Stuttgart 1938, Kröner. Kart. 4.50 M.

Kirschweng, J., Der harte Morgen. kl. 8° (78 S.) Stuttgart 1938, Engelhorns Nachf. Geb. 1.80 M.

Kitschelt, L., Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem. 8° (96 S.) München 1938, Neuer Filser-Verlag. 4.80 M.

Klepper, J., Der Soldatenkönig und die Stillen im Lande. kl. 8° (160 S.) Berlin 1938, Eckart-Verlag. Geb. 2.40 M.

Kröner, W., Die Wiedergeburt des Magischen. 8° (86 S.) Leipzig 1938, Hummel. Kart. 1.80 M.

Kuckhoff, J., Johannes von Ruysbroeck. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken. 8° (318 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. 6.80 M.

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Bischof M. Buchberger u. a. Lex.-8° Freiburg 1938, Herder.
X. Bd.: Terziaren bis Zytomierz. (VIII S. u. 1118 Sp.) 26 M.; Leinw. 30 M.; Halbfranz 34 M.

Lilje, H., Die Lehre der zwölf Apostel. Eine altchristliche Kirchenordnung. 8° (80 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. 2.20 M.

Mensbrugghe, A. van der, Anakephalaiosis — la Récapitulation. kl. 8° (128 S.) Brüssel 1936, Cour du Prince. 12 Fr.

Mercenier, R., u. F. Paris, La prière des Églises de rite byzantin. I. L'Office Divin, la Liturgie, les Sacrements. 8° (485 S.) Amay-sur-Meuse 1937, Prieuré.

Müller, G., Der Mensch im Sein. Eine Heimkehr aus Zweifelhaftem. kl. 8° (200 S.) Stuttgart 1938, Fromann. 4 M.; geb. 5 M.

Peterich, E., Die Theologie der Hellenen. 8° (500 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 20 M.

Petriconi, H., Spanisch-amerikanische Romane der Gegenwart. [Ibero-Amerikanische Studien.] gr. 8° (61 S.) Hamburg 1938, Behre.

Poppitz, J., Die Grundfrage des Staatskirchenrechts. 8° (65 S.) Leipzig 1938, Meiner. Kart. 4 M.

Salazar, O., Portugal. Das Werden eines neuen Staates. (Übertragen von J. Piel u. E. Beau.) 8° (384 S.) Essen 1938, Essener Verlagsanstalt. 6 M.; geb. 8 M.

Schamoni, W., Das wahre Gesicht der Heiligen. gr. 8° (288 S. mit vielen Abb.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 12 M.

Schmitt, C., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. 8° (132 S.) Hamburg 1938, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 5.80 M.

Schultze, F. S., Die Kirche in Finnland. [Ekklesia. Bd. II: Die skandinavischen Länder.] 8° (203 S.) Leipzig 1938, Klotz. Kart. 9 M.; Subskr. 6.50 M.

Thiel, R., Jesus Christus und die Wissenschaft. 8° (372 S. u. 16 Tafeln) Berlin 1938, Neff. 6 M.; geb. 7.50 M.

Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. (Hrsg. vom Kath. Akademikerverband.) kl. 8° Salzburg 1938, Pustet.
30. Bd.: Das Geheimnis der Eucharistie. (635 S.) 9 M.; geb. 10 M.

Thurmair, G., Die ersten Gedichte. 8° (80 S.) Düsseldorf 1938, Jugendhaus-Verlag.

Vezin, A., Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung. 2., verbesserte Aufl. gr. 8° (432 S. u. 2 Karten) Freiburg 1938, Herder. 6.20 M.; geb. 7.60 M.

Zimmermann, H., Philosophie und Glaube. kl. 8° (145 S.) München 1938, Duncker & Humblot. Kart. 2.80 M.; geb. 3.50 M.

6 Auflagen bezeugen den Wert des Werkes von

Univ.-Prof. D. Dr. JOSEPH LORTZ

Geschichte der Kirche

in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen

Umfang und Preis: XXII u. 461 Seiten. Mit 20 Bildtafeln. 5. u. 6. Aufl. Leinenband 9 Mark

Aus Urteilen: *Prof. Dr. Hermann Hefele im „Hochland":* „Es ist zu wünschen, daß der gebildete deutsche Katholizismus den Weg zu diesem schönen und wertvollen Buche finde."

Prof. DDr. H. Legras: „Das große Verdienst . . . besteht darin, uns die Entwicklung der Kirche vom göttlichen Stifter bis zu den Verträgen vom Lateran . . . lebendig zu schildern. Es handelt sich hier nicht um ein Kompendium von Daten und Tatsachen . . ., sondern um einen Schnitt durch lebendiges Gewebe."

H. von Lassaulx: „Das Werk bietet ein Maximum an geistesgeschichtlichen Durchblicken. . . . Ich glaube, daß die Erfahrung zeigen wird, daß kein anderes Buch die großen Linien, auf die es ankommt, so plastisch herausarbeitet. . . . In diesem Sinne ist das Werk ein ganz großer Wurf."

Dr. Anton Stonner: „In ungewöhnlich geistreicher Weise ist hier der Grundsatz ideengeschichtlicher Durchdringung und Anordnung des Stoffes versucht worden. . . . Da ist kein feiges Verschweigen der Menschlichkeiten."

Deutsche Allgemeine Zeitung: „Das ist das Erfreuliche an dem Lortzschen Buch, daß es die großen Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den beiden christlichen Religionen seit der Reformation entstanden sind, zu verstehen sucht."

The Catholic Historical Review: „Lortz hat der Kirche einen großen Dienst erwiesen durch die offene Aussprache über Dinge, die zeitweise in den Kirchengeschichten vernachlässigt worden sind."

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF • MÜNSTER i.W.

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 3. Vj. 1938: 6346 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.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Athenaion-Kalender „Kultur und Natur“ 1939. gr. 8° (190 Bl. m. 183 Abb.) Potsdam, Athenaion. 1.95 M.

Barthel, M., Deutsche Männer im roten Ural. Roman. 8° (405 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 5.50 M.

Bense, M., Die abendländische Leidenschaft oder zur Kritik der Existenz. 8° (124 S.) München 1938, Oldenbourg. Kart. 3.50 M.

Chevrot, G., Petrus der Apostel. (Übersetzt von A. Meli.) kl. 8° (275 S.) Luzern 1938, Räber & Cie. Geb. 6.50 Fr. (3.90 M.)

Dacqué, E., Das verlorene Paradies. Zur Seelengeschichte des Menschen. 8° (452 S.) München 1938, Oldenbourg. Geb. 7.50 M.

Dillard, V., Lettres à Jean-Pierre. kl. 8° (200 S. u. 8 Abb.) Paris 1938, Edition Spes. 15 Fr.

El mundo católico y la carta colectiva del Episcopado Español. 8° (198 S.) Burgos 1938, Ediciones Rayfe. 6 Ps.

Feiks-Waldhäusl, E., Siegmund und Margaret. Roman aus der Ostmark. 8° (330 S.) Salzburg 1938, Pustet. Geb. 4.80 M.

Goyau, G., Le Christ chez les Papous. kl. 8° (152 S.) Paris 1938, Beauchesne.

Grenzmann, M., Georg Christoph Lichtenberg. 8° (326 S.) Salzburg 1938, Pustet. 6.80 M.; geb. 7.80 M.

Hanozin, P., Helden der Urkirche. Urkunden, Berichte, Akten. (Verdeutscht von E. Lense.) kl. 8° (210 S.) Graz 1938, Styria. Geb. 4.50 M.

Hengstenberg, H., Tod und Vollendung. 8° (216 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 4.20 M.

Jakobi, F., Kirchengeschichte in Skizzen. 8° (223 S.) Mainz 1938, Matth.-Grünewald-Verlag. Kart. 4.50 M.

Jansen, W., Die Insel Heldentum. Roman. kl. 8° (378 S.) Braunschweig 1938, Westermann. Geb. 5.80 M.

Jansen-Cron, H., Der gute Mensch. Um das Hochbild christlicher Lebensgestaltung. gr. 8° (30 S.) Köln 1938, Bachem. Kart. 0.80 M.

Illemann, W., Wesen und Begriff der Philosophie. [Neue deutsche Forschungen 202.] gr. 8° (111 S.) Berlin 1938, Junker & Dünnhaupt. 4.80 M.

Jörgensen, J., Wie geschrieben steht. (Verdeutscht von G. Metz.) kl. 8° (205 S.) Graz 1938, Styria. Geb. 4.50 M.

Jungenkalender 1939. 8° (70 Bl. m. vielen Abb.) Düsseldorf, Jugendhaus-Verlag. 1.85 M.

Katharina v. Siena, Das Unbedingte. (Übertragung aus ihren Werken von K. Hefele.) 12° (125 S. u. 8 Bilder.) München 1938, Ars sacra. Geb. 2.80 M.

Kienitz, E. v., Die christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und der Ehemoral der katholischen Kirche. gr. 8° (440 S.) Frankfurt a. M. 1938, Borgmeyer.

Kirk, M., Bruder Petroc kehrt wieder. Roman. 8° (180 S.) Einsiedeln 1938, Benziger & Co. Kart. 2.70 M.; geb. 3.50 M.

Kirschweng, J., Sterne überm Dorf. kl. 8° (142 S.) Saarlautern 1938, Hausen-Verlag. Geb. 2.50 M.

Künkel, F., Das Wir. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie. kl. 8° (138 S.) Schwerin 1939, Bahn. Kart. 2.80 M.

Lagardère, J., Vom guten Leben. Briefe eines Seelsorgers. (Übersetzt von Th. Bühler.) kl. 8° (155 S. u. 1 Abb.) München 1938, Ars sacra. Geb. 3.40 M.

Matzat, H., Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. gr. 8° (185 S.) Berlin 1938, Junker & Dünnhaupt. 8 M.

Meffert, Dr., Was lehrt die Kirche. Eine Schriftenreihe von 10 Heften. 8° (Je 16 S.) Saarbrücken 1938, Sbr. Druckerei und Verlag. Geb. 2.75 M.; einzeln 0.20 M.

Molitor, R., O.S.B., Vom Sakrament der Weihe. kl. 8° Regensburg 1938, Pustet.

I. Bd: Theolog. Vorfragen, Tonsur, Niedere Weihen. (268 S.) Kart. 3.80 M.

II. Bd.: Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat. (288 S.) Kart. 4.20 M.

Müller, G., Hegel, über Offenbarung, Kirche u. Philosophie. 8° (61 S.) München 1938, Reinhardt. Kart. 1.80 M.

O Malley, E., Rebellen in Irland. Erlebnisse eines irischen Freiheitskämpfers. (Übersetzt von K. Breuer.) 8° (458 S.) Berlin 1938, Metzner. Geb. 8 M.

Roetzer, W., O.S.B., Geheiligte Jugendzeit. 8° (368 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. Kart. 4.50 M.; geb. 5.40 M.

Schmidt, F., Kleine Logik der Geisteswissenschaften. 8° (128 S.) München 1938, Reinhardt. Kart. 2.60 M.

Schmidt, Ph., S.J., Sternenlauf und Menschenschicksal. kl. 8° (94 S.) Saarbrücken 1938, Sbr. Druckerei und Verlag. 1.20 M.

Schneider, O., Die Macht der Frau. kl. 8° (400 S.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 5.80 M.

Schumann, F., Die evangelische Kirche und die geistigen Kräfte des 19. Jahrhunderts. gr. 8° (32 S.) Berlin 1938, Verlag des Evangel. Bundes. Kart. 0.80 M.

Steiner, B., Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie. 8° (250 S.) Luzern 1938, Räber & Cie. Kart. 5.70 M.

Stollreiter, J., Der Ritt in die Sonne. Roman. kl. 8° (430 S.) Leipzig 1938, Janke. Kart. 4 M.; geb. 5.50 M.

Storz, G., Das Drama Friedrich Schillers. 8° (225 S. u. 8 Abb.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. 5.40 M.

Thomas, J., Der kurfürstliche Hof in Bonn. 8° (150 S. u. 14 Abb.) Bonn 1939, Dümmler. Geb. 2.90 M.

Undset, S., Vilmund Vidutan. (Übersetzt von E. Alker.) kl. 8° (65 S.) Graz 1938, Styria. Kart. 1 M.

Vauvenargues, Betrachtungen und Maximen. (Übersetzt von E. Hardt.) 12° (132 S.) München 1938, Oldenbourg. Geb. 3.20 M.

Vietta, E., Der Tanz. Eine kleine Metaphysik. kl. 8° (204 S.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. 4.80 M.

Viller, M., S.J. u. a., Dictionnaire de spiritualité. Fasc. VIII, Cassien—Chappuis. 4° (256 Sp.) Paris 1938, Beauchesne.

Villoslada, R., S.J., La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507—1522) [Analecta Gregoriana Vol. XIV.] gr. 8° (494 S.) Rom 1938, Apud aedes Universitatis Gregorianae.

Werke der Meister zum Jahre des Herrn 1939. Alte Kunst der Ostmark, Abreißkalender. gr. 8° (26 Kt. mit Farbendruck) Stuttgart, Fink-Verlag. 2.50 M.

Winterswyl, L., Laien-Liturgik. II. Teil: Das liturgische Leben. kl. 8° (195 S.) Kevelaer 1938, Butzon & Bercker. Geb. 3.80 M.

Winthuis, J., Konnersreuth — ein Rätsel? kl. 8° (43 S.) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. 0.80 M.

Yver, C., Der Kampf einer Ärztin. Roman. (Übersetzt von F. Walter.) kl. 8° (322 S.) Luzern 1938, Räber & Cie. Geb. 5.90 Fr. (3.60 M.)

Diesem Heft liegt ein Prospekt des **Verlag Herder, Freiburg i. Br.,** betr. „Wissenschaft und Weisheit" bei, den wir besonderer Beachtung empfehlen.

Der Verlag.

Astor-Qualitäts-Meß-Weine

Mosel-, Rhein- und Süd-Weine

Verlangen Sie kostenfrei mein ausführliches Sonderangebot
Beste Referenzen!

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

Zu dem in diesem Heft enthaltenen Artikel „Laienheiligkeit im christl. Altertum" von K. Rahner S. J.

Marcel Viller S. J. u. Karl Rahner S. J.

Aszese und Mystik in der Väterzeit

Ein Abriß. Oktav. Etwa 350 Seiten
(Erscheint Frühjahr 1939)

In der Geschichte der christlichen Aszese und Mystik nimmt die Väterzeit, wie auch sonst in der Theologie, mit Recht einen besonderen Platz ein. Es war deshalb zu bedauern, daß wir bisher in deutscher Sprache überhaupt kein Buch besaßen, das dieses Thema der Aszese und Mystik in der Patristik zusammenhängend behandelte. P. Rahner vermittelt durch die deutsche Übertragung des Buches von Marcel Viller S. J. „La spiritualité des premiers siècles chrétiens" eine knappe einführende Übersicht nicht nur für den Anfänger auf diesem wissenschaftlichen Gebiet. Die reichen Literaturangaben und Quellennachweise, um die das französische Original in der deutschen Bearbeitung erweitert wurde, machen den Gebrauch des Buches auch für den Fachgelehrten wertvoll.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Zeitschrift für katholische Theologie

Jährlich 4 Hefte zum Jahresbezugspreis von 10 RM., ausschließlich Porto

Inhalt des 4. Quartalheftes 1938:

Abhandlungen. J. B. Lotz, Wissenschaft u. Verkündigung. — G. Schreiber, König Stephan der Heilige. — J. Kleinhappl, Der valor commutationis bei Thomas von Aquin. — K. Prümm, Religionsgeschichte und altkirchlicher Glaube. — B. Jansen, Die Philosophia Pollingiana des E. Amort.

Rezensionen. Novum Testamentum graece et latine edidit Aug. Merk (P. Gächter). — P. Gächter, Summa Introductionis in Novum Testamentum (P. Gächter). — H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus (J. B. Umberg).

Neuerscheinungen. Dogmatik und Dogmengeschichte, Kirchenrecht, Liturgik, Aszetik und Mystik.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag bezogen werden

Verlag Felizian Rauch / Innsbruck

MENSCH, WELT, GOTT

Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen
herausgegeben vom Berchmans-Kolleg in Pullach

Bis jetzt sind erschienen:

2. Band: **DENKEN UND SEIN.** Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Von Joseph de Vries S. J. gr. 8° 314 Seiten. 4.40 Mark; Leinen 5.60 Mark

Der Verfasser versucht die Grenzen des reinen Lehrbuches zu lockern und der gegenwärtigen geistigen Situation möglichst entgegenzukommen. Seine Erkenntnistheorie steigt in strenger Logik von Stufe zu Stufe auf. Die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, Relativismus und Idealismus ist klar und einleuchtend.

Benediktinische Monatschrift, Beuron

4. Band: **SEELE UND GEIST.** Ein Aufbau der Psychologie. Von Alexander Willwoll S. J. gr. 8° 266 Seiten. 4.40 Mark; Leinen 5.60 Mark

Das Werk erscheint als zweite Veröffentlichung der Reihe „Welt, Mensch, Gott" und legt in glücklicher Ergänzung zu der Erkenntnistheorie von De Vries eine Philosophie der Psychologie dar. — Der Verfasser sieht seine Hauptaufgabe in der Abkehr von der modernen Psycho-Analyse und in der Erschließung des engen Zusammenhangs zwischen Psychologie und Persönlichkeit. Das Buch bietet erschöpfende Materialfülle und klare Übersichtlichkeit bei ausgewogenem Urteil.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 4. Vj. 1938: 6267 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 g 4602

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
1. Heft
135. Band
Oktober 1938

INHALT

	Seite
Intellektualismus und Irrationalismus (Bernhard Jansen)	1
»Madame Curie« (Andreas Penk)	11
Das literarische Problem des Alten Testamentes (Gustav E. Closen)	28
Konzertorgel oder Kultorgel? (Georg Straßenberger)	42
Wer ist Christus? (Ludwig Kösters)	50
Pieter Bruegel (Josef Kreitmaier)	52
Erdachte Briefe – oder Dichter und Historiker (Ernst Böminghaus)	56
Besprechungen von Büchern	58

Philosophie; Um germanische Frömmigkeit; Kirchengeschichtliche Fragen; Lebensbilder; Besinnliche Reisen; Deutscher Mensch in deutscher Landschaft.

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

19 OKT. 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).
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.

LUDWIG KÖSTERS S.J.

Die Kirche unseres Glaubens

Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung

3. Aufl. Großoktav. 276 Seiten
In Leinen 6 Mark

Volksausgabe
(ohne wissenschaftliche Bibliographie und Anmerkungen)

2. Aufl. Oktav. 244 S. Kart. 2.50 M.; Leinen 3.40 M.

Aus den Urteilen:

„Ich halte dieses Buch für eine geradezu notwendige und zeitnahe Ergänzung unserer bisherigen Literatur über die Kirche. In den heute so lebhaft erörterten Fragen über Glauben, über Christus und über die Kirche bietet dieses Buch die beste positive Antwort. Durch seine gründliche und klare Beweisführung überzeugt es den Verstand und wendet sich aber zugleich in warmer, begeisternder Darstellung wirkungsvoll an Wille und Gemüt des Lesers...." † *Wilhelm Berning, Bischof von Osnabrück*

„...Wer Kösters Buch mit gutem Willen gelesen, darf froher und glaubensgewisser als vorher sagen: scio, cui credidi! — ich weiß, wem ich geglaubt habe." *Ign. Anton Sobota in „In heiliger Sendung"*

Unser Christusglaube

Das Heilandsbild der katholischen Theologie

Großoktav. 354 Seiten
In Leinen 6.50 M.

Aus den Urteilen:

„...In der knappen, erschöpfenden Darstellung steht weder ein überflüssiges, noch fehlt ein wesentliches Wort. Das Buch gehört in die Hände aller ernsthaft strebenden Christen, ob Priester oder Laien. Zuverlässiger können sie nicht beraten werden als von diesem reifen Werke, das über die Auseinandersetzungen der Gegenwart den rechten, beglückenden Weg zu Christus freimacht."
† *Dr. Maximilian Kaller, Bischof von Ermland*

„Mit großer innerer Freude habe ich dieses neue Buch von P. Ludwig Kösters S.J. gelesen. Die darin befolgte Methode, dem synthetisch-geschichtlichen Glaubensaufbau die moderne analytische Glaubensschau vorauszuschicken, kann nur wärmstens empfohlen werden. Die Hoffnung, die der Verfasser in der Vorrede ausspricht, daß so ohne die historisch-kritischen Untersuchungen schon aus der Eigenart des tatsächlichen Christusglaubens seine Wahrheit aufleuchte, sieht der aufmerksame Leser froh an sich selbst verwirklicht."
† *Dr. Albert Stohr, Bischof von Mainz*

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. 15.50**

Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot

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

Diesem Hefte liegen folgende Prospekte bei:

Furche-Verlag, Berlin
Verlag Kösel-Pustet, München
Literar. Institut P. Haas & Cie. Augsburg.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
2. Heft
135. Band
November 1938

INHALT

	Seite
Verstehen oder gehorchen? (Hans Urs v. Balthasar)	73
José María Pemán, der Dichter des nationalen Spaniens (Irene Behn)	86
Tragik und Metaphysik (Joseph Sellmair)	97
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	109
Intellektualismus – Irrationalismus auf dem Gebiet der Moral und Religion (Bernhard Jansen)	125
Pascal unter uns (Ernst Böminghaus)	129
Besprechungen von Büchern	132

Gott und Kirche; Gestalten des christlichen Abendlandes; Um Dichtungen und Dichter; Hagiographie; Christliche Kunst; Musik.

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
14 NOV 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).

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.

Dr. ROBERT GROSCHE

Pilgernde Kirche

Großoktav. 246 Seiten. Leinen 5.50 Mark

Es handelt sich bei dem Buche um die Herausstellung der Aufgaben der Theologie heute in ihrer geschichtlichen Situation: das bedeutet Klärung des Kirchenbegriffs, vor allem auch im Hinblick auf die Frage der Wiedervereinigung im Glauben. Bedeutende kontrovers-theologische Beiträge für Theologen und gebildete Laien.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Dr. JOHANNES CHRYSOSTOMUS HUCK

Joachim von Floris und die Joachitische Literatur

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter Joachims-Schriften

Großoktav. 320 Seiten. 12 Mark

Die wechselnde und widersprechende Bedeutung, die Abt Joachim von Floris in der Literaturgeschichte Italiens, Frankreichs, Englands und Deutschlands erfuhr, hat Dr. J. Chr. Huck veranlaßt, eine eingehende Untersuchung über die joachitischen und pseudojoachitischen Schriften herauszugeben.

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. 15.50**

Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot

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

Diesem Hefte liegen folgende Prospekte bei:

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer
Verlag Herder, Freiburg im Breisgau
Verlag Dietrich Reimer, Berlin

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
3. Heft
135. Band
Dezember 1938

INHALT

	Seite
Gespräch mit Büchern (Franz Hillig)	143
Begegnung des katholischen Geistes mit den literarischen Strömungen im letzten Menschenalter (Joseph Antz)	152
Christliche Haltung (Max Pribilla)	169
Priesterliche Sendung (Dominikus Thalhammer)	180
José María Pemán, der Sprecher des erneuerten Spaniens (Irene Behn)	188
Ideen und Sitten (Pemán-Behn)	201
Besprechungen von Büchern	203

Glaubenswirklichkeit; Erziehungslehre; Schöne Literatur.

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).
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.

ALFONS ERB

Gelebtes Christentum

Charakterbilder aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts

8° 294 Seiten. Leinen 5.40 M.

Das ausgehende 18. und das beginnende 19. Jahrhundert haben dem deutschen Katholizismus eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten, Priester und Laien, Männer und Frauen, geschenkt. Alfons Erb weiß den Gestalten von Johannes Adam Möhler, Michael Wittmann, Clemens Brentano, Johann Michael Sailer, Melchior v. Diepenbrock, Franz Freiherr v. Fürstenberg, Fürstin Gallitzin, Bernhard Overberg, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg Leben und Wärme zu geben.

Zeugen Gottes

Eine Folge von Heiligenleben

Zweite Auflage. gr. 8° 422 Seiten. Leinen 5.40 M.

«Es ist hier ein bedeutender Versuch gemacht, aus dem Erbaulichen und Legendären endgültig herauszutreten und die Quellen der religiösen Wirklichkeit in den Heiligen für moderne Menschen zu erschließen. Dabei wird der Leser von Gestalt zu Gestalt ganz lebendig und umfassend in das geschichtliche Leben der Kirche eingeführt, stärker und nachhaltiger als durch Werke der Kirchengeschichte.» (Ernst Michel, Frankfurt a. M.)

Verlangen Sie kostenlos unsern ausführlichen Weihnachtsbücherkatalog / Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Astor-Qualitäts-Meß-Weine

Probekiste: 10 Fl. Mosel **oder** Rhein **oder** Südwein **oder** sortiert, einschl. Glas und Kiste frachtfrei Reichsbahnstation. Ziel 60 Tage **RM. 15.50**

Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme
Verlangen Sie kostenfrei ausführliches Angebot

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

Dieses Heft enthält folgende Bücherprospekte:

Furche-Verlag, Berlin
Neuerscheinungen Dezember 1938

Verlag Herder, Freiburg i. Br.
„Ersonnenes und Erlebtes"

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
4. Heft
135. Band
Januar 1939

INHALT

	Seite
Zur Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West (Karl Prümm)	207
Der religiöse Sinn des 14. Jahrhunderts (Joseph Kuckhoff)	225
Laienheiligkeit im christlichen Altertum (Karl Rahner)	234
Altbayrischer Malerdialekt (Josef Kreitmaier)	251
Die ältesten Bibeltexte (Wilhelm Koester)	260
Zur evangelischen Pädagogik unserer Zeit (Joseph Schröteler)	263
Moralbegründung (Max Pribilla)	266
Besprechungen von Büchern	269

Religionswissenschaft; Naturphilosophie; Recht; Völker und Volksführer.

U.B.TÜB.
-9. JAN. 1939

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.

CYRIEL VERSCHAEVE

RUBENS

FLANDERNS SPEKTRUM

Großoktav. 134 Seiten. Mit einem vierfarbigen Titelbild und sechzehn Bildtafeln. In Leinwand 7.40 Mark

«Es ist ein schönes Buch, in dem Eigen-Sinn, Leidenschaft und Glut eines Künstlers, der um die Geheimnisse des Genius weiß, zusammenwirken, um ein wundervolles Ganzes zu schaffen: ein Bildnis von Rubens, gemalt mit den flammenden Farben Verschaeves. Gleichgültig, ob alle Züge stimmen oder nicht, ob die Deutungen des Dichters mit der Rubens-Forschung übereinstimmen — wiewohl seine Aussage sich auf dem Grunde sachlichen, genauen Wissens erhebt —, es ist ein Buch, glühend von Leben, und Leben faßt den Leser und Betrachter an. Der Ton, der Verschaeves Gedichte durchflammt, strömt auch in diesem Bekenntnis des Vlamen zum vlämischen Genius: Liebe zu diesem einen, von allen Ländern der Erde unterschiedenen Land, Liebe zum Geist, der aus der Erde emporstieg, und zum Künstler als dem auserwählten Sohn des Landes.»

Schriftsteller Walter Bauer, Halle a. S., am 20. Nov. 1938

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER, FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
5. Heft
135. Band
Februar 1939

INHALT

	Seite
Priestererziehung heute (Max ten Hompel)	277
Protozoendämmerung (Franz Heselhaus)	294
Tradition (Erich Przywara)	302
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	319
Ein ganz neues Leben Jesu? (Ludwig Kösters)	334
Zur Naturrechtslehre (Josef Schwering)	337
Besprechungen von Büchern	339

Text-Ausgaben; Aus deutscher Vergangenheit; Epochen und Männer; Für die Jugend.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., Freiburg i. Br.

U:B.TUB.

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.

Neue Bände der Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft

Herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium Heinrich Finke, Martin Honecker, Georg Schreiber

REIHE 1

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens

In Verbindung mit Martin Honecker und Georg Schreiber herausgegeben von Heinrich Finke

BAND 7

VI und 346 Seiten. Geheftet 14.30 RM., Leinenband 16.40 RM.

Auch der neue Band führt in erlesenen Beiträgen von den verschiedensten Richtungen her in den Reichtum der spanischen Kultur ein. Das Buch ist wichtig für alle Freunde der deutsch-spanischen Kulturbeziehungen sowie für Musik-, Literar-, Philosophie-, Rechts-, Kirchen- und Kulturhistoriker. Nicht zuletzt kommt auch der Volkskundler auf seine Rechnung, da hier die verschiedenen Volkstümer sich berühren und gegeneinander ausprägen.

REIHE 2

Einzeldarstellungen

BAND 4

Dr. Juan Huarte de San Juan und sein „Examen de ingenios"

Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie von Mauricio de Iriarte

VI und 208 Seiten. Geheftet 9.80 RM., Leinenband 11.80 RM.

Das Buch „Examen de ingenios para las ciencias", das der spanische Arzt Juan Huarte de San Juan im Jahre 1575 herausgegeben hat, stellt die erste systematische und umfassende Untersuchung der für wissenschaftliche Berufe erforderlichen psychischen Begabung dar. Der Verfasser behandelt auf urkundlicher Grundlage das Leben des Autors, die Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke, die spanischen Vorläufer seiner Gedanken, sodann im Kernstück Inhalt und Thema des Examens und das Fortleben von Huartes Gedanken innerhalb und außerhalb Spaniens.

Werbeblätter kostenlos. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff • Münster (Westfalen)

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
6. Heft
135. Band
März 1939

INHALT

	Seite
Entbürgerlichung der Seelsorge? (Constantin Noppel)	347
Gegenwartsnahe Werte in der Jesuitenpädagogik (Josef Schröteler)	358
Der Mensch als Glied der Schöpfung (Felix Rüschkamp)	367
Religion und Ethos der katholischen Rußlanddeutschen in Argentinien (Theodor Grentrup)	386
Das unsterbliche Sentimentale (Josef Kreitmaier)	401
Bushido, der Weg des japanischen Ritters (Hermann Heuvers)	402
Besprechungen von Büchern	405

Theologie der Exerzitien; Literaturgeschichte; Neue Romane; Begegnung mit Tieren; Gedichte; Männer und Epochen; Reisen.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
21 MRZ 1939

Stimmen der Zeit, Katholische Monatsschrift 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.

Im Sommer 1939 beginnen zu erscheinen:

J. M. SCHEEBEN
Gesammelte Schriften

in Verbindung mit

I. Backes, Trier — J. Brinktrine, Paderborn
C. Feckes, Bensberg — M. Grabmann, München
R. Grosche, Vochem — A. Landgraf, Washington
H. Schauf, M. Gladbach — M. Schmaus, Münster
herausgegeben von J. Höfer, Münster

Im Sommer 1939 werden vorliegen:

II. Band: **Die Mysterien des Christentums.** Erste Ausgabe der von Scheeben selbst vorbereiteten 2. Auflage, besorgt durch J. Höfer.

IV. Band: **Gotteslehre** (Zweites Buch der Dogmatik), besorgt durch M. Schmaus.

VI. Band: **Die Erlösung** (Fünftes Buch der Dogmatik), besorgt durch C. Feckes.

Die Ausgabe bringt den Text Scheebens unverändert; Anmerkungen ordnen Scheebens Werk ein in den Gang der heutigen theologischen Forschung; Personen-, Sach- und Schriftstellenregister erleichtern die Benutzung.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

• 3. AUG. 1961
23. JUNI 1964
2. 4. 68
1. APR. 1969
12. 1. 70

3.90