B

Anb. gebogen
N12<525289663 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

136.
BAND

Christophorus-Verlag — Herder K. G., Freiburg i. Br.
1939

Alle Rechte vorbehalten



Gh 2449

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

Inhalt des einhundertsechsunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Albert, Joseph, Das unbekannte Volk der Slowaken 96
Balthasar, Hans Urs v., Wendung nach Osten 32
— —, Auch die Sünde 222
Braig, Friedrich, Religion und Poesie 9
Brunner, August, Maurice Blondels Philosophie des Menschen . 273
Cahill, Edward, Eire 244
Delp, Alfred, Christ und Gegenwart 343
Feigl, M., Apologie des Christentums. Blaise Pascal und Thomas von Aquin 365
Guggenberger, Alois, Das Weltbild Nicolai Hartmanns . . . 21
— —, Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft? . . . 78
Hammerschmidt, Ferdinand, Die Blüte und der Verfall der mittelalterlichen Ritterorden 388
Höffner, Joseph, Der deutsche Bauer im Ständebau des christlichen Mittelalters 296
Hollenbach, Joachim, Gregorianischer Choral und nordisches Musikempfinden 237
Keilbach, Wilhelm, Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze 203
Kirschbaum, Engelbert, Kirche oder Museum? 355
Krose, Hermann A., Die Bevölkerungsfrage in Frankreich . . . 174
Lippert, Peter, Religion im Werktag 69
Otto, Joseph Albert, Tambaram 374
Overmans, Jakob, Katholische Kulturschau 109 315
Pius XI. † 1
Przywara, Erich, Spiritualismus oder Christentum? 150
Pummerer, Anton, Margareta Ebner 307
Riabouchinsky, W. P. v., Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden 213
Rost, Hans, Die Bibel im Mittelalter 162
Schmidt, Philipp, Astrologie — «junge Wissenschaft und ein alter Glaube» 46
Schultze, Bernhard, Philosophie, Theologie und Mystik der Ostkirche 139
Simon, Paul, Zur Diätetik der Seele 283
Tinnefeld, N., Das Religiöse in der Dichtung des deutschen Arbeiters 90

Umschau

Seite

Balthasar, Hans Urs v., Schweizer Perspektiven 188
— —, Eros und Agape 398
Becher, Hubert, Theoderich 403
Hillig, Franz, Claudels Hauptwerk deutsch 187
Hoffmann, Theodor, Kirche zwischen den Zeiten 255
Jungmann, J. A., Neues Werden und altes Gesetz in unserem Gottesdienst 259
Kramp, Joseph, Liturgiepädagogische Arbeit 61
Kreitmaier, Josef, Von stillen Menschen und Dingen 330
Prümm, Karl, «Die Theologie der Hellenen» 57
Przywara, Erich, Dienst und Person 328
— —, Überantwortet 404
Schuster, J. B., Ehre und Ehrenschutz 326
Willwoll, Alexander, Wunder oder seelische Gestaltungskraft? 123
— —, Depressive Daseinsstimmung? 184
Zeiger, Ivo, Die Hausmarke 127

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertsechsunddreißigster Band

Seite

Adam, K., Jesus Christus 131
Aigrain, R., et L. Bréhier, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe 336
Allgeier, A., Die Chester-Beatty-Papyri zum Pentateuch 63
Amann, A. M., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus 36
Aubry, O., Das zweite Kaiserreich . . 342
Ayrout, H. H., Mœurs et coutumes des Fellahs 114

Balthasar, H. U. v., Geist und Feuer (Origenes) 34
Barthel, M., Deutsche Männer im roten Ural 271
Bartmann, H., Glied in der Kette bist du! 269
Bastgen, B., Der Heilige Stuhl u. A. v. Hohenlohe-Schillingsfürst 408
Bavink, B., Wesentliches und Unwesentliches im Christentum 340
Becker, M., Yolanda 198
Bellini, L., La Proprietà 267
Bierbaum, M., Das Papsttum 335
Binding, R. G., Der Wingult 198
— Die Perle und andere Erzählungen . . 198
Borgolte, P. A., Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen 409
Brandenburg, H., Goethe und wir . . 200
Brasillach, R., Ein Leben lang . . . 329
Bréhier, L., et R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe 336
Bringmann, R., Geschichte Irlands . . 253
Brockhausatlas, Der, — die Welt in Bild und Karte 111
Browe, P., Die häufige Kommunion im Mittelalter 65
— Die eucharistischen Wunder im Mittelalter 407
Buch, W., Des nationalsozialistischen Menschen Ehre und Ehrenschutz 326
Bucher, Z., Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik 134
Buschan, G., Kulturgeschichte Japans . 194

Chastonay, P. de, Kardinal Schiner . . 338
Claudel, P., Der seidene Schuh . . . 187
— Der Kreuzweg 270
— Die Messe 270
— Introduction au „Livre de Ruth" de l'Abbé Tardif de Moidrey 333
Condren, Ch. de, Geistliche Briefe . . 340
Conrad-Martius, H., Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos 137
Corti, E. C., Anonyme Briefe an drei Kaiser 341
Cyrill von Jerusalem, Reden der Einweihung (Mystagogische Katechesen) . 340

Davies, Tr., Spaniens goldene Zeit 1501 bis 1621 192
Dempf, A., Christliche Philosophie . . 136
Derleth, L., Seraphinische Hochzeit . . 200

	Seite
Deutsch, Ärztliche Kritik an Konnersreuth, Wunder oder Hysterie?	125
Dibelius, O., Die werdende Kirche	262
Dillersberger, J., Markus. Bd. 5: Die letzten Dinge	64
Dörfler, P., Auferstehung	197
Dörr, Fr., Diadochus von Photike und die Messalianer	37
Ehrenborg, F., Franz von Sales	66
Ehrler, H. H., Mit dem Herzen gedacht	267
Erb, A., Gelebtes Christentum	131
Erkelenz, C. H., Vierzehn Nothelfer	131
Ewers, W., Depressive Gestimmtheit und Daseinshaltung des Menschen	184
Fechter, R., Der Aussätzige	131
Felder, H., Jesus von Nazareth	131
Fendt, L., Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben	316
Filchner, W., Bismillah! Vom Hoangho zum Indus	196
Foreman-Lewis, E., Aufdämmerndes Leben in China	195
Gemeinde in Christus Jesus	66
Ghéon, H., Der heilige Johannes Bosco	131
— Wanderung mit Mozart	272
Giesen, A., Der rote Hauch	199
Gilson, E., u. Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie ... bis Nik. v. Cues	67
Glockner, H., Das Abenteuer des Geistes	137
Gomes de Castro, M., Die Trinitätslehre des heiligen Gregor von Nyssa	38
Greither, A., Selbstmord und Erziehung	409
Grosche, R., Pilgernde Kirche	256
Guardini, R., Das Wesen des Christentums	65
Guiney, L. J., Recusant Poets	324
Haefeli, L. (Übers.), Die Beduinen von Beerseba	196
Hagen, A., Die kirchliche Mitgliedschaft	265
Hamann, J. G., Biblische Betrachtungen eines Christen	340
Handel-Mazzetti, E. v., Graf Reichard	196
Hanozin, P., Helden der Urkirche	336
Hellpach, W., Schöpferische Unvernunft	264
— Mensch und Volk der Großstadt	412
Hocke, G. R., Der französische Geist	269
Howald, E., Kultur der Antike	193
Hynek, Zur Abwehr	125
Ihlenfeld, K., Das Buch der Christenheit	190
Jansen, W., Die Insel Heldentum	199
Janssen, O., Dasein und Wirklichkeit	264
Jungmann, J. A., Die liturgische Feier	262
— Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung	131
Jürgensmeier, Fr., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik	131
Kahles, W., Radbert und Bernhard	152
Karrer, O., Die Geheime Offenbarung	64
Kemmer, A., Charisma Maximum	38
Kempf, C., Die fortlebende Kraft der Kirche	408
Keßler, J., Ich glaube an den Sinn des Lebens	68
Kienitz, E. R. v., Die christliche Ehe	410
Kirschweng, J., Sterne überm Dorf	268
Kleineidam, E., u. O. Kuß, Die Kirche und die Welt	257
Klute, Fr., u. a., Südost- und Südeuropa	194
Kneip, J., Ein deutsches Testament	268
Koch, K., Kleine deutsche Kirchengeschichte	406
Koepgen, G., Die Gnosis des Christentums	155
Kolbenheyer, E. G., Das gottgelobte Herz	307
Kramp, J., Bete mit der Kirche	63
— Heilsbotschaft in Christus Jesus	63
— Introitus	63
Kremer, H., Ein ganzer Kerl	131
Kreitmaier, J., Peter Lippert, der Mann und sein Werk	68
Kuhaupt, H., Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus bei Nic. Hartmann	89
Kuß, O., u. E. Kleineidam, Die Kirche und die Welt	257
La Varende, J. de, Der Himmelsreiter	328
— Unter der Maske	328
— Les manants du roi	328
Le Fort, G. v., Die Opferflamme	197
Lennartz, Fr., Die Dichter unserer Zeit	200
Liese, W., Konrad Martin, Professor und Bischof	338
Lieske, A., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes	34
Lilje, H., Die Lehre der zwölf Apostel	263
Lin Yutang, Weisheit des lächelnden Lebens	195
Litt, Th., Der deutsche Geist und das Christentum	133
Löffler, Kl., u. Fr. X. Seppelt, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart	335
Loehr, A., Eucharis	131
Longworth, Cl., Shakespeare rediscovered	324
Lotz, J. B., Das Seiende und das Sein	134
Marella, Vision d'Espoir	382
Maritain, J., Die Zukunft der Christenheit	408
Meister, Fr., Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen	65
Menges, H., Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus	39
Merle David, J., The economic and so-	

Seite

cial environment of the Younger Churches 376
Meyers Großer Hausatlas 414
Miltner, Fr., Germanische Köpfe der Antike 191
Moreau, H. de, Hildebrand de Hemptinne 338
Moritz, E., Die Deutschen am Kap . . 413
Müller, J., Die biologische Lage des deutschen Bauerntums 411

Neipperg, Adalb. v., Benedikt, Lehrmeister christlichen Lebens 339
Newman, J. H., Die Kirche und die Welt (Predigten, übertr. von Th. Haecker) . . 257
— Der Traum des Gerontius 340
Noppel, C., Die neue Pfarrei 338
Nygren, A., Eros und Agape. 2 Bde 44 399

O'Malley, E., Rebellen in Irland . . . 253
Otto, I. A., Die Gründung der neuen Jesuitenmission 327

Pascal, Bl., Die kleineren Schriften (übertr. u. hrsg. von W. Rüttenauer) 270
Paton, W., Das Christentum im Ringen des Ostens 376
Peers, E. A., Our Debt to Spain . . . 201
Peterich, E., Die Theologie der Hellenen 58
Pfandl, L., Philipp II. 192
Pfennigsdorf, E., Der kritische Gottesbeweis 264
Ponten, J., Die Heiligen der letzten Tage 268
Poppitz, J., Die Grundfrage des Staatskirchenrechts 266

Rahner, K., Geist in Welt 133
— u. M. Viller, Aszese und Mystik in der Väterzeit 334
Rebstock, B., Vom Wort des Lebens . 64
Rost, H., Die Bibel im Mittelalter . . 163
Ruppel, K. A., Die Hausmarke 127

Schaeder, H. H., Goethes Erlebnis des Ostens 45
Schäfer, W., Theoderich, König des Abendlandes 403
Scharnagl, A., Das neue Deutsche Ehegesetz 410
Schlunk, M., Das Wunder der Kirche . 374
Schmid, J., Das Evangelium nach Markus 333
Schmidt, H., Organische Aszese . . . 190
Schmitt, C., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes 266
Schneider, H., Die Götter der Germanen 191
Scholz, W., Die platonische Liebe . . 400
Schott 1, Das vollständige römische Meßbuch 62
Schott 6, Das Kind bei der heiligen Messe 62
Schott 7, Der große Schülerschott . . 62
Schubart, W., Europa und die Seele des Ostens 44
Schumann, Fr. K., Die evangelische Kirche und die geistigen Mächte des 19. Jahrhunderts 339
Schwarz, R., Betendes Werk 364

Seite

Schwarz, R., Vom Bau der Kirche . . 364
Seeberg, E., Krisis der Kirche und des Christentums heute 150
Seidel, I., Lennacker 267
Seppelt, Fr. X., und Kl. Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart 335
Silvestrelli, A., Franz Schubert . . . 272
Söhngen, G., Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion 258
Solonewitsch, B., Lebendiger Staub . 271
Sombart, W., Vom Menschen 265
— Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft 410
Spindler, A., Cur Verbum caro factum? 334
Steidle, B., Das Gebet des Herrn . . 334
Stephan, H., Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus 339
Stollreiter, J., Der Ritt in die Sonne . 199
Strowski, F., Vom Wesen des französischen Geistes 269

Thieme, K., Am Ziel der Zeiten . . . 256
Thier, E., Gestaltwandel des Arbeiters . 412
Thomas von Aquin (Jos. Bernhart), Summe der Theologie, Bd. 3 133
Thrasolt, E., Das Martyrologium Germaniens 407
Thurmair, G., Das ewige Reich . . . 268
Tüchle, H., u. a., Die eine Kirche — Zum Gedenken J. A. Möhlers 256
Tyciak, J., Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit 42
— Erlöste Schöpfung 42

Undset, S., Vilmund Vidutan 198

Velde, A. van der, Das Herz kämpft . 268
Velden, J. van der, Priester und Mission 409
Viller, M., und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit 334

Wais, K., Die Gegenwartsdichtung der europäischen Völker 122
Walsh, W. Th., Isabella 192
Waugh, E., Saat im Sturm 131
Weismantel, L., Die guten Werke des Herrn Vinzenz 131
— Die Sibylle 199
Wey, A. van der, Jakob Anton von Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von 1799 67
Wiedergeburt. XII. Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften 1938 . 188
Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte 262
Winthuis, J., Konnersreuth, ein Rätsel? 124
The World Mission of the Church . . . 374
Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen 41
Wunderle, W., Zur Psychologie der Stigmatisation 123

Yver, C., Der Kampf einer Ärztin . . . 271

Pius XI. †

Der Tod Papst Pius des XI. in der Frühe des 10. Februar kam – trotz allem – überraschend, nicht nur für die Mitwelt, auch für ihn selbst. Der Gedanke an den Tod, mit dem er besonders seit seiner Krankheit vor zwei Jahren gewiß vertraut war, wurde in ihm doch stark aufgewogen durch den geradezu unbändigen Willen, zu wirken, solange es Zeit ist. Der Papst, so hat der Verewigte einmal zu Kardinal Pacelli, seinem ersten Diener und nunmehr Nachfolger, geäußert, darf nicht arbeitsunfähig sein. Er mag leiden, ja, aber er muß seines Amtes walten können. Geht das nicht mehr, dann möge ihn der Herr so schnell wie möglich abberufen. Pius XI. hat noch am Donnerstag, dem 9. Februar, vormittags 10 bis 12 Uhr die laufenden Geschäfte mit dem Kardinal-Staatssekretär besprochen. Nachmittags 4 Uhr traf ihn der Herzkollaps, der durch Verbindung mit Grippe so verhängnisvoll wurde. In der folgenden Nacht um 3 Uhr erwachte der Papst und verlangte selbst die Sterbesakramente. Kurz darauf, genau um 5 Uhr 31 Minuten, hat der Herr über Leben und Tod seinen Stellvertreter auf Erden zu sich gerufen. Pius XI. ist so gestorben, wie man sich bei ihm das Ende gar nicht anders denken konnte. Der Tod hat ihn mitten aus der Arbeit weggeführt.

Pius XI. ist im Alter von 65 Jahren am 6. Februar 1922 zum Papst gewählt worden. Seine 17 Jahre umfassende Regierung gehört damit zu den langen Pontifikaten. Sie jetzt schon endgültig beurteilen und mit einem abschließenden Prädikat belegen zu wollen, wäre ein unreifes Unterfangen. Das mag später geschehen, wenn der dazu nötige zeitliche Abstand von heute gewonnen ist und jene Regierungsmaßnahmen des eben heimgegangenen Papstes, deren Wirkungen noch fließend sind, im Endergebnis gesehen werden können. Bei der Eigenart der katholischen Kirche, die als lebendiger und straff gefügter Organismus in vielem dem Staate ähnlich ist, anderseits in ihren Lebensäußerungen sich vom Staate wesentlich unterscheidet und auf Einwirkungen von außen schon deshalb, weil ihr die staatlichen Machtmittel nicht zur Verfügung stehen, ganz anders reagiert als er, sind Pontifikate im Vergleich mit weltlichen Regierungen doppelt schwer zu beurteilen, besonders wenn sie wie der eben abgeschlossene in Zeiten wie die unsere fallen, in denen sich die großen Ereignisse nur so türmen. Das eine kann man jedoch heute schon sagen: Dem Pontifikat Pius des XI. kommt säkulare Bedeutung zu, und die Geschichte wird den verstorbenen Papst den großen Persönlichkeiten in der Reihe der Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri zugesellen.

Der Grund davon liegt fürs erste in der Zeit selbst, die der Pontifikat Pius des XI. durchlaufen hat. Es war eine Zeit der Stürme. Furchtbare Gewitter sind

in ihr über ganze Ländergruppen niedergegangen, und zwar Gewitter, die auch das kirchliche Leben in stärkste Mitleidenschaft zogen. In den Pontifikat Pius des XI. fallen die Kirchenverfolgungen, die mancherorts – man denke nur an Spanien und Rußland – an Härte und an Zahl der Opfer den blutigen Verfolgungen vergangener Jahrhunderte nicht nachstehen.

Es wäre jedoch abwegig, diese Teilschau der Kirche von heute zu deren Gesamtschau zu machen und den Pontifikat Pius des XI. als Mißerfolg zu buchen, weil sich die Kirche auf der ganzen Linie in die Abwehrstellung habe drängen lassen. Presseorgane etwa, die ihre Nachrufe für den verewigten Papst in diesem Satz ausklingen lassen, haben damit sehr vorschnell geurteilt. Es ist nicht leicht, zu entscheiden, ob die Kirche sich in der Abwehr befindet oder gewinnt und erobert. Wir kennen die Ausdrücke vom »glorreich regierenden Papst«, vom »Siegeszug der Kirche durch die Jahrhunderte«. In Wirklichkeit ist der Zug der Kirche durch die Jahrhunderte kein Siegeszug, sondern für gewöhnlich ein Kreuzweg. Aber – und das ist es, was jene Beurteiler gut tun würden zu berücksichtigen – in diesem Kreuzzug liegt nicht selten die stärkste Offensive der katholischen Kirche. Über die Gründe, warum, werden wir uns kaum einigen. Es genügt, daß die Tatsache selbst nicht übersehen werden kann. Sie ist in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte reichlich belegt. Tatsächlich hat die Kirche in den letzten zwanzig Jahren neben jenen Schlägen eine wunderbare innere Blüte und ein inneres Wachstum erlebt, und auf ihren Missionsfeldern ist sie erobernd vorgedrungen in einem Grad, der, wenn wir auf Afrika schauen, seit ihren Anfängen wohl ohne Beispiel in der Geschichte der Kirche dasteht. Eine solche Zeit stärkster Gegensätze, größter Nöte und Gefahren wie sichtbarsten Segens und geschwellter Hoffnungen muß das Denken und Streben der Führerpersönlichkeit von selbst in die Weite und Höhe wachsen lassen.

Dabei brachte Pius XI. zu seinem schweren Amte so starke eigene Werte mit, daß man ruhig behaupten darf, es habe verhältnismäßig wenige Päpste gegeben, die ihrem Pontifikat den Stempel der eigenen Persönlichkeit so nachdrücklich aufprägten, wie er es getan hat. Kardinal Ehrle, der Achille Ratti aus langjähriger Berufsgemeinschaft genau kannte, äußerte sich in den ersten Jahren des Pontifikats Pius des XI. folgendermaßen über ihn: Wer den Papst verstehen will, der denke daran, daß er Alpinist war; ein Mann von zäher Konstitution, mit noch zäherem Willen, der sich nur wohl fühlt, wenn er seine Kräfte an schwer zu bewältigenden Aufgaben messen kann. Die Folgezeit hat erwiesen, wie zutreffend und inhaltsreich der Vergleich des Kardinals war.

Papst Pius XI. war ein Willensmensch mit stärkstem Drang zur Arbeit. Von der geruhsamen Gelassenheit jener, die das Wirken gerade im Religiösen und Kirchlichen etwas quietistisch der Vorsehung überlassen zu dürfen wähnen, hatte er wenig an sich. Nicht als ob er die Gottverbundenheit und die Notwendigkeit der Gnade an zweite Stelle gesetzt hätte. Sie waren ihm im Gegenteil sozusagen zum Lebensgefühl geworden. Pius XI. war ein Mann des Gebetes. Er bemerkte selber einmal, er habe, vor eine sehr schwere Entscheidung

gestellt, vierzehn Tage lang eigentlich nichts anderes getan als gebetet, um das Richtige zu finden. Seine Reden und Schriften, von den alpinen Schriften angefangen, atmen Gebetsgeist, und dieser Geist des Gebetes war wie das ganze geistige Leben Pius des XI. stark, reich, vielgestaltig. Sein Denken und Beten münden gerne nach Art der Psalmen in Lob und Anbetung des Schöpfers, seiner Allmacht und Vorsehung aus. »Die Zukunft ruht in Gottes Händen, also in guten Händen.« Dieses Wort ist typisch für Pius XI.

Am 12. Februar 1931 hat der Papst gelegentlich der Eröffnung des Vatikansenders eine Botschaft an die Weltkirche gerichtet. »Unser erstes Wort«, so sprach er, »soll sein: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind.« Die neuesten Erfindungen und Schöpfungen von Technik und Wissenschaft in den Dienst der Verherrlichung Gottes stellen, das gehört ganz in das Bild Pius des XI. Sein starkes katholisches Ehrgefühl und sein ausgeprägtes Bewußtsein der päpstlichen Würde sind Ausdruck seines lebendigen Glaubens an Christus und seiner innigen Verbundenheit mit dem, dessen Kirche ihm zu treuen Händen anvertraut ist. Tief war immer der Eindruck auf die Anwesenden, wenn der Papst in der feierlichen Papstmesse den Leib des Herrn empfing; diese männliche, felsenfesten Glauben bekundende Andacht! Vielleicht am sprechendsten offenbart sich Pius des XI. Frömmigkeit, seine Verbundenheit mit Christus und seine innere Not um das Schicksal, vor allem das religiöse Schicksal der Menschen, in seinem Rundschreiben vom 3. Mai 1932 über Gebet und Sühne zum heiligsten Herzen Jesu in den Zeitnöten. Man nehme es zur Hand und lese es. Gerade an der Bahre des toten Papstes wirkt es ergreifend.

Der Pontifikat Pius des XI. hat an Zahl der Selig- und Heiligsprechungsprozesse wohl alle früheren Pontifikate übertroffen. An die siebzig Glaubenshelden sind es, denen der verstorbene Papst die Ehre der Altäre zuerkannt hat, darunter drei Sterne am deutschen Heiligenhimmel: Albert der Große, Petrus Canisius und Bruder Konrad von Parzham. Die beiden ersteren Männer der Geschichte wie Thomas Morus, John Fisher und Robert Bellarmin. Pius XI. mit seinem lebendigen Gefühl für geschichtliche Größe hat sie mit einer gewissen Vorliebe in die Zahl der Heiligen eingereiht. Er hat selten so vollendet und ergriffen gesprochen wie anläßlich der Kanonisation der beiden englischen Blutzeugen. Besondere Genugtuung bereitete dem Papst die Selig- und Heiligsprechung von Menschen unserer Tage, des 19. und 20. Jahrhunderts, die noch mit uns gelebt haben, wie Bruder Konrads, der hl. Theresia vom Jesuskind, mit der Pius den XI. eine rührende Verehrung verband, der seligen Franziska Xaverius Cabrini (+ 1917), seiner Landsmännin, dieser unvergleichlichen Frau, deren Leben der schönste moderne, Europa und Amerika verbindende Roman ist, des hl. Johann Bosco, Don Boscos, wie er für immer im italienischen Volke heißen wird, mit dem Pius noch in persönlichen Beziehungen gestanden hatte und der ihm so recht als der von der Vorsehung bestimmte Heilige der Conciliazione gelten mochte. Alle diese Selig- und Heiligsprechungen waren für

Pius XI. religiöseste Handlungen, und wie hat er die auf die Altäre Erhobenen sich, der seiner Leitung anvertrauten Kirche und der ganzen Menschheit verpflichtet! Sie mußten seine vielen und großen Anliegen vor Gott vertreten. Die dem Papste nahestanden, wissen, wie sehr ihm die Communio Sanctorum etwas ganz Vertrautes und Selbstverständliches war.

Pius des XI. Gottverbundenheit vorausgesetzt, ist sein Wirken getragen von der Überzeugung, daß das Gesetz der causae secundae auch für den Bereich der Kirche gilt, und zwar vorbehaltlos. Was wir selbst tun können, überläßt Gott uns zu tun und macht uns dafür verantwortlich. Man könnte diesen Satz fast als Wahlspruch über das Leben Pius des XI. setzen. Pius war ein Mann rastlosen Arbeitens, und er hat auch an seine Mitarbeiter höchste Anforderungen gestellt. Mit Lob war er sparsam. Sein Wirken war nie dilettantisch, in keinem Abschnitt seines Lebens, am wenigstens in der Wissenschaft, sondern immer gründlich und die Schwierigkeiten frontal angreifend. Aber vielgestaltig war dieses Wirken im höchsten Maße. Man gehe einmal ein Leben Pius des XI. durch, das, wie das von Professor Max Bierbaum[1] geschriebene, seine Regierungshandlungen möglichst alle zu erfassen sucht.

Zählen wir allein die Länder auf, in denen Pius XI. Konflikte durchzukämpfen, Fragen höherer Ordnung zu begleichen oder das gesamte Verhältnis zwischen Kirche und Staat neu zu regeln hatte. Es sind Rußland, Lettland, Litauen, Polen, Tschechoslowakei, Jugoslawien, Rumänien, Italien, Malta, Bayern, Preußen, Baden, das Deutsche Reich, Österreich, Frankreich, Spanien, Portugal, Mexiko. An die kirchenpolitischen Fälle reihen sich, um nur einige der außerordentlichen innerkirchlichen Werke im Pontifikat Pius des XI. zu nennen: Die Neuregelung der Pönitentiarie. Die Neuordnung des kirchlichen Studienwesens. Einsetzung der Vulgatakommission. Gründung der historischen Sektion bei der Ritenkongregation, des Päpstlichen Instituts für Archäologie, der Schule für Bibliothekswesen in der Vatikana. Die großen Werke für das Christentum und die Kirche im Orient, einschließlich der Kodifikation des Rechts der Orientalischen Kirche. Ordnung des Missionswesens in Ostasien und Afrika. Der Kampf gegen die Action française. Die drei großen Jubiläen 1925, 1929, 1933. Die Ausstellungen für Mission und Presse. Die Katholische Aktion, die Lieblingsschöpfung Pius des XI., die ihn im letzten Jahrzehnt beherrschende Idee. Wir sind uns aber bewußt, wie unvollständig die Aufzählung ist.

Der kirchenpolitischen und innerkirchlichen Tätigkeit ist Pius des XI. Bautätigkeit anzufügen: die Neubauten in der Vatikanstadt mit der Pinakothek. Die neuen Sitze der Propaganda und der Kongregationen. Die neue päpstliche Sternwarte in Castel Gandolfo. Neubau einer Reihe von Lehrinstituten in Rom, von Diözesanseminarien und Pfarrhäusern in ganz Italien. Die durchgreifenden und weitangelegten Umbauten und Ausbesserungen in den alten vatikanischen Bauten – man denke nur an die bauliche Erneuerung der vatikanischen Bibliothek. Man muß schon in die Zeit der Renaissancepäpste zurückgehen, um Bau-

[1] Max Bierbaum, Das Papsttum. Leben und Werk Pius' XI. (Köln 1937, Bachem.)

tätigkeit in ähnlichem Ausmaß zu finden. Bautätigkeit ist immer der Kritik ausgesetzt, und Kritik hat auch in diesem Falle nicht gefehlt. Im gegenwärtigen Augenblick mag es genügen, auf eines hinzuweisen: Die Bautätigkeit Pius des XI. hatte als Ganzes ihren durchaus sachlichen Grund. Er lag in der Lösung der Römischen Frage. Mit ihr war der Zeitpunkt gekommen, den Vatikan baulich auf lange Sicht für die Funktion einzurichten, die er als Papststaat, als materielle Grundlage der päpstlichen Unabhängigkeit übernommen hat. Die Mittel dafür waren durch die finanziellen Bestimmungen der Lateranverträge zur Verfügung gestellt. Die damit der Erledigung harrende Aufgabe hat Pius XI. gelöst, und seine Nachfolger werden ihm dafür dankbar sein.

Alle diese außerordentlichen Unternehmungen sind durchflutet von der Fülle, dem Mare magnum der ordentlichen innerkirchlichen Angelegenheiten, die Pius XI. Tag für Tag mit den päpstlichen Behörden bewältigt hat. Man weiß, wie gewissenhaft und genau er sie nahm, mochten noch so große außerordentliche Fälle seine Aufmerksamkeit beanspruchen.

Durch das ganze Tätigkeitsfeld Pius des XI. ziehen sich wie eine Gebirgskette seine Rundschreiben, deren wir an die dreißig zählen, und seine andern großen Kundgebungen. Es wird schwer sein, sie alle ihrem Rang nach zu ordnen. Wir gehen jedoch wohl nicht fehl, wenn wir unter den Gipfeln in dieser Gebirgskette z. B. die Rundschreiben über die christliche Erziehung, die Ehe, die christliche Gesellschaftsordnung nennen. Wir möchten ihnen als fast ebenbürtig jene über das Kinowesen (vom 29. Juni 1936) beigesellen.

Das Eigenartige im Werke Pius des XI. ist aber nicht so sehr das ungewöhnliche Ausmaß seiner Leistungen, als vielmehr der Mut, mit dem er große Dinge und schwere Entschlüsse, die höchste Verantwortung heischten, gewagt hat. Es ließen sich deren nicht wenige aus seinem Pontifikat aufzeigen. Auf zwei müssen wir kurz hinweisen.

Zunächst auf die Entscheidung Pius des XI. in der Akkommodationsfrage für die ostasiatischen Missionsgebiete zu Gunsten der Freiheit der Christen (1935). Alle Gebräuche und Gewohnheiten der Heimat, die nicht in offenem Widerspruch zur christlichen Religion stehen, also z. B. den Konfutius- und Totenkult, dürfen und sollen sie mitmachen. Damit hat Pius XI. den fast dreihundertjährigen Ritenstreit im Sinne der alten großen Missionare entschieden. Das war eine gewaltige Tat. Ihre segensreichen Folgen für die ostasiatischen Missionen lassen sich heute noch gar nicht abschätzen. Jedenfalls ist die Gefahr einer Europäisierung der dortigen Christen und ihre Entfremdung dem heimatlichen Volkstum gegenüber abgebogen.

Das andere, was wir am wenigsten übergehen dürfen, ist die Lösung der Römischen Frage. Sie bezeichnet den Höhepunkt im Pontifikat Pius des XI. und ist sein ureigenstes Werk, für das er allein die ganze Verantwortung übernommen hat. Es ist hier nicht der Platz, die Römische Frage nochmals darzu-

legen[2]. Rückschauend auf die Zeit von 1870 bis 1929, sei nur denen, die nicht verstehen, warum diese Frage, die über die italienischen Katholiken so großes Leid brachte, nicht früher gelöst worden ist, Folgendes geantwortet: Pius XI. hat sich in den Lateranverträgen mit dem kleinstmöglichen souveränen Gebiet, der Vatikanstadt, die vierundvierzig Hektar groß ist, zufrieden gegeben. Aber auch diese leichteste aller Lösungen, die Minimallösung, war nur möglich, wenn Italien die Vatikanstadt als souveränes Gebiet des Papstes, als ein Nicht-Italien anerkannte, die kirchenfeindlichen, seit 1860 erlassenen Gesetze abbaute und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Italien kirchenfreundlich regelte. Das ist aber bis zum Jahre 1929 vonseiten der italienischen Regierung nicht geschehen. Seit Pius X., jedenfalls seit Benedikt XV. konnte man voraussehen, daß der Heilige Stuhl sich mit einer Minimallösung abfinden werde. Und doch sollten von da an noch volle fünfzehn Jahre bis zur Lösung der Frage verstreichen. Die Lösung konnte eben nicht vom Heiligen Stuhl allein, sie mußte auch von Italien getätigt werden. Vorwärtsschauend – und hier lag das große Wagnis Pius des XI. – kann man heute schon mit ruhiger Sicherheit sagen: der verstorbene Papst hat recht gehandelt. Es ist unter den gegenwärtigen, nach 1919 gewordenen Verhältnissen ein großes Glück nicht nur für Italien, sondern, wohlgemerkt, fast mehr noch für die Kirche, daß die italienische Politik nicht mehr mit der Römischen Frage belastet ist. Man erlasse es uns, darauf jetzt näher einzugehen. Es würde zu weit führen.

Entscheidend aber ist Folgendes: Welche andere bessere Lösung wüßte man vorzuschlagen? Etwa den alten Kirchenstaat? Aber der würde unter den heutigen Machtverhältnissen in Europa, den politischen und wirtschaftlichen, die Unabhängigkeit des Papstes um kein Quentchen mehr sichern, als das jetzt der Fall ist, sondern einzig Papsttum und Kirche unendlich mehr belasten, als sie durch die kleine Vatikanstadt belastet sind. Damit gilt für jede Zwischenlösung zwischen jenem Maximum und dem heutigen Minimum, daß ihr die von Pius XI. getätigte Lösung immer noch vorzuziehen ist. Ebenso recht hatte der Papst mit seinem Verzicht auf internationale Garantien. Wir sind hierin in der Zwischenzeit auch um einiges klüger geworden. Was Pius XI. im Jahre 1929 gelegentlich des Abschlusses der Lateranverträge äußerte, ist inzwischen im großen und ganzen von der Entwicklung bereits bestätigt worden. Letzte Sicherheiten kann keine Lösung der Römischen Frage, sondern nur die Vorsehung geben. Auf sie als höchsten Garanten der Freiheit und Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles hat sich Pius XI. damals ja auch berufen. Er selbst hat jedenfalls gut daran getan, den langen, vom 8. bis zum 19. Jahrhundert reichenden Zeitraum des alten Kirchenstaates endgültig zu beschließen.

Man unterscheidet gerne zwischen kirchenpolitischen und religiösen Päpsten und fragt heute, zu welcher der beiden Gruppen Pius XI. gehöre. Indes will

[2] Sie und ihre Lösung ist behandelt in dieser Zeitschrift, Bd. 117, 1929, S. 161–181, und klassisch kurz und klar von Prälat Albert Ehrhard: Papst Pius XI., Rede, gehalten bei der Bonner Papstfeier am 7. April 1929 (Köln 1929, Gildeverlag) S. 20–38.

uns die Unterscheidung nicht gefallen. Sie ist abwegig. Kirchenpolitik, d. h. die Sorge dafür, daß die Katholiken in ihrem Volk und Staat, wenn immer möglich, ruhig ihrem Glauben getreu leben können, ist die erste und eine höchst religiöse Aufgabe eines jeden Papstes. Pius XI. hat zu dieser Aufgabe zwei kostbare Eigenschaften mitgebracht. Einmal ein sehr hohes Maß von Verständnis und Achtung für den Staat – es gehört das wesentlich mit zum Bilde des verstorbenen Papstes – und eine lebendige Schau der tragenden Kräfte eines geordneten Volks- und Staatslebens, nämlich der Grundrechte der Einzelmenschen und der gesunden, naturgetreuen christlichen Familie. Für sie hatte Pius XI. eine geradezu religiöse Verehrung. Daher seine Herzensangst um die Länder und Völker, wo diese heiligen Quellen der Menschenwürde und des Menschenglücks verneint und vernichtet werden. Die Not des russischen Volkes beherrschte jahrelang das Denken und Fühlen des Papstes, und auf die ihm Nahestehenden hätte jene gegen ihn verbreitete Anklage, er habe sich mit Volksfront und Bolschewismus verbunden, wie ein übler Scherz gewirkt, wäre durch sie nicht Verwirrung in den Reihen der Katholiken angerichtet worden. Eines freilich stand ihm klar vor Augen, nämlich die Pflicht aller Guten und gerade der Kirche, die Massen der jenen Systemen Verfallenen innerlich, auf dem Wege der Überzeugung, der Liebe und des Opfers zum Naturgesetz und zum Glauben zurückzuführen. Im letzten Abschnitt seiner Ansprache an die Spanier (14. September 1936) hat Pius XI. dieser Pflicht ergreifenden Ausdruck gegeben: Sie (die Kirchenfeinde) sind und bleiben immer Söhne der Kirche. Wir können keinen Augenblick im Zweifel sein über das, was uns zu tun obliegt: sie lieben und für sie beten, daß sie zum Vater zurückfinden, der sie sehnlichst erwartet.

Das andere, was Pius XI. zur Lösung der ihm in reichster Zahl gestellten kirchenpolitischen Aufgaben mitbrachte, war das stolze Bewußtsein der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, ihres Rechts auf den Gesamtbereich des Religiös-Sittlichen und ihres übernatürlichen Zieles. Daher sein erbitterter Kampf gegen die Action française (1926/29), deren Führer die Kirche ausschließlich als Mittel für die nationale Erhebung, den nationalen Aufstieg Frankreichs ausnutzen wollten. Die Schärfe, mit der Pius XI. hier zugriff und die Katholiken, die weithin gutmeinend dem Ruf der Action française gefolgt waren, zurückrief, ist wohl beispiellos in der Geschichte der katholischen Kirche, auch in Zeiten wie denen eines Bonifatius VIII. Ebenso klar hat Pius XI. immer und immer wieder gegen die verwirrenden und falschen Begriffe vom »rein religiösen« und »politischen Katholizismus« Stellung genommen.

Es ist irgendwo in diesen Tagen vom toten Papst gesagt worden, er habe kein Verständnis für den Lebenskampf des deutschen Volkes gehabt. Bittereres Unrecht als dieses hätte man ihm wohl nicht antun können. Gerade Pius dem XI. sagte man allenthalben nach, er habe eine gewisse Vorliebe für das deutsche Volk. Tatsächlich verbanden ihn die Kenntnis, wir können ruhig sagen: die Beherrschung der deutschen Sprache, die von ihm in Mailand ausgeübte Deutschen-

seelsorge, seine gelehrten Studien und Freundschaften, seine Ferienreisen schon seit frühen Jahren und zeit seines Lebens mit unserem Volk. Das Reichskonkordat 1933 hat Pius XI. zwar mit dem vollen Bewußtsein der schweren Verantwortung, aber offenen und geraden Sinnes abgeschlossen. Die folgenden Jahre haben seinen Schritt je länger je unzweideutiger trotz allem gerechtfertigt. Auch damalige Gegner des Konkordats geben das heute unumwunden zu. Die ausländischen Pressestimmen, die anläßlich des Todes des Papstes bemerkten, er sei damals zum Abschluß des Konkordats gegen seine bessere Überzeugung gedrängt worden und habe in den letzten Jahren deshalb schwer unter Gewissensbedenken gelitten, zeigen nur, wie wenig sie den verstorbenen Papst kannten und wie unfähig sie sind, die Lage der katholischen Kirche in Deutschland zu beurteilen. Gegenüber jener Verleumdung aber stehen wir nicht an, zu erklären, daß wenige für den Lebenskampf des deutschen Volkes so viel Verständnis hatten wie Pius XI. Die Notleidenden, die er in der Zeit der Ruhrbesetzung und Inflation unterstützte – und er hat hohe Summen beigesteuert –, und alle, die damals oder später mit ihm über Deutschlands Weg gesprochen haben, legen Zeugnis für ihn ab. Wenn Pius XI. für das Schicksal von Religion, Glaube und Kirche in deutschen Landen gelitten, gebetet, geweint und gekämpft hat, so war ihm das heilige Pflicht und vielleicht der beste Beweis dafür, wie sehr ihm die Lebensnotwendigkeiten des deutschen Volkes am Herzen lagen.

Volkstümlich im gewöhnlichen und vielleicht etwas oberflächlichen Sinn des Wortes war Pius XI. nicht. Mit seinem ernsten und strengen, fast möchte man sagen, etwas harten Wesen gehörte er trotz aller Aufgeschlossenheit und Zeitnähe zu den Menschen, die einsam durchs Leben gehen. Vielleicht gerade deshalb hat die Persönlichkeit des Papstes auf Besucher oft so tiefen Eindruck gemacht, besonders auf hohe Staatsmänner, die ihre Ergriffenheit beim Weggang vom Heiligen Vater selten verbergen konnten. Aber populär im gewöhnlichen Sinn des Wortes war Pius XI. nicht. Und doch hat das in der Papstgeschichte wohl beispiellose Schauspiel der Teilnahme an seinem Tode eine tiefere und echtere Volkstümlichkeit offenbart, die dem verblichenen Papst im höchsten Grade zukam. Diese Teilnahme hat sich weit über den Kreis der katholischen Kirche hinaus in der gesamten Menschheit, in den hohen Regionen der politischen Führung wie in den breiten Volksschichten kundgetan. Ihren gewaltigsten Ausdruck fand sie an der Bahre des toten Papstes selbst. Die Massen, die am Sonntag dem 12. Februar dem Toten ihre Verehrung bezeugen wollten, waren einem wogenden Meere vergleichbar, dessen Brandung gegen die Tore von St. Peter anschlug. Ganz spontan kamen sie. Sichtbar tief ergriffen, weinend, betend zogen sie an dem Katafalk vorbei, auf dem der tote Papst ruhte.

Wo lagen die Gründe dieser echten und tiefen Volkstümlichkeit Pius des XI.? Für das italienische Volk zunächst in der Lösung der Römischen Frage. Pius XI. wird in ihm fortleben als der Papst der Conciliazione. Für sie weiß es ihm unbegrenzten Dank. Das einfache Volk hatte sodann ein feines Empfinden für

die ungewöhnliche Hochschätzung, die der verstorbene Papst den durch gar nichts zu ersetzenden Werten und Kräften der christlichen Familie entgegenbrachte. In den bekannten Audienzen für die Brautpaare trafen sich diese Hochschätzung und jenes Empfinden. Bis in die letzten Wochen kamen die Neuvermählten in Scharen zu diesen Audienzen, die der Papst immer mit einem heiligen Ernst, schon fast als religiöse Feier erteilte. Auch das gehört zum Bild der Frömmigkeit Pius des XI. Was ihm aber die Herzen aller gewann, was auch die Männer des öffentlichen Lebens in der ganzen Welt mit Verehrung zu ihm aufschauen ließ, das war der Mut und die Unerschrockenheit, mit denen er jeden, aber auch jeden, der Gottes Gesetz, die Rechte der Menschen, die Freiheit von Religion und Kirche bedrohte, in die Schranken rief. In solchen Augenblicken stand Pius XI. ganz groß da, und so vor allem, als fides intrepida, wird er, der Mann Gottes, im Gedächtnis der Gläubigen und der ganzen Menschheit weiterleben.

Religion und Poesie

Friedrich v. Schlegels Aufbau einer christlich-katholischen Ästhetik

Von Dr. Friedrich Braig.

Am 17. März 1802, fast ein Jahr nach der Vollendung der »Jungfrau von Orleans«, schrieb Schiller aus Weimar an Goethe: »Ich habe mich dieser Tage mit dem hl. Bernhard beschäftigt und mich sehr über diese Bekanntschaft gefreut; es möchte schwer sein, in der Geschichte einen zweiten so weltklugen geistlichen Schuft aufzutreiben.... Päpste waren seine Schüler und Könige seine Kreaturen. Er haßte und unterdrückte nach Vermögen alles Strebende und beförderte die dickste Mönchsdummheit; auch war er selbst nur ein Mönchskopf und besaß nichts als Klugheit und Heuchelei.«[1]

Im fünften Band der »Ölzweige«, der unter der geistlichen Führung des hl. Klemens Maria Hofbauer zu Wien erschienenen Halbwochenschrift, ist unter der Nr. 74 vom 17. September 1823 (S. 297) ein Urteil Luthers angeführt, das lautet: »Ist jemahls ein wahrer, gottesfürchtiger und frommer Mönch gewesen, so war es Sankt Bernhardus, den ich allein viel höher achte als alle Mönche und Pfaffen auf dem ganzen Erdboden.« Und Calvin nennt ihn einen heiligen Schriftsteller, der also spricht, als spräche die Wahrheit selbst.

Diese sich schroff gegenüberstehenden Urteile führender Geister aus der Zeit der Reformation, der deutschen Klassik und des Idealismus beleuchten einen Zwiespalt, der seit dem Zeitalter der Renaissance und Reformation im deutschen Geistesleben aufgebrochen ist.

Friedrich v. Schiller hat durch die Dissonanz des Tragischen hindurch die

[1] Schiller hatte gelesen: Archibald Bower: Unpartheiische Historie der römischen Päpste. Deutsch von Rambach. Magdeburg u. Leipzig 1751–1780.

Harmonie des menschlichen Lebens gesucht. Sein Streben ging wie das Goethes auf die Überwindung des säkularisierten deutschen Geistes durch das Auffinden der ewigen Gesetze des Menschenlebens. Schließlich erschienen Antike und Mittelalter als die großen Polaritäten im Gange von Schillers dramatischer Entwicklung, genau so, wie sie in Goethes »Faust« und in der geistigen Entwicklung der Führer der deutschen Romantik, Friedrich v. Schlegels und Joseph v. Görres', erscheinen. Wo Goethe und Schiller noch gleichsam vor verschlossenen Toren standen, weil für sie der Mensch Maß und Mitte des Lebens war, haben die Führer der Romantik durch die Wendung zum Glauben den Weg in die Tiefen und Höhen des Lebens gefunden und so erst in Wahrheit die falsche Aufklärung überwunden. Daß in dieser Entwicklung gerade der hl. Bernhard eine entscheidende Rolle spielte, ist im Angelpunkt dieser Wende begründet.

Friedrich Schlegel hat in seiner Entwicklung alle Phasen von der seichtesten Aufklärung bis zur echten mystischen Versenkung durchlaufen. Den menschlichen Eigenwillen zur Überhebung hat er gerade in der Fortführung der geistigen Entwicklung Schillers und Goethes als das Kennzeichen des modernen Menschen gefunden. Deshalb charakterisieren diese Zeit die großen Dramenwerke. Shakespeare, Calderon, die französischen Klassizisten, Goethes »Faust« und Schillers Dramen stehen in diesem Geistesraume. Schlegel hat durch sein Studium der alten und neuen Literatur den tragisch-dramatischen Geist in seinen Ursprüngen durchschaut. So ist er der eigentliche Vollender der geistigen Entwicklung Goethes, Schillers, Kleists und anderer geworden. In seiner berühmten »Geschichte der Poesie der Griechen und Römer« vom Jahre 1798 hat er die zwei Momente genannt, die entscheidend geworden sind für seine Entwicklung aus dem Geiste der Aufklärung und Säkularisation zum christlichen Universalismus: den Urbildgedanken, gewonnen aus dem Geiste des gesamten Altertums mit seinem Mittel- und Höhepunkt Plato, und den »Geist des Ganzen«, der auch der Metaphysik des Aristoteles zu Grunde liegt und durch Thomas von Aquin seine Vollendung erfahren hat.

Durch die Wiederholung der alten Hybris des Menschen im Abfall von der Glaubenseinheit und Lebensganzheit war auch die Einheit der menschlichen Seelenkräfte und damit die Einheit des Bewußtseins gestört. Weil so die Seele aus ihrem Schwerpunkt gehoben war, waren auch die einzelnen Seelenkräfte unter sich in Disharmonie geraten. Eine Verzerrung des Seelenlebens im einzelnen wie im Großen der Gemeinschaft war die Folge. Noch mehr mußte sich diese Disharmonie auswirken in der Beziehung des Menschen zum Schöpfer. In der Verwirrung der Leidenschaften verdunkelte sich das Licht des Ewigen, bis es schließlich ganz erlosch. Die Erscheinung der Tragödie im Mittelpunkt der Neuzeit beweist, daß die Ursache der Disharmonie im Zerfall der seelischen Einheit gesucht werden mußte. Schillers ästhetische Schriften wie seine dramatische Entwicklung kreisen um diesen einen Zentralgedanken. Goethes Rede »Zum Shakespearestag« vom 14. Oktober 1771 war eigentlich sein Lebensprogramm für die Lösung der gleichen Frage. Aber die metaphysische und reli-

giöse Not, die dem allem zu Grunde liegt, hat erst Heinrich v. Kleist in ihrer ganzen Schwere erkannt und im Aufsatz: »Über das Marionettentheater« vom Jahre 1810 ausgesprochen. Er hat gesehen, daß der Mensch in der Dissonanz seines eigenen Bewußtseins steht, daß er den Schwerpunkt verloren hat, weil er aus der Schöpfungsordnung gefallen ist. Die tragische Entwicklung Kleists über Goethe und Schiller hinaus führte zu dem entscheidenden Punkt, wo der Mensch in die Schöpfungsordnung zurückkehren muß, um die Einheit des Bewußtseins wiederzufinden: durch die Wendung aus der anthropozentrischen zur theozentrischen Geisteshaltung, vom bloß menschlichen Wissen zum Leben aus dem Glauben. Durch diese Wendung allein konnte Kleist die Lösung der tragischen Konflikte wie die Erlösung seiner eigenen zerrissenen Seele finden. Kleists tragische Frage war eine Glaubensfrage. An ihr ist er zerbrochen.

Das Wesen der Gnosis liegt in der Überhebung des menschlichen Geistes, der sich Gott gleichsetzen will. Das Wesen Gottes wie das Wesen des menschlichen Geistes wird damit verkannt. An diesem archimedischen Punkte setzte Friedrich v. Schlegels geistiges Ringen ein. Es war eine Fügung des Himmels, daß er schon als Sechzehnjähriger die Werke Platos gelesen hat. Plato war Dichter und Denker in einem. Eben das war auch Schlegel. Plato suchte das Urbild im Menschen. Das war, wie Schlegel später erkannte, die Ahnung der christlichen Lehre vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes. Hier lag der Ansatzpunkt für den Lauf seiner geistigen Entwicklung. Während Schlegel in den Vordergründen seiner Seele noch ganz im Zeitgeist befangen schien, während seine berühmten ironischen Purzelbäume alles aufzulösen schienen, was noch an Lebensgehalt vorhanden war, bereitete sich in den Tiefen seiner Seele der Durchbruch eines ganz anderen vor. Schlegel hat die dämonischen Verkehrungen aller Werte durch Voltaire erkannt. Auch Nietzsches eisig-heroische Verzweiflung hat er schon durchkostet. Aber die augustinische Unruhe zu Gott hat ihn geführt, der Geist der Kirchenväter ist ihm durch das Urbild Platos hindurch lebendig geworden. Die »Hymnen an die Nacht« und die herzinnigen Marienlieder seines Freundes Novalis haben in Schlegel weitergeklungen und ihn durch den poetischen Pantheismus zur Vollendung des Lebens aus dem Glauben des Kreuzes geführt. Die großen Werke der bildenden Kunst wiesen ihn vor allem in Köln auf die Offenbarung Gottes und die Unerschöpflichkeit der christlichen Glaubenswelt.

Nach seiner 1808 zu Köln erfolgten Konversion siedelte Schlegel nach Wien über. Hier trat er in den Wirkungskreis des hl. Klemens Maria Hofbauer. Die katholische Wirklichkeit kam ihm in einem großen Heiligen verkörpert entgegen. »Gott ist die Liebe«, hatte Schlegel zu Anfang des Konversionsjahres 1808 an Friedrich Leopold zu Stolberg geschrieben. Der Verfasser der »Geschichte der Religion Jesu Christi« war ihm in seiner christlich-platonischen Entwicklung vorausgegangen. Der Mythos Platos hatte durch alle Verwirrungen des menschlichen Geistes in die Sinnlichkeit zurückgewiesen nach einem Urbilde, zum Urzustande, wo der Mensch, seinem Schöpfer Aug' in Auge gegenüberstehend,

in die Unendlichkeit der Liebe Gottes aufgenommen erschien. So hatte sich das Leben des dreipersönlichen Gottes auch in seinem Geschöpfe noch ausgewirkt durch die Dimensionen der menschlichen Seele in der Entfaltung ihrer Kräfte und Vermögen. Durch die luziferische Überhebung des Menschen aber war alles in Verwirrung geraten. So war der dämonische Irrgarten der Vermengung von Menschlichem und Göttlichem entstanden. Nicht bloß die Erkenntnis Gottes selbst war verblaßt und schließlich verschwunden. Der Mensch selbst spaltete durch die schrankenlos entfesselte Phantasie die Vergötterungen seines Ich in eine unendliche Vielzahl von Göttergestalten. Die Gnosis Jakob Böhmes und die indische Theosophie sind der gleichen Verwirrung entsprungen. Nur die Stadien und Grade sind verschieden.

Mit der Erkenntnis der Liebeseinheit des dreipersönlichen Gottes war Schlegel die beseligende Klarheit der innern Schau der Schöpfungsordnung aufgegangen. Seine pantheistische Verwirrung hatte sich gelöst zur Erkenntnis des zu Gott hin sich immer reicher entfaltenden Lebens. Das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« seines Freundes Schleiermacher war geklärt zum unmittelbaren Leben zwischen dem kleinen Ich des Menschen und dem unendlichen Du des liebenden Gottes. Die beiden Jacobi-Aufsätze Schlegels (Neudruck in: Friedrich Schlegel, Neue philosophische Schriften, hrsg. von Josef Körner, Frankfurt a. M. 1935, S. 259–289) im »Deutschen Museum« vom Jahre 1812 und in den Wiener »Jahrbüchern der Literatur« vom Jahre 1822 zeigen seine Überwindung der Aufklärung wie des Pantheismus und Idealismus. Der mathematisch-mechanische Pantheismus Spinozas, die Gefühlsphilosophie Jacobis, die Vernunftkritik Kants, der Moralismus Fichtes und Schillers, der Panlogismus Hegels und das Identitätssystem Schellings sind durch den »Geist des Ganzen« überwunden. Der »Geist des Ganzen« liegt nicht im Menschen, sondern in Gott. Was Schlegel in seinem Jacobi-Aufsatz vom Jahre 1822 über Schelling sagt, gilt auch von den andern genannten Denkern und Dichtern der deutschen Klassik und Romantik: wenn Schelling den in seiner Schrift gegen Jacobi aufgestellten Satz, »daß die Erkenntnis Gottes eine persönliche sei, daß wir mithin Gott nur soviel erkennen, als wir Umgang und Bekanntschaft mit ihm haben, oder mit andern Worten, daß die Metaphysik eine durchaus empirische Wissenschaft sei, nämlich aus der Empirie des innern Lebens, wenn er ... nur diesen einen Satz in seiner ganzen Konsequenz hätte festhalten und weiter fortführen wollen, daß alsdann das Gespinst des Absoluten sofort hätte vor seinen Augen verschwinden müssen«.

Die fernere Lebensarbeit Schlegels, die »Geschichte des innern Lebens«, die sein eigentliches Lebenswerk darstellen sollte und von der die großen Werke seiner zweiten Lebenshälfte nur Teilausführungen sind, hat ihre entscheidende innere Klarheit und Festigkeit erfahren durch die Schule des hl. Klemens Hofbauer. In den »Ölzweigen« sind die beiden Aufsätze erschienen, die uns in das eigentliche Geheimnis dieser zweiten Lebenshälfte einführen. Der Freundeskreis um Hofbauer reifte unter dessen Führung zum vollen katholischen Leben. Des-

halb werden hier auch die großen Heiligen in ihren Lebensgeschichten und Werken vorgeführt. Eine hervorragende Rolle spielt dabei der hl. Bernhard. Johannes Peter Silbert, von dem auch ein großer Teil der Beiträge in den »Ölzweigen« stammt, hat übertragen: »Des heiligen Bernhard Schriften mit Vorrede von J. M. Sailer« (1. Bd. Wien 1820, 2. Bd. Frankfurt 1822). Im Anschluß daran hat Schlegel seinen ersten Aufsatz in den »Ölzweigen« geschrieben: »Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus. Ein Nachtrag zu dem heiligen Bernhardus« (im 1. Jahrgang, Nr. 103 u. 104 vom 24. und 29. Dezember 1819). Der zweite Aufsatz Schlegels: »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens. Nach den Sprüchen des Angelus« (im 2. Jahrgang 1820, Nr. 19 20 45 46 und 47; neu herausgegeben von Hans Ludwig Held, 2. Aufl., München 1917), bildet die Fortsetzung des ersten. Das heißt: hier baut Schlegel mittels der Bildersprache des Angelus Silesius die katholische Ästhetik auf, welche die eigentliche Lösung alles dessen darstellt, was die Klassik und ihre Überwinder wie Kleist erstrebt hatten. Aber erst im dritten, von der Forschung bisher übersehenen Aufsatz erfahren diese Gedankengänge ihre Vollendung. Es ist das Vorwort Schlegels zu dem von Johann Peter Silbert herausgegebenen Sammelband geistlicher Dichtungen: »Dom heiliger Sänger« (Wien und Prag 1820).

Im falschen Mystizismus, von dem er im ersten Aufsatz spricht, ist Schlegel selbst befangen gewesen, solange er vom Vernunftgeist der Aufklärung bestimmt war. Die falsche Liebe Gottes ist entweder gar nicht Liebe, oder nicht auf Gott gerichtet. Nur wenn der Mensch mit seinem ganzen Wesen auf den dreipersönlichen Gott hingerichtet ist, kann von der wahren Gottesliebe gesprochen werden. Schlegel hat alle Irrtümer an sich selbst erfahren: »das ist der wesentliche Hauptpunkt, auf welchen alles ankommt; wo in einseitiger oder bloß negativer Ansicht nur die ewige Einheit Gottes und stete Einerleiheit seines Wesens in dumpfer Wiederholung aufgefaßt wird, da ist eben die wahre Quelle und Wurzel alles falschen und vielen Gemütern so höchst verderblichen Mystizismus. Wenn dieser verneinende Begriff von der Gottheit mit der Strenge aufgefaßt und durchgeführt wird, daß selbst alle Persönlichkeit Gottes verschwindet, so ist die Ansicht eigentlich pantheistisch, wo denn jedermann leicht den Irrtum erkennt, der mit dem Christentum durchaus unvereinbar ist.« So entsteht ein bloß verneinender, ein »Nichtbegriff von Gott«. Das innere Leben des Menschen ist damit der Selbstzerstörung preisgegeben. »Das eigentliche Kennzeichen des falschen und verneinenden Mystizismus besteht in einer Abtötung, welche nicht auf Reinigung und Wiedergeburt, nicht auf Verwandlung und Verklärung, sondern auf Vertilgung und Vernichtung dessen ausgeht, was zwar nicht göttlich ist, aber doch göttlich zu werden bestimmt ist.« »Eine bloß verneinende Liebe Gottes aber, die eigentlich keine Liebe ist, hat keine innere Kraft und bringt keine lebendige Frucht; so wie auch der bloß verneinende Vernunftbegriff von der Gottheit ohne Leben ist und keine Gewalt hat über den Geist, noch die Seele zu erfüllen vermag.« Der Gedanke ist Schlegel so wichtig, daß er

im zweiten Aufsatz nochmals ausführlich auf ihn zurückkommt. Hier faßt er in einer langen Anmerkung seine eigene Überwindung des falschen Mystizismus wie der Vernunftphilosophie der Aufklärung, des Idealismus, Pantheismus und Naturalismus zusammen. Die falsche Mystik wurzelt in der Ichheit. Wenn dieses Wurzeln bis zum Extrem des wissenschaftlichen Irrtums der eigentlich so zu nennenden Philosophie der Ichheit durchgeführt wird, so ist dies Idealismus, der aller Mystik ein Ende macht. Es gibt drei Quellen des wissenschaftlichen Irrtums. Erstens das Feststellen der Ichheit in sich selbst. Das ist der eigentliche Idealismus. Zweitens das Versinken in das Nichts und die Verneinung, oder ein Begriff von allgemeiner Einheit, durch welchen alle Unterschiede, auch der zwischen Schöpfer und Geschöpf, völlig aufgehoben werden. Das ist der Pantheismus. Drittens die Zerstreuung in den leeren Schein. Hier unterscheidet Schlegel nochmals drei Momente: den materiellen Schein der Sinnenwelt als wirklich zu erkennen, ist Naturalismus und Materialismus; den dialektischen Schein einer spitzfindigen Vernünftelei glaubt er in der Scholastik zu finden; die bedeutungsleere Bildlichkeit im Vortrage göttlicher Wahrheiten kommt aus der Beziehungslosigkeit zum Schöpfer. Damit hat Schlegel auch die Drei-Typen-Lehre Diltheys schon im voraus widerlegt[2]. Auch diese Lehre hat ihre Wurzel in der Vernunftphilosophie der Aufklärung und ist der gnostischen Überhebung entsprungen: der Aufspaltung der menschlichen Seele in ihre einzelnen Kräfte und deren Hypostasierung. Die drei Typen heißen: Idealismus, Pantheismus und Naturalismus. Die typischen Vertreter des Idealismus sind Kant und Fichte. In ihrer Philosophie erscheint der Wille des Menschen hypostasiert. Den Pantheismus stellen am reinsten Goethe und Hegel dar. Hier ist das menschliche Gefühl zum Allgefühl erweitert. Der Naturalismus aber zeigt die Verkehrung der Schöpfungsordnung am deutlichsten. Hier ist das nach unten gerichtete Erkennen des Menschen, das Naturerkennen, zur Erkenntnis überhaupt erhoben. Das höhere Erkennen, das auf das Übersinnliche, Transzendente gerichtete, hat hier überhaupt keinen Platz. Gerade dieses macht aber die höchste Seelenkraft des Menschen aus.

Seine Betrachtungen faßt Schlegel im ersten Aufsatz also zusammen: »Die Vernunft (für sich allein) kennt und hat und gibt nur einen verneinenden Begriff oder vielmehr Nichtbegriff von Gott.« Die damit verknüpfte Liebe bleibt nur verneinender Art. Das ist der falsche Mystizismus. »Die Liebe allein führt ... zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes und der Fülle des Lebens und der Liebe in ihm und findet ihre Seligkeit in der Erkenntnis und dem Gefühl oder Vorgefühl dieser göttlichen Fülle.« Der hl. Bernhard hatte »nicht bloß einen mathematischen Begriff von der Einheit und ewigen Einerleiheit Gottes im Kopfe, sondern ... er lebte in der ganzen Fülle Gottes, wandelte liebevoll in ihr und war selig in dieselbe versenkt.« Der falschen Liebe zu Gott und dem falschen Mystizismus setzt Schlegel nun mit dem hl. Bernhard die wahre Gottesliebe und

[2] Vgl. meinen Essay: »Metaphysik und Literaturwissenschaft« im 2. Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Freiburg 1927) S. 1–49.

Mystik gegenüber. Mit dem Heiligen steigt er die vier Stufen der Gottesliebe hinan.

Wo sich der Mensch selbst ein Bild und Gleichnis Gottes macht, sieht Fr. Schlegel Hochmut am Werke. Der Abfall vom Glauben schleudert ihn zurück in die Nacht der Dämonen. Die Furcht des Menschen vor dem »Es« in der Natur und in seiner eigenen Brust ist keine Liebe. Das ist eine Furcht »vor unsichtbaren, aber dämonischen Mächten und bösen Geistern und nicht vor Gott, dem Allheiligen, der die Liebe ist«.

Ein aus Furcht und Bewunderung gemischtes Naturgefühl liegt jedem edleren Heidentum zu Grunde. Solange nicht der Glaube an den Geist hinzukommt, welcher der Schöpfer und Herr der Natur ist, solange der lebendige Gott nicht auch als der Allheilige verehrt wird, ist noch keine Annäherung an ihn. Die rechte Furcht wäre die Ehrfurcht vor dem Allheiligen, zugleich mit der staunenden Anbetung des Allmächtigen, welcher selbst die Liebe und die Quelle aller Liebe und alles Lebens ist. Hier liegt der Keim zur wahren Liebe Gottes, ist die unterste Grenze, wo die Liebe ihren Anfang nimmt.

Die zweite Stufe der Annäherung zu Gott kann man die der dankbaren Liebe nennen. Der Mensch liebt Gott wieder wegen der besonderen Wohltaten, die Gott ihm erwiesen hat. Ergebenheit und Vertrauen auf Gott in allen Kämpfen des Lebens charakterisieren sie. Ganz frei von Eigennutz ist diese Liebe noch nicht. Auch Furcht ist ihr noch beigemischt, aber nur die kindliche vor der Gerechtigkeit Gottes. Durch die individuellen Wohltaten Gottes werden dem Menschen auch besondere Verpflichtungen auferlegt und dadurch wird ein Bund zwischen Gott und dem Menschen begründet.

Die dritte Stufe der Gottesliebe strebt nach völliger Vereinigung mit Gott. Sie ist durch eine tiefe unendliche Sehnsucht ausgezeichnet. Keine Furcht besteht als nur die, ihn zu verlieren. Diese nach immer innigerer Vereinigung ringende Liebe könnte man wohl die inbrünstige nennen. Sie ist der Inhalt des Lebens aller Heiligen. Irdisch und unvollkommen an ihr ist noch die Unruhe, die nie ganz schwindet, bis der Kampf vollendet ist.

Die vierte und höchste Stufe der Gottesliebe aber kündet sich an in der Klarheit und Stille als dem Siegel der Vollendung und der annähernden Gegenwart Gottes. Innere und äußere Milde und der vollendete Gleichmut sind ein Kennzeichen der vollendeten Liebe. Das ist die innere »Gleichheit« Taulers und der andern Mystiker, »welche in der Fülle Gottes und in aller Herrlichkeit Seiner Offenbarungen selig sind«.

Damit hat Schlegel nun den innern Geistesraum mit seinen Stufen für das neue Leben aus dem Glauben gefunden. Die vier Stufen der ehrfurchtsvoll bewundernden, der dankbar verpflichteten, der inbrünstig ringenden und der im Vorgefühl seligen Liebe Gottes vergleicht er nun mit dem Verlauf der Geschichte des innern Menschen. Hier ist ein wahrhaft objektiver Maßstab gewonnen, weil sich alle Erscheinungen der Geschichte und des Geisteslebens einfügen in die Natur-, Menschheits- und Gottesordnung. Aus dieser Erkenntnis kann Schlegel

auch die Frage stellen nach dem Stande des Christentums in der Welt. Was würde wohl geschehen, wenn das Christentum nicht mehr gehemmt wäre, sondern frei und siegreich im innern wie im äußern Christenleben waltete? Die christliche Durchbildung des Lebens in allen Bereichen des Daseins ist Grundgedanke und Ziel seines Strebens. Der Totalitätsgedanke findet hier seine Durchführung. Die Wiederbringung und Verklärung aller Dinge, des Urbildes der Schöpfung, ist der Lieblingsgedanke Schlegels. Er kleidet ihn in das Bild des einbrechenden ewigen Frühlings, der wahren »Aufklärung«. Ihn zu verkünden und zu fördern ist die wahre Aufgabe der Kunst.

Die Harmonie der Seelenkräfte durch die Wiederherstellung des zerrissenen Bewußtseins wieder zu erlangen, ist der erste Schritt. Das kann nur geschehen durch Hinordnung aller Seelenkräfte auf den Quell und das Ziel alles Lebens wie der Liebe, auf Gott. Alle Seelenkräfte des Menschen müssen zur Gottesliebe entfaltet werden. Die »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens« sind demnach die Ansatzpunkte an den einzelnen Seelenkräften, um sie auf das Ziel der Gottesliebe hin durch die vier Stufen emporzuführen. Angelus Silesius ist für Schlegel der Dichter, der wie Schlegel selbst aus falscher Gnosis gekommen ist und über Böhme den Weg zur wahren Erkenntnis gefunden hat. Mit dem Hineinwachsen in das göttliche Leben fallen die Fesseln der Sinnlichkeit und der Leidenschaften. Der Mensch muß hindurchschreiten durch das Feuer der Reinigung seiner Seele, um in das Licht der göttlichen Liebe hineinzugehen. Hier erst geht ihm die wahre Schönheit auf.

Schon im ersten Aufsatz hat Schlegel die Psalmen das erste christliche Andachtsbuch für alle Zeiten genannt. Die Salomonischen Gleichnisse haben die höchste Stufe der Gottesliebe verkündet. Das wahre Wissen liegt in der Erkenntnis unserer Unwissenheit wie der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Geheimnisse. Je mehr wir uns Gott nähern, um so geheimnisvoller wird er. Der Mensch kann den Blick in die Sonne Gottes nur ertragen, wenn er selbst in ihrem Feuer geläutert wird. Diese Läuterung ist das Wachsen des göttlichen Ebenbildes in ihm. Das ist der Weg durch die Nacht des Kreuzes. Je tiefer die Nacht ist, durch die wir schreiten müssen, um so herrlicher geht uns jenseits die göttliche Liebessonne auf. Alle Kräfte des Kosmos werden aufgerufen, um das Geheimnis des Kreuzes im Mittelpunkt zu beleuchten. Das Kreuz ist allem Geschaffenen geheimnisvoll eingeschrieben. Die Verkündigung dieses Geheimnisses durch alle Stufen der Schöpfung hindurch ist Aufgabe des Dichters. Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ist das Geheimnis der Wiederbringung alles Geschaffenen zu seinem Urbild, zu seinem Wesen und seiner Bestimmung. Die poetische Kraft des Dichters wächst mit seinem eigenen Hineingreifen in dieses Leben aus dem Glauben. Natur und Offenbarung gehen in eins zusammen. Deshalb spricht auch aus der Natur als dem Spiegel und Gleichnis Gottes immer beziehungsreicher Gott selbst, je mehr der Mensch von der Gottesliebe durchdrungen wird. Die Symbolik steigt auf zur göttlichen Wahrheit und Wirklich-

keit. Höchstes Symbol und höchste Wirklichkeit zugleich ist das Geheimnis der heiligen Eucharistie.

Der »schöne Schein« der deutschen Klassik, der »farbige Abglanz« aus dem zweiten Teil des »Faust« ist aus der Brechung dieser Wirklichkeit im Menschen entstanden. Der Mensch hatte sich wieder zum Maße des Göttlichen gemacht. Hier aber ist die große Wendung aus dem Menschen in Gott vollzogen, aus der Humanität zum Leben aus dem Glauben. Der Mensch, der sich zum Mittelpunkt der Welt macht, kann nur vom geborgten und falschen Scheine leben. Der aber, der sich in die Ordnung Gottes stellt, nimmt teil an der unerschöpflichen Schöpferfülle und -seligkeit Gottes selber. Schlegel hat deshalb an die erste Stelle seiner »Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens« die »Gedanken über die Ichheit und Erkenntnis Gottes« gesetzt. Durch die systematische Zusammenstellung der Sprüche des Angelus Silesius hat er die falsche Ichheit, die falsche Mystik und Gottesliebe und damit die falsche Vernunftherrschaft der Aufklärung ad absurdum geführt und die wahre Erkenntniskraft in ihrer Entfaltung zur Gottesliebe gezeigt. Von den gewaltigen Gleichnissen, wie von dem »Strome« und dem »Meere« der Gottesliebe, steigt er hinan durch die Lebensordnungen bis zur Braut- und Liebesmystik, zur Vermählung der menschlichen Seele mit dem himmlischen Bräutigam, dem Schöpfer und Erlöser selbst.

Den zweiten Anfangspunkt nimmt Schlegel, seiner eigenen Veranlagung entsprechend, von der Seite des Menschen aus, die nur zu oft in ihrer grundlegenden Bedeutung nicht oder nicht genügend erkannt wird. Als »Zerstreuung in den leeren Schein« hat Schlegel ja auch »die bedeutungsleere Bildlichkeit im Vortrage göttlicher Wahrheiten« genannt. Sie verrät die innere Ferne der Seele vom Schöpfer. Ihr will er die »wahre und bedeutungsvolle Bildlichkeit und symbolische Darstellungsweise göttlicher Geheimnisse« gegenüberstellen. Der denkenden Seite des menschlichen Geistes setzt Schlegel also entgegen »den kindlichen Sinn und die damit in Verbindung stehende Bildlichkeit des Ausdrucks für heilige und göttliche Dinge«. Gott selbst ist uns hier mit dem Beispiel vorangegangen. Denn er ist selbst ein Kind geworden. Angelus Silesius ruft aus: »Ach möcht' ich doch ein Kind in diesem Kinde sein!« Der Kindheits- und Geniegedanke, den Schiller in den Mittelpunkt seiner ästhetischen Betrachtungen stellte und den Görres zur Vollendung geführt hat[3], ist hier vorweggenommen und in seiner wahren Bedeutung genannt. Sehr fein sagt Schlegel, Jakob Böhme korrigierend: Die Kirche feiert im dreifachen, hochheiligen Geburtsfeste des Erlösers nebst der ewigen des göttlichen Wortes und der zeitlichen des menschgewordenen Sohnes die Geburt Christi in uns. Das menschliche Herz tritt hier in den Mittelpunkt. »In allen diesen« – von Angelus angeführten – »Beziehungen ist es immer ein Gefäß und Werkzeug der Verherrlichung und Offenbarung der Ehre Gottes.« Zuerst muß sich der Mensch als

[3] Vgl. meinen Aufsatz »Schiller und Görres« im »Kath. Gedanken«, Jahrgang 9, Heft 3, Juli-September 1936, S. 249–258, und Heft 4, Oktober-Dezember 1936, S. 332–337.

Kind Gottes bekennen, um dann Gott seinen Vater nennen zu können. Das große und umfassende Geheimnis entflammt Angelus zu dem Rufe: »Kind, Vater, Gott und Mensch, o Lieb', erbarm dich mein!« Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in das innigste Kindschaftsverhältnis erhoben durch das Geheimnis der Menschwerdung Christi. Auch die Schöpfung ist Bild seiner Herrlichkeit und ist durch die ganze Heilige Schrift, durch Lehre und Beispiel der Kirchenväter, durch die heiligen Gebräuche und durch die übliche Sprache und die Formen unserer Kirche fest begründet.

Der Sohn Gottes selbst hat uns als Erlöser wieder den rechten Frühling in die Welt gebracht und so den ersten Frühling des Paradieses wiederhergestellt. Dieses Werk wird bei der letzten Verklärung aller irdischen Dinge vollendet werden. Ein anderer Frühling in uns selbst aber muß jenem allgemeinen letzten Frühling vorangehen. »Das Herrlichste in der Natur, die Morgenröte als Hoffnung des aufgehenden Lichtes, ist selbst ein Bild der Seele, jener geheimen Rose, die sich aufblühend dem Himmel öffnet.« Die Grundgedanken von Schillers Essay »Über Anmut und Würde« und von Kleists Aufsatz »Über das Marionettentheater« kommen zum vollendeten Ausdruck in dem Satze: »Die bewußtlose Anmut und Schönheit macht die Blume zum rechten Bilde der Demut, die ohne alle Absicht blüht, und der Unschuld, die von keinem Arg weiß und sich nicht verstellen kann.« Wenn der ewige Gott des Menschen Herz einnehmen soll, darf kein Bild als nur das seines Sohnes darin sein. »Das Bildnis des Sohnes, von welchem, als dem ewigen Worte, auch diese äußerliche bildliche Schöpfung nur ein Abglanz und Spiegel ist.« Wo ist diese Idealkunst oder Poesie, fragt Schlegel, die das verwirklicht? Nur aus dem Herzen kann der Sinn dafür entsprießen, »wenn unser ganzes Trachten nicht auf den äußern Schimmer der eitlen Welt und das Blendwerk vorübergehender Leidenschaften, sondern auf das bleibende Wahre und Schöne selbst gerichtet ist«. Hier ersteht die christlich-katholische Schönheitslehre. Das Urschöne selbst, die heiligste Dreifaltigkeit der göttlichen Personen, ist durch den Sohn der Schöpfung wieder erschlossen. Durch den Sohn ist auch die Schöpfung erlöst und kann sich die Schönheit Gottes durch alle Reiche des Seins wieder offenbaren. Je mehr der Mensch hineinwächst in das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes, um so gewaltiger leuchtet ihm die Schöpfung auf im Glanze der ewigen Schönheit. Gottebenbildlichkeit heißt auch Wesensbildlichkeit. Die Natur des dreipersönlichen Gottes spiegelt sich im Menschen, den die Gottmenschheit Christi in die Einheit mit der heiligsten Dreifaltigkeit hebt. Die Entfaltung der Seelenkräfte aus den »Anfangspunkten« zur Vollkommenheit geht durch das Geheimnis des Kreuzes.

»Für den Ernst und die wirkliche Tat des Lebens wird im dritten Anfangspunkt Bedacht genommen werden, der auf dem festen Grunde der Gesinnung beruht und auf die Richtung der Willenskraft zum Göttlichen ausgeht.« Schlegel hat ihn nicht mehr entwickelt. Damit wäre die Entfaltung der Seelenkräfte zur Harmonie des Bewußtseins und zur Vollkommenheit durch die verschiedenen Stufen der Gottesliebe vollendet.

Schlegel zeigt nun, daß der Mensch nur so seinen Beruf als Krone der Schöpfung erfüllt. Die Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Stimmen verherrlicht im Lobgesange der Kreatur den Schöpfer. Schlegel verweist auf die Tatsache: »Pythagoras und andere Weise des Altertums erkannten in dem harmonischen Kreislauf der Gestirne den Einklang und Wohllaut und eine freilich nur dem geistigen Ohre vernehmbare Musik des Weltalls.« Allen Wesen ist eine Stimme eingepflanzt, die die Herrlichkeit des Schöpfers verkünden soll. Und das wäre die wahre Einheit der Menschheit: daß wir Menschen »wie die Waldvögelein ein jeder seinen Ton mit Lust zusammenschreien« würden. Darum versuchte Schlegel, »jeden Grundton der menschlichen Seele berührend, von allen verschiedenen Seiten seines Geistes und Wesens, als ebenso vielen Anfangspunkten ausgehend, den innern Sinn auf das Göttliche zu lenken«.

Das Heil der Seele ist in den Mittelpunkt des Schlegelschen Denkens getreten. Am Schlusse seines um die gleiche Zeit entstandenen »Concordia«-Aufsatzes »Von der Seele«[4] sagt er: »Die Seligkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand der Seele, in welchen sie aus dem irdischen Gefängnis immer und ewig zurück verlangt, wenn sie sich selbst auch dieses Verlangen ohne Mitwirkung und Hilfe eines von Gott erfüllten Geistes durchaus nicht klarmachen kann. Sehnsucht ist das innere tiefe Verlangen nach der Seligkeit; Wehmut der Schmerz über die verlorene, Ahnung das freudige Vorgefühl und die Hoffnung der wieder herannahenden Seligkeit. Die Seligkeit selbst aber ist der natürliche Zustand, ja man kann wohl sagen, das eigentliche Wesen der Seele, welche eben darum, aus dem ihr natürlichen Zustand herausgerissen und ihrem Wesen entfremdet, wo wir sie immer finden in der Gegenwart, in uns wie in der Natur, jederzeit unglücklich und leidend erscheint, wie in der Fremde, verirrt und gefangen. In dem wiederhergestellten Zustande aber und ihrem ursprünglichen Wesen gemäß, wenn die Liebe vollendet und die Seligkeit erreicht ist, verliert die Seele ganz ihr eigenes, beschränktes Ich, oder vielmehr es verschwindet ihr, indem statt dessen ein anderes besseres Ich, das Ich Gottes, in ihr wohnt und wurzelt und lebt, dem sie nun ewig hingegeben bleibt.«

In einem andern »Concordia«-Aufsatz des fünften Heftes: »Über Lamartines religiöse Gedichte«, hat Schlegel die Anfangspunkte des Aufstiegs zur religiösen Dichtung durch die Verirrungen des Zeitgeistes an der Entwicklung eines Dichters gezeigt und die führende und vollendende Rolle der Religion für die Poesie erwiesen.

Den krönenden Abschluß aber zu all diesen Gedankengängen bildet sein Vorwort zum »Dom heiliger Sänger« in unzertrennlicher Einheit mit dem Inhalt des Werkes selbst. Der »Dom heiliger Sänger« vereinigt die Gebete und Gesänge, in welchen Schlegel die Vollendung des religiösen Lebens wie der Dichtkunst und die wesentliche Einheit beider erkannt hat. Das Vorwort zusammen mit dem herrlichen Inhalt des Werkes erst ergibt auch die Vollendung

[4] Vgl. Friedrich Schlegel, Von der Seele. Mit einer Einführung herausgegeben von Günther Müller, in: Schriften zur deutschen Literatur, Bd. 2, Augsburg-Köln 1927.

des Lebens und Lebenswerkes Schlegels. Hier sind die Geistesräume erschlossen, in welchen das ganze natürliche und übernatürliche Sein Schlegels seine Erfüllung finden konnte. Schlegel beginnt: »Mit der mannigfaltigsten Auswahl sind zu diesem Chore des geistlichen Gesanges die Stimmen aller Jahrhunderte und der verschiedensten Nationen der christlichen Zeit vereinigt; von den Kirchenvätern, dem hl. Ambrosius und Gregor von Nazianz, und den großen geistlichen Lehrern des Mittelalters, dem sel. Petrus Damianus, dem hl. Bonaventura, Thomas von Kempen, der hl. Gertrudis, bis zu den als Gelehrten berühmten Balde, Vida, Erasmus und Sarbievius, und den von heiliger Liebe begeisterten Gesängen des hl. Johannes vom Kreuz und Liguoris, sind hier Stücke aus dem Griechischen, Lateinischen, Italienischen, Spanischen und Altfranzösischen übersetzt, und in einer angemessenen Stufenreihe von fünf Büchern, wie ein herrliches Monument liebevoller Begeisterung und geistlicher Dichkunst, zusammengestellt.«

Schlegel findet es an der Zeit, »über geistliche Poesie und christliche Dichtkunst überhaupt einiges zu sagen«. Sie hat die entscheidenden Autoritäten der Heiligen Schrift und der Kirche für sich. Sie ist zu jeder Zeit und bei allen Nationen anerkannt worden. Schlegel will nun den Standpunkt andeuten, aus dem dieser Gegenstand zu betrachten ist, damit man einsehe, daß auch die ästhetische Seite des Menschen, seiner höchsten Bestimmung gemäß, ausgebildet werden muß. Wenn der einzelne oder ein Volk oder die Menschheit nach dem Vorbilde Christi zur Vollkommenheit streben, so müssen alle natürlichen Anlagen auf dieses eine hingelenkt, zur Religion gebildet und christlich entwickelt werden. Diese Lenkung auf das Himmlische muß alle Seiten der menschlichen Seele umfassen, und also wird unser Inneres von neuem nach dem Vorbilde Christi auferbaut.

Zu den erbaulichen Schriften und Beschäftigungen werden auch jene gerechnet, welche den Verstand und die Erkenntnis in göttlichen Dingen zu bereichern dienen. Nun bilden aber Gefühl und Phantasie die ästhetische Seite des Menschen. Auch sie gehören zu den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur. Wenn Herz, Wille und Verstand gebildet, Phantasie und Gefühl aber vernachlässigt sind, so werden sie viel Störung auch in den gebildeten Kräften verursachen.

Wie im Einzelnen, so ist es auch im Ganzen. Wenn der Religionsunterricht bei einer Nation gewissenhaft gehandhabt würde, zugleich aber Theater und Musik, die Lektüre und alle Künste, die öffentlichen Gesellschaften und Belustigungen nur den Geist einer frivolen Sinnlichkeit atmeten und der höhere Ernst in der Kunst auf Ideen begründet würde, die mit der Religion im Streite wären: so würde eine solche Dissonanz im moralischen Zustande einer Nation oder eines Zeitalters als ein Übel mit den nachteiligsten Wirkungen erkannt werden müssen. Der Zeitgeist der Aufklärung könnte das zwar befürworten. Aber die Gesetzgeber und Moralisten des heidnischen Altertums dachten gründlicher. Sie hielten die ästhetische Seite des Menschen für so wichtig, daß sie Kunst

und Poesie mit den innersten Grundlagen der bürgerlichen Ordnung und Religiosität in Beziehung setzten und in Einklang zu bringen suchten.

Gewiß soll die Lehre der Religion in Unterricht und Predigt zunächst auf Herz und Gewissen oder auf Vernunft und Willen gerichtet sein. Aber auch die Ausbildung des ästhetischen Gefühls gehört dazu. Sonst würden unser so sehr kultiviertes Zeitalter wie unser Zustand verkannt werden, »wo wir nur die Wahl haben, eine gründliche Geisteskultur auf das wahre und göttliche Ziel hinzulenken oder aller üblen Folgen einer verwilderten und irrigen Geisteskultur gewärtig zu sein«. Der »Geist des Ganzen« ist im Wesen der Weltordnung begründet.

Das Geheimnis der unumgänglich notwendigen Vereinigung von Volk und Gebildeten berührt Schlegel, wenn er sagt: Die religiöse Beschränkung auf das eine Notwendige ist bis zu einem gewissen Grade für das Volk passend wahr, weil bei ihm noch alle übrigen Kräfte im Herzen als ihrem Mittelpunkt verschlossen und unentwickelt beisammen liegen. Auf die gebildeten Stände läßt sich das nicht anwenden. Bei ihnen sind schon von der Erziehung aus die Seelenkräfte vereinzelt und werden in dieser Vereinzelung kultiviert. Daher müssen sie auch auf demselben Wege, also vom Herzen aus, wieder zu ihrem großen Ziele zurückgeführt werden. Die Herzensbildung durch die Religion muß also auch für die Gebildeten im Mittelpunkt stehen. Die Einheit des seelischen Lebens ist das Entscheidende.

Schlegel findet in der vorliegenden Sammlung »die wahre christliche Herzenseinfalt im schönsten und herrlichsten poetischen Gewande«. Und gerade in denen, die ihm die liebsten sind, »in den bedeutungsvollen und geheimnisreichen des hl. Johannes vom Kreuz und des sel. Liguori, berührt der Tiefsinn dieser im Lichte der Gnade erleuchteten Liebessänger gerade das Innigste und Geheimste der wahren Andacht und Religion«. Auch in dieser Sammlung rühmt Schlegel die Stufenfolge der Steigerung.

Alle Poesie ruht nach Schlegel auf der lyrischen Grundlage. Von ihr muß die Erziehung zu einer großen religiösen Kunst ausgehen. Damit hat er den innern Kreis seiner Betrachtungen geschlossen. Welch einen Weg hat Schlegel zurückgelegt! Von Voltaire und Goethe über Plato und Friedrich Leopold zu Stolberg, Jakob Böhme und Angelus Silesius zum hl. Bernhard und zum hl. Johannes vom Kreuz. In der Unendlichkeit des Lebens, das Schlegel immer gesucht hat, steht das Kreuz Christi als der Mittelpunkt der Nacht und das Tor zur Sonne Gottes.

Das Weltbild Nicolai Hartmanns

Die erkenntnistheoretische Grundthese

Von Alois Guggenberger C. SS. R.

Man braucht nur die beiden Pole zu nennen, zwischen denen die philosophische Entwicklung des derzeitigen Berliner Philosophen Nicolai Hartmann sich abspielte: vom Idealismus der Marburger Neukantianer zum unentwegten Realismus, um die reizvolle Spannung ahnen zu lassen, die in dieser

Denkergestalt sich angesammelt hat. Hartmann gehörte zu den »natürlich-gescheit denkenden, inhaltsuchenden Köpfen«[1], die es in der atembeklemmenden Leere des bloßen Methodendenkens nicht mehr aushielten; sie waren es überdrüssig, sich weiterhin um das natürliche Weltbewußtsein betrügen zu lassen.

Rückgewinnung eines inhaltlich gefüllten Weltbildes, so mag man allgemein die philosophische Bewegung der Gegenwart charakterisieren, in der Hartmann drinnen steht. Gegen die idealistische Blutleere und theoretische Verengung setzte, entsprechend einem Pendelgesetz der Geistesgeschichte, ein heftiger Gegenstoß ein. Die Reaktion, welche mehr aus dem heißen Atem der Berauschung am Leben erfolgte, überflutete vielfach die Dämme philosophischer Forschung und tat, unbekümmert um die strenge Zucht philosophischer Methode, den Sprung ins Leben.

Soweit aber die Gegenströmung aus methodisch geführter Besinnung heraus geschah, trat sie im deutschen Raum vor allem im Zeichen der Phänomenologie auf. Die greifbarste Vorstellung, die sich beim Wort Phänomenologie einstellt, ist der Gedanke an die bedeutendsten Vertreter derselben. Es seien genannt: Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Nicolai Hartmann. Was Phänomenologie, dieses »herrenlose Instrument«, wie Hartmann sie einmal bezeichnet, jeweils verschiedenes ist in den Händen dieser vier Denker, soll zunächst ganz beiseite gelassen werden. Wenn die vier Namen unter dem gleichen Nenner Phänomenologie in einem Atemzuge ausgesprochen wurden, so sollte damit Hartmann einfach in das Zeitdenken hineingestellt werden, aus dem heraus auch er, wenngleich sehr selbständig, philosophiert. Am nächsten steht H. (= Hartmann) bei Scheler. Das liegt offen zu Tage, was die Ethik betrifft. Den Weg in »die materiale Wertethik«, auf den Scheler nur gewiesen habe, will H. beschreiten in seinem großen ethischen Werk[2]. Wir können daher aus einem Vergleich H.s mit Scheler den Ansatz seines Denkens herausstellen: Ähnlichkeit wie Verschiedenheit werden dabei lehrreich sein.

In diesem Aufsatz werden uns weiterhin die letzten Motive seines Denkens, seine »Abschlußideen«, aufgehen. Zunächst das Grundmotiv seiner Erkenntnistheorie, wobei sich ein tiefer Gegensatz zu Husserl und Heidegger zeigen wird. Dann das Grundmotiv seiner Ethik und der ihr entsprechenden metaphysischen Anthropologie, das in einem weiteren Artikel zur Darstellung gelangen soll.

I.

Der Ansatz.

Mit Scheler wie auch mit Heidegger teilt H. folgende Überzeugung: Es ist nicht nur, ja ursprünglich überhaupt nicht das rein theoretisch erkennende Sub-

[1] B. Jansen S. J., Aufstiege zur Metaphysik (Freiburg i. Br. 1933) S. 70.

[2] Vgl. Hartmanns Vorwort zu seiner »Ethik« (Berlin 1926; 2., unveränderte Auflage 1935) bes. S. VI.

jekt, welches das Philosophieren in Gang bringt. Erkennen ist nicht Erstes, sondern etwas Abgeleitetes. Im Sinne der Spätphilosophie Schelers ist Erkennen eine über der Triebstruktur des Menschen sich erhebende Funktion, zu dem Zweck, die Triebwelt in das erhellende Licht des Geistes zu rücken, um sie der Lenkung und Leitung desselben zu unterwerfen[3].

Für Heidegger stellt sich Erkennen dar als »ein in dem In-der-Welt-sein fundierter Seinsmodus des Daseins«[4]; das Dasein, oder einfachhin der Mensch in der Sprache Heideggers, ist hineingespannt in ein Geflecht vortheoretischer, emotional-praktischer Beziehungen zur Welt, die sich in dem »Gestimmtsein«, in der »Befindlichkeit« (»Angst«, »Sorge«), in dem »hantierenden, gebrauchenden« »Zu-tun-haben« mit den Dingen kundgeben[5].

An das In-der-Welt-sein bei Heidegger erinnert schon dem Ausdruck nach das von H. vielberufene Eingebettetsein des Subjekts und Objekts in die eine umfassende Seinssphäre, deren Zugehörigkeit zur einen realen Welt. Weil Subjekt und Objekt als seiende Glieder in dem einen großen Seinszusammenhang einander gegenüberstehen, können zwischen ihnen Seinsrelationen obwalten, von denen nach und unter vielen andern auch die Erkenntnisrelation eine ist.

Speziell noch mit Scheler verbindet H. ein emotionaler Realismus. Diesem zufolge ist Dasein nicht der Erkenntnis, sondern dem emotionalen Erleben gegeben. Allerdings geht H., dank der ihn auszeichnenden philosophischen »Nüchternheit«, hier schon besonnener ans Werk. Scheler nämlich hält Dasein ausschließlich gegeben im Erleben des Widerstandes - »und Widerstand«, sagt er, »gibt es eben nur für unser strebendes, für unser triebhaftes Leben, für unsern zentralen Lebensdrang«[6]. Gegenüber solch exklusiver Triebbetonung im Daseinserlebnis findet sich bei H. eine zwiefache Korrektur. Den allzu summarischen Lebensdrang zergliedert er in ein fein differenziertes Gefüge von emotional-tranzendenten Akten. Die hauptsächlichsten von ihm analysierten reiht er folgendermaßen aneinander: »im Betroffensein, Vorbetroffensein« vom Strome der gegenwärtigen bzw. zukünftigen Geschehnisse, »im Rückbetroffensein« durch Schuld oder Verdienst, »im Widerstandserlebnis und im Gezwungensein zu Handlung und Entscheidung ist ein ... stärkerer Gegebenheitsmodus des Realen aufgewiesen«, stärker nämlich als die Realitätsgewißheit im Erkenntnisphänomen[7].

Mit letzter Wendung kommt H.s erkenntnistheoretische Bemühung in Sicht, auch vom Erkennen aus einen Zugang zum Dasein zu bahnen. Das ist

---

[3] Siehe Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1930) bes. S. 73.

[4] Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie (Leipzig 1929) S. 378.

[5] Siehe Heidegger, Sein und Zeit (³Halle 1931) S. 134 67 61.

[6] Die Stellung des Menschen im Kosmos S. 63 f.

[7] N. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit (Berlin 1931) S. 27, in: Philos. Vorträge 32, Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft. - Eine vertiefte und erweiterte Analyse dieser Lebensphänomene des praktisch-ethischen Verhaltens bringt Hartmann wieder in seinem Buch »Zur Grundlegung der Ontologie« (Berlin 1935) S. 177-209.

der noch wichtigere Punkt, worin er von Scheler abweicht. H. will die Kontaktgewinnung mit der daseienden Wirklichkeit nicht ausschließlich der erkenntnisblinden Macht des Dranges oder dem erkenntnisfremden emotionalen Erleben vorbehalten. Er ist dazu freilich veranlaßt durch einen Grund, der für Scheler nicht existiert.

Nach H. nämlich ist und bleibt »das ganze Bewußtsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und Erweiterungen« die in sich gekehrte und in sich selbst umschlossene Innenwelt[8]. Das Erkennen versucht mit seinen rationalen, rein bewußtseinsimmanenten Gebilden die widerfahrene, erlittene Wirklichkeit, von der wir »betroffen«, »vorbetroffen«, »rückbetroffen« werden, in ihren Soseinsbestimmtheiten und Wesenszusammenhängen nachzuzeichnen. Dem Soseinsgehalt jedoch, der kategorialen Struktur, die wir im Erkenntnisbewußtsein ausprägen, ist nie anzusehen, ob sie auch im bewußtseinstranszendenten Gegenstand sich findet. Wenn es aber so steht zwischen Sein und Denken, d. i. dem erkennenden und erklärenden Bearbeiten des Seienden, dann ist um so weniger der Aufweis zu umgehen, daß die in ihrem Dasein erlebte Wirklichkeit die gleiche seiende Welt ist, die wir durch unsere Erkenntnisgebilde in ihrem kategorialen Gefüge aufzuhellen suchen. Andernfalls wären unsere Begriffe und Begriffssysteme, die Wissenschaften, verurteilt, wiederum nur leeres Methodendenken zu sein. Darum ist H. alles daran gelegen, vom Erkennen aus Brücken zur ansichseienden Wirklichkeit zu schlagen. Tragfähige Verbindungslinien zwischen beiden erblickt er im Problembewußtsein und im Erkenntnisprogreß; dank derselben sprenge das Erkenntnisphänomen schon von sich aus die Bewußtseinsimmanenz und ponderiere auf die unendliche Seinswelt.

H. weist es freilich von sich, »von einem nachträglichen Durchbrechen der Subjektgrenze« zu sprechen. »Die beliebte Vorstellungsweise, als wäre das Subjekt zuerst einmal in sich gefangen und müßte dann erst ausbrechen, um ein Realitätsbewußtsein zu gewinnen..., ist die meinige nicht«, verteidigt er sich in der Diskussion, die sich an den genannten Vortrag »Zum Problem der Realitätsgegebenheit« anschloß[9]. Jedoch steht das Bewußtsein nur durch die emotional-transzendenten Akte »von vornherein aufgeschlossen im Zuge der Realgeschehnisse« drinnen[10]. Dieses »Drinstehen« eignet nur dem die Weltwirklichkeit erlebenden Bewußtsein. Das emotionale Welterlebnis gibt dann dem Erkenntnisbedürfnis eine endlose Fülle von Problemen auf. Deren voranschreitende Verarbeitung und Klärung durch die Wissenschaften führt den Erkenntnisprogreß herbei. So neigt sich das erkennende Bewußtsein doch erst nachzüglich durch die drängende Problemfülle und den Erkenntnisprogreß zur seienden Dingwelt hinüber, die nach Art eines Schwergewichtes die Attraktionssphäre für die Erkenntnis bildet. Mit seinen eigenen Gebilden, Repräsentationen,

---

[8] Vgl. hierzu bes. Hartmanns Behandlung des »Satzes des Bewußtseins« in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« ([2] Berlin 1925) S. 59 ff.; im Folgenden zitiert: Met. d. E.

[9] A. a. O. S. 90. [10] Ebd.

jedoch bewegt sich das Erkenntnisbewußtsein an keiner Stelle unmittelbar in der Welt der ansichseienden Gegenstände. Es wäre ja mit dieser Unmittelbarkeit in keiner Weise verlangt, daß das Bewußtsein jemals mehr »als die Repräsentationen der Objekte« umschließe[11]. Im Bewußtsein können sich in der Tat immer nur Bewußtseinsgebilde finden. Aber alles kommt darauf an, daß die Repräsentation, der Begriff, wenigstens insoweit es sich um ursprüngliche Begriffsinhalte handelt, unmittelbar einen Seinsgehalt wiedergibt. Aber gerade eine solch unmittelbare Nahstellung des Erkennens zum Realsein läßt H. an keinem Punkte zu[12]. Deswegen sieht er sich auch vor das Problem gestellt, wie das erkennende Subjekt aus der strikt durchgehaltenen Bewußtseinsimmanenz auf die ansichseiende Gegenstandswelt transzendieren könne.

Zum Unterschied von dieser Ausgangsstellung des philosophischen Erkennens, die H. bezogen hat, schiebt Scheler alle erkenntnistheoretischen Hemmungen beiseite. Er hält es gar nicht für nötig, sich erst aus einer vermeintlichen Bewußtseinsimmanenz herauszuarbeiten. Denn »alles mühsame Sicherumschlagen mit erkenntnistheoretischen Fragen, alle Schwierigkeiten, die einen unmittelbaren Kontakt mit der Dingwelt zu hemmen scheinen«, »all das hat kein Recht vor der lebendigen Gewalt des sich mit der Wirklichkeit in unmittelbarster Berührung wissenden ursprünglichen Bewußtseins«[13].

Gerade eine solche Unmittelbarkeit, die Bewußtseinswelt und Seinswelt verbinden soll, kann nach H. vor den Errungenschaften der kritischen Philosophie nicht standhalten. Darum sucht er in scharfsinnigen erkenntniskritischen Überlegungen das Material zur Lösung der »gegenseitigen Transzendenz von Subjekt und Objekt, wie sie das Phänomen lehrt«[14], beizubringen.

Mit dem Gesagten sollte nicht mehr geschehen, als den Hartmannschen Ansatz der Philosophie zu kennzeichnen[15]. Entscheidend aber für das philosophische Weltbild H.s ist seine Endantwort auf das Problem der Transzendenz von Subjekt und Objekt. Diese gibt er durch die Einbettung beider, des Subjekts und des Objekts, in eine übergeordnete Seinssphäre. Sie bildet den gemeinsamen Hintergrund, in welchem subjektive Bewußtseinssphäre und objektive Seinswelt drinnenstehen. Diese übergeordnete Sphäre ist der Urgrund, in welchem Denken und Sein in ihrer Abstimmung aufeinander wurzeln müssen.

Damit sind wir mit einem Mal vor eine echte Abschlußidee im philosophischen Weltbild H.s geführt. Dessen krönender Schlußstein, sofern ihm ein solcher eingefügt ist, muß sichtbar werden.

---

[11] N. Hartmann, Met. d. E., S. 429.

[12] Was Hartmann von der Realerkenntnis ausschließt, scheint er in der »Nahstellung des idealen Seins zum Bewußtsein« (Met. d. E., S. 463) und in der »durchstoßenden Intuition« bei der Wertschau (ebd. S. 516) gelten zu lassen.

[13] Dr. Chr. Ertel P. S. M., Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie M. Heideggers, Philos. Jahrb., 51 (1938) 13.

[14] N. Hartmann, Met. d. E. 341.

[15] Eine eingehendere Darstellung, besonders der Erkenntnisponderanz und ihrer Bedeutung, gaben wir in der Arbeit: Zwei Wege zum Realismus. Ein Vergleich zwischen

II.

Die Grundthese.

Welches ist bei H. die Subjekt und Objekt überwölbende und umspannende Wirklichkeit, »worin«, wie er selbst sagt, »das Rätsel der Transzendenz in der Erkenntnisrelation sich lichtet«?[16] Es ist die durchgehende »homogene Seinssphäre«, in der sich das reale Subjekt und das reale Objekt gegenüberstehen und zu deren Relationen auch die zwischen ihnen bestehende Erkenntnisrelation gehört«[17].

Mit Recht redet hier H. von einer »neuen Revolution« in der modernen Philosophie, von der »Umkehrung der kopernikanischen Tat« Kants. Die sprechende Formel, die er hierfür prägt, ist die »Immanenz des Denkens im Sein«[18]. H. scheint am Werke zu sein, die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie in eine Seinsphilosophie umzuwandeln. Und um wirksam die subjektivistische, ja anthropomorphistische[19] Reduktion des Seins auf das Bewußtsein aus den Angeln zu heben, glaubt er den Hebel ansetzen zu sollen an der »transzendentalen Subjektivierung«.

Der in der obigen Zusammenfassung erwähnte Gegensatz zu Husserl und auch zu Heidegger tritt nun in die Erscheinung. Zunächst zu Husserl. Dessen »Méditations Cartésiennes« (Paris 1931) ließen keinen Zweifel mehr darüber aufkommen, daß er die seit Descartes sich durchsetzende Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit bis zur äußersten Konsequenz vorantrieb, bis zur »Selbstauslegung des transzendentalen Ich«. Husserl will den bei Cartesius angelegten, aber unentfalteten transzendentalen Gedanken zur vollen Auswirkung bringen[20]. Das Ergebnis ist: die objektive Welt, soweit sie Wesensgültiges, Notwendiges, Absolutes enthält, ist ein im Bewußtsein sich konstituierendes Bewußtseinskorrelat. Nur im »Felde des transzendentalen reinen Bewußtseins«[21], – der Ausdruck verweist deutlich auf Kant –, also nur im transzendental geläuterten Bewußtsein hat alles andere Sinn, Zusammenhang und Geltung.

Auch H. nimmt seinerseits das Cartesianische »Cogito« auf; freilich nicht, um erst von der schmalen subjektiven Basis des Ichbewußtseins aus den Zugang zur breiten objektiven Seinsebene sich zu bahnen. Sondern er behauptet – »auf Grund seiner radikalen Wendung zur Ontologie –, daß das in dem Cogitosum steckende ‚sum' auf einen Seinsgrund hinweise, der durchaus über das bloße Cogito hinausliege und als solcher das Subjekt zu einem ebenso seienden mache wie das Objekt«[22]. Den weiteren Aufweis dieses Seinsgrundes liefert H.

N. Hartmanns Erkenntnisponderanz und J. Maréchals Erkenntnisdynamismus, Rev. Néoscol. Ph., 41 (1938) 46–79.

[16] Met. d. E. S. 320. [17] Ebd. S. 341. [18] Ebd. S. 277.

[19] Vgl. ebd. S. 302.

[20] Vgl. hierzu die Besprechung der Méditations durch Dr. H. Kuhn in: Kantst. 38 (1933), bes. S. 210.

[21] Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie (²1922) S. 113.

[22] Dr. Hedwig Conrad-Martius, Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stellung. (Enthaltend eine Auseinandersetzung mit Hartmanns »Kritischer Ontologie«), Philos. Hefte, 3 (1932) S. 115.

in Form einer Kantinterpretation. Zu dem Zweck will er den Angelpunkt der ganzen Kritik der reinen Vernunft herausgreifen; und als solcher erscheint ihm der »oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile«. Kant hat denselben auf folgende Formel gebracht: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«[23]

Nun hat auch Heidegger in seinem Kantbuch den »obersten synthetischen Grundsatz« in Anspruch genommen und in seiner Weise gedeutet[24]. Beide geben zwei grundverschiedene Interpretationen von demselben Grundsatz. Aus dem Gegensatz, in welchen wir dadurch H. zu Heidegger rücken können, wird volles Licht fallen auf H.s Endabsicht, aller transzendentalen Subjektivierung ein für allemal ein Ende zu machen.

H. will im obersten Grundsatz den Schlüssel gefunden haben, der dem apriorischen Erkennen den Zugang zum Seienden öffnet. Heidegger sieht im obersten synthetischen Grundsatz »die volle Wesensbestimmung der Transzendenz«[25]. In der Kantischen Formel: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«, hebt H. ebenso wie Heidegger das »sind zugleich« heraus.

Aber eben an diesem Punkt gehen beide auseinander, ja gegeneinander durch ganz entgegengesetzte Sinngebungen. H. schält aus dem »sind zugleich« »das allein Notwendige und Zureichende« für die transzendente Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis heraus, d. h. für ihr Zutreffen auf den transzendenten, ontisch realen Gegenstand. Denn nur kraft solchen Zutreffens hat apriorische Wesenseinsicht Wert für die Realerkenntnis; dann haben wir nicht allein immanente, rein intersubjektive Apriorität, sondern echte transzendente Apriorität[26]. »Die allein zureichende Bedingung« für letztere ist die Identität der Prinzipien »zwischen dem erkennenden Bewußtsein und seinem Gegenstand«[27]. »Denn ‚Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt'«, so argumentiert H. wörtlich, »sind eben Erkenntnisprinzipien (Raum, Zeit und Kategorien), und von diesen behauptet der Grundsatz: sie ‚sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung'. Das heißt, sie sind zugleich Gegenstandsprinzipien«[28].

So spricht H. von der »transzendenten Identität der Kategorien«, nämlich der Erkenntniskategorien und Seinskategorien; er führt dieselbe ein unter dem Namen »Kategoriale Grundrelation«[29].

---

[23] Kant I., Kritik der reinen Vernunft, A 158, B 197; WW (Cassirer) III, S. 153.

[24] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn 1929) S. 108.

[25] A. a. O.

[26] Siehe N. Hartmann, Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in: Philos. Anzeiger 1926, S. 211.

[27] N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie, Kantst., 29 (1924) S. 185 f.

[28] Ebd. S. 186. [29] Met. d. E. S. 339.

Selbstverständlich verschweigt sich H. keinen Augenblick, daß er mit seiner Interpretation des obersten Grundsatzes über Kant hinausgeht. Denn dieser sieht die »objektive Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori«[30] nicht begründet in einer »transzendenten Apriorität«, also nicht in einem Deckungsverhältnis zwischen Prinzipien oder Kategorien der Erkenntnis und des Seins; sondern ausschließlich in der »*transzendentalen* Apriorität« und damit in einem »transzendentalen Subjekt«.

Das aber, sagt H., rührt her von seinem idealistischen Vorurteil, wonach »er Prinzipien oder Bedingungen der Möglichkeit eo ipso für eine Sache des Subjekts hielt (für Verstandesbegriffe, Anschauungsformen usw.), und wenn nicht für eine Sache des empirischen Subjekts, so doch notwendig für eine solche des transzendentalen Subjekts«[31].

In schroffem Gegensatz zum Kernpunkt der Hartmannschen Deutung steht *Heideggers* Auslegung. Zwar liegt auch für ihn, wie er betont, »der entscheidende Gehalt dieses Satzes« – nämlich des obersten Grundsatzes – »in dem ‚sind zugleich'«[32]. Aber Heidegger lehnt es ausdrücklich ab, daß das »Zugleichsein« etwa gar bedeuten soll, »daß beide Bedingungen«, nämlich die sowohl Erfahrung wie Gegenstand ermöglichenden Bedingungen, »identisch seien«.

Der einfache Sinn, den Heidegger dem »Zugleich-sein« unterschiebt und den er in höchst eigenwillig und schwer formulierten Ausführungen herausstellt, dürfte folgender sein: Sobald ein erfahrendes Subjekt da ist, ist dieses immer schon auf die Umwelt seiner Erfahrungsgegenstände verwiesen. Ein derartiges erfahrendes Subjekt ist notwendig ein »endliches Wesen«[33]. Denn es ist ja auf Erfahrung angewiesen. Die Situation des endlichen Subjekts ist umschrieben durch das In-der-Welt-sein. Der Mensch oder, wie Heidegger dafür einfach sagt, das »Dasein« ist ein Wesen dieser Art.

Mit dem »*Wesen der Endlichkeit*« aber ist die unausweichliche Notwendigkeit verbunden, ein »vorgängiges Gewendetsein zum Objekt« in sich zu schließen[34]. Was Heidegger damit will, verdeutlicht er durch den Gegensatz zum »*unendlichen* Erkennen«: ein solches braucht die Wendung zum Objekt nicht, weil es »ein Anschauen« ist, das als solches das Seiende selbst *entstehen läßt*. Das absolute Erkennen offenbart sich das Seiende im Entstehenlassen ...«[35].

Das endliche Wesen hingegen bringt Seiendes vor sich im »Gegenstehenlassen von ...« Dadurch breitet es eine Art »Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt« aus und vollzieht damit die »ursprüngliche Bildung der Transzendenz«[36]. Kraft der Transzendenz macht sich ein »endliches Wesen das Seiende

---

[30] Bei Kant handelt es sich nur um die apriorische Urteilssynthese; Hartmann hat mit der Phänomenologie den Bereich des Apriorischen bedeutend erweitert.

[31] Met. d. E. S. 339.

[32] M. Heidegger, Kant und das Probl. d. Metaph. S. 112.

[33] Ebd. S. 79.

[34] Ebd. S. 67. [35] Ebd. S. 28. [36] Ebd. S. 108.

an ihm selbst zugänglich«[37]; so hält es sich seine Welt vor, die immer eine je-meinige, je-deinige Welt ist.

Nun wird klar, was Heidegger in das »Zugleich-sein« der sowohl Erfahrung wie Erfahrungsgegenstand ermöglichenden Bedingungen, von denen Kant im obersten Grundsatz spricht, hineinlegt: ein Welt-sein gibt es nur, wenn zugleich der Mensch ist, der als endliches Wesen stets über sich selbst hinaus zur Welt, zum Seienden transzendiert und von Not zur Welt gewendet ist.

Das für unsere Gedankenführung wichtige Ergebnis daraus ist dieses: auch bei Heidegger ist das Sein der Welt ein Korrelat des Mensch-seins. »Seiendes ist nur seiend«, so schrieb P. Ertel sehr richtig in seiner Studie über Heidegger, »insofern menschliche Existenz ist«[38]. Somit steht Heideggers Philosophieren noch ganz im Zug und Bann der »transzendentalen Subjektivierung«, wenn auch an die Stelle des formalen »transzendentalen Subjekts« bei Kant und des »reinen Bewußtseins bei Husserl der Mensch, wie er mit seiner ganzen Existenz leibt und lebt, getreten ist[39].

In ganz entgegengesetzte Richtung geht H. Er will den Spuk des »transzendentalen Subjekts« endlich bannen aus dem Bereich der Philosophie. Der Ausdruck ist nicht zu scharf. Denn H. kann sich nicht genug tun, die Rede von einem »transzendentalen Subjekt« des »Anthropomorphismus« zu zeihen, den er dem Idealismus zur Last legt[40].

Allerdings hat H. einen zu klaren Blick für problemgeschichtliche Zusammenhänge, um nicht zuzugeben: Das »transzendentale Subjekt« oder das »potenzierte Subjekt« ist ein »durch gegebene Probleme wenigstens subjektiv legitimierter Begriff«. Das Problem, welches zur transzendentalen Subjektivierung immer verleitet hat, ist das »Phänomen der transzendenten Apriorität«. Denn woher, so fragt er, hat das Subjekt die Fähigkeit, »die Wesenszusammenhänge des Realen rein in sich zu erschauen, ohne sie sich durch die Präsenz des Einzelfalles direkt geben zu lassen«?[41] Wie kann es denn möglich sein, daß »das erkennende Bewußtsein« mit dem, was es rein a priori bei sich ausmacht und »was ihm in sich einleuchtend ist«, zugleich etwas trifft, »das auch an sich real besteht« und in den »realen Fällen« sich vorfindet, »sofern wenigstens überhaupt es reale Fälle gibt, die für das erschaute Gesetz in Frage kommen«?[42]

Das ist nur möglich, wenn es eine Subjekt und Objekt übergeordnete Sphäre gibt; und H. bestimmt sie als »Kategoriale Grundrelation«. Dieselbe besteht in der Wiederkehr der gleichen »Prinzipien«, »Formen«, »Gesetze oder Kategorien« »in den Sphären von Subjekt und Objekt«[43]. Diese Kategorienübereinstimmung ist die Bedingung der Möglichkeit der aprioriſchen Erkenntnis. Ihren Ursprung aber braucht sie in keiner Weise aus einem »Subjekt überhaupt« zu entnehmen.

---

[37] Ebd. S. 113. [38] Ertel a. a. O. S. 10 f.

[39] Nur der methodische Zug der transzendentalen Subjektivierung, nicht einfach transzendentaler Idealismus bei Heidegger soll damit behauptet sein.

[40] Met. d. E. S. 302 f. [41] Ebd. S. 333 f. [42] A. a. O.

[43] Ebd. S. 343.

Gegen Kant argumentiert H. wörtlich: »Läßt man an den Bestimmungen dieser Sphäre den Rest des Subjektivismus fallen..., behält man vom Begriff des ‚transzendentalen Idealismus' nur das Moment des ‚Transzendentalen' ohne das der ‚Idealität' bei, so steht man mitten in der kritischen Ontologie, deren Bedingungen der Möglichkeit von den Kantischen lediglich durch ihren Seinscharakter unterschieden sind. Die umspannende Sphäre der Prinzipien erweist sich dann unmittelbar als Seinssphäre.«[44]

Eine nicht unwichtige Restriktion bringt H. noch an der Identität von Erkenntniskategorien und Seinskategorien an. Diese Identität reicht nur bis an die Grenze der Rationalität[45]. H. schreibt diesbezüglich: »Wären alle Gegenstandskategorien zugleich Erkenntniskategorien, so könnte es am Gegenstand nichts Unerkennbares geben, er müßte total rational sein.« Ja noch mehr: »Wenn alle Seinskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfielen, so wäre nicht nur alles Seiende überhaupt erkennbar, sondern auch a priori erkennbar.« »Ein Bewußtsein, auf welches die totale Identität der Kategorien zutrifft«, »würde ... der Empirie gar nicht bedürfen; es würde wie der absolute Verstand Gottes alles aus sich selbst herauskonstruieren können und dennoch der durchgehenden Übereinstimmung mit dem Objekt gewiß sein«[46].

Die Annahme aber, es müsse irgendwo eine derartige absolute und totale Identität zwischen Erkenntniskategorien und Seinskategorien, zwischen Denken und Sein geben, stelle das Maximum an Metaphysik in der »Alten Ontologie« dar[47].

Ein Residuum hievon sieht H. in Kants dritter »transzendentaler Idee«. Darunter verstand Kant, sagt H., »ein ‚Ideal der reinen Vernunft' als antizipierbare Einheit aller möglichen Gegenstandsbestimmtheit....« Das enthalte »zwar einen ewig berechtigten Problemkern«, täusche aber über die Tatsache hinweg, daß wir nicht wissen und auch nicht vorentscheiden können, »ob die verborgene Einheit aller Gegenstände die Form einer aus der Anlage unserer Vernunft entnehmbaren ‚Idee' hat. Mit andern Worten: das gerade ist fraglich, ob sie der Form nach ‚Gottheit' ist oder nicht«[48].

Also ist selbst die Annahme einer höchsten auch nur möglichen Identität von Denken und Sein fehl am Platze. Zwar nimmt man mit dieser bloßen Möglichkeit eine derartige Identität nur in Form einer »transzendentalen Idee« in Kauf, auf die wie auf einen äußersten Fluchtpunkt, auf eine nie erreichbare Grenzidee die in Subjekt und Objekt identischen Kategorien ausgerichtet wären. Aber selbst dieser nur fingierte Idealfall bringe stets die Gefahr mit sich, die Aufgabe des systematischen Denkens auf eine falsche Fährte zu leiten[49].

Man sei so immer versucht, die Subjekt und Objekt überlagernde Sphäre auf

---

[44] Ebd. S. 190. [45] Vgl. ebd. S. 352 f. und S. 337. [46] Ebd. S. 349 f.

[47] Siehe ebd. bes. S. 182–187.

[48] N. Hartmann, in: Dtsch. syst. Philos. nach ihren Gestaltern. Hrsg. von Prof. Dr. H. Schwarz. I. Bd. (Berlin 1931) S. 337. – Als Sonderausgabe: Systematische Philosophie in eigener Darstellung (Berlin 1935).

[49] Siehe a. a. O.

ein »transzendentales Subjekt« hinauszuspielen; und damit im Gefolge eine totale Rationalität zu behaupten. Gehe man nun gar dazu über, daraus eine Realsphäre zu machen, wie das der metaphysisch-spekulative Realismus tue[50], dann leistet man sich einen »Überschuß an Metaphysik« in einem nicht mehr überbietbaren Grade[51]. »Historisch gesehen«, sagt darum H., ist das transzendentale Subjekt »nichts anderes als der säkularisierte und sehr kritisch eingeschränkte intellectus divinus der Scholastiker...«[52].

Das allein vom Phänomen, nämlich vom Phänomen der Transzendenz Subjekt-Objekt, gerechtfertigte »kritische Minimum an Metaphysik« ist die »kategoriale Grundrelation«. »Die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes« ziehen auch die Grenzen für die »transzendente Identität der Kategorien«, welche als »übergeordnete Sphäre« »Bewußtsein und Gegenstand vereinigt«[53].

Betont und bewußt läßt H. die sog. übergeordnete Sphäre auseinanderfallen in eine Vielheit von Kategorien, Prinzipien, Strukturformen und dergleichen, welche die Welt, in der Subjekt und Objekt stehen, durchziehen. Es sind »Weltgesetze«[54], die in ihrer Zerstreuung gegeben sind; dieselben in der Einheit eines höchsten Prinzips zusammenzufassen und sie darin zu hypostasieren, hat zwar das »methodologisch-systematische Einheitsbedürfnis« aller Zeiten nie geruht[55]. Zeugen hiefür sind schon der νοῦς oder λόγος der Alten[56]. Eine Wirklichkeit jedoch entspricht ihnen nicht; sie sind lediglich ein summarisches Bild für ein differenziertes Gefüge von kategorialen Seinsgesetzen[57].

Nur ein Ausblick auf weitere, aber uns unerkennbare Zusammenhänge, die die Kategorien selbst überbrücken könnten, so urteilt H. schon 1915, würde auf einen für Subjekt und Objekt »gemeinsamen Wesensgrund« stoßen können[58]. Einen solchen Durchblick selbst von der Grunddisziplin der Philosophie, von der Ontologie, verlangen wollen, hieße aber nach H. deren Wesen und Reichweite verkennen. Denn Ontologie ist nach ihm Kategorienlehre; in dieser ist nur ein rein analytisches Vorgehen zulässig und damit sind ihr die Grenzen ihres Eindringens gezogen[59].

Die transzendentale Subjektivität Kants und seine Ideen hatten, trotz aller Verbote, einen Blick über die absolute Endlichkeit hinaus verstattet; Hartmanns »kategoriale Grundrelation« bannt uns endgültig in die Welt. Diese Wendung hat nun zwar einerseits den Charakter einer entschiedenen mutigen

---

[50] Siehe Met. d. E. S. 191. [51] Siehe ebd. S. 337.

[52] N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, Sitzungsbericht d. Preuß. Ak. d. Wiss. (1935) S. 257.

[53] Siehe dazu Met. d. E. S. 353 und 361.

[54] N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 258.

[55] Siehe N. Hartmann, Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? in: Festschrift für Paul Natorp (Berlin 1924) S. 164 f.

[56] Vgl. N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 252; und Met. d. E. S. 302.

[57] Siehe N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 252.

[58] Siehe dazu die sehr aufschlußreiche Arbeit: Über die Erkennbarkeit des Apriorischen, Logos 5 (1915) S. 290–329; vgl. auch Met. d. E. S. 361.

[59] Siehe Met. d. E. S. 361 und Dtsch. syst. Philos. usw. S. 340.

Wendung zur »Sache selbst«, zum Sein. Aber als völliger Kehraus aller eigentlichen Metaphysik (die als solche stets im Absoluten wurzelt) und als genügsame Einschränkung auf ein »Minimum« ontologischer Voraussetzungen der Erkenntnis steht Hartmanns Erkenntnistheorie, mit ihrer müden Gleichgültigkeit allem religiös-transzendenten Fragen gegenüber, der alten griechisch-mittelalterlichen Ansicht noch ferner als der leidenschaftlich das Absolute umkämpfende Kant. Es wäre nicht schwer, zu zeigen, daß die alte These einer im Absoluten grundgelegten Identität von Sein und Erkenntnis, das Axiom: ens et verum convertuntur, und das daraus folgende: omne ens est intelligibile, durchaus kein »Maximum« von Metaphysik darstellt, sondern nur die Vollentfaltung jenes von Hartman selbst geforderten »Minimums« partieller Deckung der Sphären besagt. Diesen Nachweis zu führen, ist hier nicht der Ort[60]. Nur auf eines kann abschließend hingewiesen werden: Die abstrakte und in ihrem Zerlegen der Seinssphären das lebendige Gesicht des endlichen Seins zur Erstarrung bringende kategoriale Methode Hartmanns verdeckt durch ihre Feststellung partieller Deckung der Subjekt- und Objektsphäre deren tiefere, seinshafte Relativität, Kontingenz und damit ihren seinshaften Hinweis auf eine tragende Sphäre des Absoluten. Solch abstrakter Phänomenologie entgeht das tiefste und doch so »erscheinende« Phänomen des Endlichen: das in dessen Unfähigkeit, in sich selber zu ruhen, durchscheinende Antlitz des Absoluten. Das wird durch unsern folgenden Aufsatz über Hartmanns Ethik und Anthropologie sich noch deutlicher erweisen.

Wendung nach Osten

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Auf mannigfachen Wegen wandert seit dem Krieg der deutsche Katholizismus auf der Suche nach neuen und lebendigen Quellen dem Osten entgegen. Der Philosoph und der Theologe stießen bei ihrer Erkundung christlicher Ursprünge auf die großen Kirchenväter von Alexandrien, Kappadozien und Byzanz, der Liturgie mußte in seinen Bestrebungen um Neuerweckung des christlichen Gottesdienstes auf das Mutterland des liturgischen Lebens sich besinnen: jenes Byzanz, wie es in der russischen Tradition weiterlebt; die Kunst endlich, seit dem Tod des Barocks in immer kurzatmigeren Stilen und Manieren verflachend und verstandend, mußte schließlich vor der geheimnisvollen Erscheinung der östlichen Ikone stillstehen und vor ihr eine Gewissenserforschung über sich selbst und ihre Sendung halten.

Angesichts dieser Wendung und anläßlich einiger neuer, Östliches betreffender Bücher, möchte also eine kurze Betrachtung über das Wesen östlicher Religiosität nicht ohne Nutzen sein. Sinn und Aussichten einer Wendung nach Osten werden dadurch von selbst heraustreten.

---

[60] Es sei auf die Auseinandersetzung mit N. Hartmann bei Söhngen (»Sein und Gegenstand«) verwiesen. Vgl. auch unsere oben angeführte Studie über Hartmann und Maréchal.

Zentrum und Kreuzpunkt aller wichtigen geistigen Wege östlicher Religiosität ist in der patristischen Zeit ohne Zweifel Alexandrien. Mag auch die gegensätzliche, rivalisierende Schule Antiochiens mit ihrer nüchtern-wissenschaftlichen und historischen Schriftforschung sich der allgemeinen Huldigung vor dem Großmeister der geistig-allegorischen Bibeldeutung, Origenes, nicht anschließen, es zeigt sich doch, je weiter die Jahrhunderte fortschreiten, daß selbst die Feinde gegen ihren Willen ins Schlepptau Alexandriens gelangen, das schließlich der entscheidende Sieger auf dem Kampfplatz bleibt. Die Saat des Origenismus schoß sogleich wild und üppig auf und wurzelte sich unausrottbar in der Theologie und in der Mönchsaszese ein; einige späte Konzilien versuchten, durch kräftige Anathematismen wenigstens die ärgsten Irrtümer zu entfernen, was äußerlich auch gelang; aber man traf mehr die Blüten als die Wurzeln. Dem unwiderstehlichen Anstoß Origenes' können auch solche, die äußerlich und subjektiv treueste Anhänger der Rechtgläubigkeit waren, ein Maximus Confessor zum Beispiel, sich nicht entziehen, und gerade durch Maximus wird der Alexandriner zum wahren, wenn auch geheimen Vater des byzantinischen Mittelalters.

Was aber ist nun das Wesen und der Kern dieser alexandrinischen Frömmigkeit? Wir könnten eine erste, wenigsagende Antwort geben: Platonismus. Damit wäre die direkte Abkunft von Platon und Philon, die seitliche Fühlung mit Ammonios Sakkas und Plotin gemeint. Aber Origenes ist Christ und wünscht es leidenschaftlich zu sein und zu bleiben. Wir müssen daher ein Kennwort suchen, das seine Haltung konkreter erfaßt und das Wesen seines christlichen Platonismus beschreibt. Vielleicht wäre mit dem Worte »Transparenz« das Wesentliche gesagt: das Grunderlebnis der restlosen Durchsichtigkeit der sinnlichen Welt auf die geistige hin und damit dasjenige eines radikalen Symbolismus. Alles Sinnliche ist »nur« Bild, Gleichnis, Rätsel, Hinweis, und wird dann verstanden, wenn sein inwendiger geistiger Sinn entziffert, sein »Schatz im Acker« ausgegraben, seine »kostbare Perle« herausgehoben ist; aber alles Sinnliche »ist« eben Bild und ist darum auch Offenbarung, Enthüllung, Apokalypse des Geistes.

Wir sehen damit schon, daß das alexandrinische Transparenzerlebnis ein doppelseitiges, ja ein zweideutiges ist, das sich nach zwei Seiten hin betonen lassen kann. Entweder nämlich wird der Weise radikal und unaufhaltsam durch alle Bilder und Gleichnisse der Sinnenwelt hindurchspüren zum reinen Geist und somit die Gleichniswelt als ein Vorläufiges, das seinen Dienst durch den Hinweis erschöpft hat, wie eine erbrochene Schale hinter sich lassen; oder aber er wird in Ehrfurcht vor dem Bild haltmachen, im Bewußtsein, daß das Geistige sich hienieden nur in diesem Spiegel offenbart und denen entschwindet, die hinter den Spiegel zu greifen sich vermessen. Welcher von diesen beiden Sinnen von »Transparenz« überwiegt? Bei Origenes selbst ohne Zweifel der erste. Aber auch aufs Ganze östlicher Frömmigkeit gesehen, muß ein Übergewicht der ersten, dem Neuplatonismus näheren Deutung vermerkt werden. Freilich ent-

hielt schon der echte Platonismus beide Elemente: den Aufstieg des Eros bis zur Schau der reingeistigen Idee und den Begriff der »Teilhabe«, wodurch das Sinnending Offenbarung der Idee war. Dennoch war auch bei Plato der Dualismus zwischen Idee und Erscheinung das Entscheidende: der Leib ist mehr Kerker der Seele als ihr Ausdruck, und darum ist das Sinnliche als Ganzes mehr »Schale« als »Leib«, mehr Vorläufigkeit als Endgültigkeit.

Für die christliche Frömmigkeit des Ostens heißt dies: es besteht zwar eine grundlegende Spannung zwischen einer spiritualistischen Gnosis (die durch alle Symbole hindurch zur Geist-Wahrheit durchstößt) und einer symbolischen Liturgie (die im Bild, in der Ikone, oder in der liturgischen Symbolhandlung die größte Nähe zur Wahrheit findet), aber doch so, daß der gnostische Pol über den symbolischen ein immerwährendes, schwächeres oder stärkeres Übergewicht behält. Daß dabei gelegentlich das Sinnliche aus der himmlischen Tyrannis des »reinen Geistes« ausbricht und sich elementar zur Wehr setzt (von russischen Sekten über Erdanbetern aller Tönungen wie Solowjef, Rosanof, selbst zum Teil Dostojewskij, bis zum Bolschewismus), dies liegt nur in der Konsequenz der Dinge. Darauf hat neuerdings Prof. J. P. Steffes wieder aufmerksam gemacht[1]. Er betont, daß das Frömmigkeitsempfinden des Russen an neuplatonisches Empfinden anknüpfe, da für ihn die Welt ein »Tal des Todes« ist, demgegenüber er sich in völliger »Neutralität« verhält (191). Liturgie ist darum in diesem Empfinden wesentlich »Vorwegnahme der Ewigkeit«, so wie auch das strenge Fasten »Verähnlichung den Engeln, Vergeistigung« und Einübung in die Kontemplation (192) bezweckt. Dieses »exklusiv mystisch-eschatologische Verhalten und ... die dadurch bedingte religiöse Interesselosigkeit an der Weltgestaltung« (199) hätten nicht zuletzt den kommunistischen Umschlag bedingt.

Wir haben in einer Origenesauswahl[2] versucht, die doppelte Grundströmung von Gnosis (bzw. Spiritualismus) und Symbolismus (bzw. Sakramentalismus) bei Origenes selbst herauszuarbeiten und damit einen Dokumentenband zu geben, der zugleich eine Art Schlüssel für die gesamte folgende Geistigkeit des Ostens enthielte. Es wäre wünschenswert, daß weitere derartige Schlüsselstellungen aus der Geschichte der alexandrinischen Geistesart, vor allem Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Maximus Konfessor, umrissen würden. Denn erst an solchen Beispielen wird die im Vorwort aufgestellte These wirklich erweisbar sein, daß das Alexandrinische, trotz aller Verurteilungen, die herrschende religiöse Denkform des Ostens (und weitgehend auch des Westens) geblieben ist.

Einen sehr wertvollen Beitrag zur Erschließung des Alexandrinischen bietet Alois Lieskes Werk »Die Theologie der Logosmystik bei Origenes«[3]. Lieskes Darstellung wendet sich ziemlich radikal gegen die bekannte Walther Völkers,

---

[1] J. P. Steffes, Der Geist der russischen Frömmigkeit und der Bolschewismus, in: »Theologie der Zeit« 1938, Folge 2-3, 183-201.

[2] »Geist und Feuer.« Ein Aufbau aus seinen Schriften. (570 S.) Salzburg 1938, Otto Müller. Geb. M 8.40.

[3] »Münsterische Beiträge zur Theologie«, Heft 22. 8° (XV u. 230 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. Geh. M 11.60.

(dessen überragende Verdienste hier keineswegs angezweifelt werden sollen), der in Reaktion auf die früheren rationalistisch-intellektualistischen Origenes-darsteller (Redepenning, de Faye, Denis u. a.) die subjektiv-mystische Erlebnis-seite in der Religiosität des Alexandriens fast einzig betont hatte. Lieske zeigt, unseres Erachtens mit Recht, daß diese ganze Erlebnismystik bei Origenes auf einem beherrschenden, tragenden Grund von objektiv-ontologischer Gnaden- und Trinitätstheologie aufruht: Alles Erlebnishafte ist nur Entfaltung des seins-haften Einwohnens des Logos-Christus in der Seele, nur Wachstum des realen Logos-Keims in ihr, die mystische Schau Gott-Vaters ist Teilnahme an der trinitarischen Vision des Logos; endlich geschieht auch der Aufstieg des Gnostikers zu Gott innerhalb des seinshaften Gefüges des mystischen Leibes, der Kirche, dessen Glied (als »Auge«) auch der Vollkommene noch bleibt.

Wenn Lieske damit die einseitig »gnostische« Sicht Völkers durch die ontische und sakramentale Ergänzung auf ihr rechtes Maß zurückbringt, so verkennt er selbst in keiner Weise, wie sehr dieses Sakramentale, ja der ganze Bestand der sinnlichen Welt, durch die gnostisch-spiritualistische Tendenz bedroht bleibt. Denn es »bedeutet die Logosgestaltung in der Seele des Gläubigen zugleich auch eine ständig größer werdende Entkörperlichung des menschgewordenen Wortes im Herzen, bis zur Bildung des reinen Logos« (70), bis zum Ideal der »unmittelbaren Erleuchtung« des Gnostikers durch den Logos (78) und somit das Überflüssigwerden aller Symbole, Sakramente und lehramtlichen Nor-men (95). Alles wird einerseits für Origenes sakramental und »Leib des Logos«: die Heilige Schrift, der äußere Kosmos, die Kirche, die einzelnen Sakramente. Aber alle diese gnadenerfüllten Symbole lösen sich vor dem durchdringenden Blick des Gnostikers auch wieder auf wie Helenas Gewänder in den Armen Fausts und verwehen in das reine Himmelsblau der nackten Wahrheit. Aber wer Origenes ganz fassen will, darf keine der beiden Seiten übersehen: »Nur in der Spannung oder in dem Konflikt dieser beiden Tendenzen ist Origenes' wider-spruchsvolle Haltung in unserer Frage eigentlich erst zu verstehen ... Streben auch beide logisch auseinander, so sind sie bei Origenes doch irgendwie letztlich als Einheit gedacht« (83). So darf vor allem seine Trinitätslehre weder eindeutig christlich (trotz der Betonung der ewigen Zeugung des Sohnes) noch eindeutig neuplatonisch (trotz der starken Unterordnung von Sohn unter Vater, Geist unter Sohn, und damit der Gleichsetzung des »eigentlichen Gottes« mit dem Vater, der auch noch jenseits der geistigen »Vielheit« des Sohnes als der Ideen-welt steht) gedeutet werden (166–208).

Wir können nun die beiden von Origenes ausgehenden religiösen Richtungen: Gnosis und Symbolik, zunächst getrennt verfolgen. Die eindeutig gnostische Richtung findet rasch ihre reinste Ausgestaltung in einer erst heute wieder in ihrer Größe und ihrer gewaltigen Auswirkung sichtbar gewordenen Gestalt: in dem originistischen Wüstenmönch Evagrius Pontikus. Wir haben kürzlich[4] die unerbittliche Logik seines Denkens herauszustellen gesucht, das ohne Rück-

[4] »Zeitschrift für Aszese und Mystik«, Januar 1939.

sicht auf die sichtbar hierarchische Kirche und die Gemeinschaft des mystischen Leibes ein radikales Entsinnlichungstraining und einen dem Buddhismus sehr nahestehenden Idealismus des reinen, absoluten Wissens als Heilsweg vorschlägt: der gnostische Origenes ist hier einseitig auf seine schärfste Formel gebracht. Der von Jahrhundert zu Jahrhundert neu auflebende Erfolg dieses mystischen Idealismus ist kaum zu überschätzen. A. M. Ammann hat in der Reihe »Das östliche Christentum« einen spätbyzantinischen mystischen Traktat übersetzt und eingeleitet[5], der diese Vaterschaft des Evagrius bis in den Hesychasmus und den sogenannten Palamitismus hinein unwiderleglich offenbart. Der Traktat ist ein Versuch, durch eine reiche Sammlung von Zitaten die große Tradition der griechisch-byzantinischen Mystik zusammenhängend darzustellen. »Die beiden Autoren, (Kallistus II. von Konstantinopel und sein Mitbruder Ignatius), zitieren mit größter Vorliebe Isaak von Ninive, ... ebenso berufen sie sich oft auf Maximus Confessor und Nilus Sinaita. Vor allem ziehen sie häufig des letzteren Traktat De oratione heran. Diese drei Schriftsteller sind alle stark von Evagrius vom Pontus abhängig. Isaak zitiert ihn häufig mit Namen und entlehnt ihm ganze Abschnitte« (15). Viller zeigte vor einigen Jahren, wie sehr Maximus von Evagrius abhängig ist[6]; und der Traktat De oratione wurde neulich von J. Hausherr[7] seinem wahren Autor zurückgegeben, der kein anderer als Evagrius selbst ist. »Es ist also ersichtlich, wie sehr die Doktrin der beiden Mönche von Evagrius abhängig ist. Dieser selbst aber ruht wieder auf Origenes ...« (16). Bedeutsam ist, daß der Traktat auch Dionysius Areopagita zitiert (38), aber dies doch einzig zur Illustration der evagrianischen Mystik, von dem eigentlichen liturgischen Symbolismus des Areopagiten »finden sich keine Spuren« (36).

Was so für das 14. Jahrhundert gilt, das gilt auch schon, wie J. Hausherr nachwies, für das siebente, als der große Mystikertheologe Maximus der Bekenner die Schriften des vermeintlichen Paulusschülers Dionysius entdeckte und kommentierte und so in der Kirche endgültig einbürgerte. Die Form, in der diese Anpassung geschah, war im Grunde eine recht äußerliche Angleichung der liturgischen Mystik des Areopagiten an die individualistisch-gnostische des Evagrius. In Maximus, schreibt Hausherr[8], vollzieht sich eine »Nebeneinandersetzung, Übereinanderstülpung, keine vitale Durchdringung.... Und zwar ist es Dionysius, der über Evagrius gestülpt wurde, nicht umgekehrt; d. h. Maximus hat mit dionysischer Terminologie nur evagrianische Ideen ausgedrückt« (361).

---

[5] A. M. Amann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. 8° (161 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Kart. M 8.60.

[6] Revue d'Ascétique et de Mystique 1930: »Aux sources de la spiritualité de S. Maxime.

[7] Ebd. 1934.

[8] Wir werden in einer Arbeit über Maximus die im großen und ganzen durchaus treffenden Formeln Hausherrs doch in etwa zu modifizieren haben. Die metaphysischen Voraussetzungen sind bei Maximus andere als bei Origenes-Evagrius. Aber auf diese Einzelheiten kommt es in diesen großen Linienzügen nicht an.

Dionysius ist, wie Hausherr anderswo sagt, zu spät gekommen; er fand eine bereits feste aszetisch-mystische Tradition vor, gegen die er nichts mehr vermochte. Das »hohe Athoslicht«, das die Einsiedler der Felsenhalbinsel in ihren Ekstasen schauen und ausstrahlen, ist jenes selbe Licht, das Evagrius seinen Mönchen im 4. Jahrhundert schon versprach: die Schau des eigenen lichten Geistes, getaucht ins Licht Gottes, wenn dieser Geist von allem Sinnlichen frei geworden ist. Fügen wir bei, daß der von Ammann veröffentlichte Traktat auch in neueren Zeiten noch großes Ansehen genießt. Das berühmte »russische Pilgerleben« (Deutsch von R. v. Walter, Berlin 1925) zitiert ihn, viele Starzen haben ihn empfohlen: »Der Strom dieser Theologie fließt wohl unter der Oberfläche, aber dennoch deutlich erkennbar durch alle Jahrhunderte der östlichen theologischen Gedankenwelt« (11).

Ein eigentümliches Intermezzo in der Geschichte dieser gnostischen Mystik bietet das Werk des Diadochus, Bischofs von Photike, auf das eine neue Arbeit von Friedrich Dörr (»Diadochus von Photike und die Messalianer«, Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert[9]) Licht geworfen hat. Diadochus erweist sich als ein ebenso überlegener wie maßvoller und abgeklärter Meister in der »Unterscheidung der Geister« und in der Mystik, und sein kleines Meisterwerk, die »Hundert Kapitel«, erforderte dringend eine Übertragung ins Deutsche. Sein Kampf gegen die Messalianer, eine schwärmerische Sekte, welche die Sakramente verachtete und das Wesentliche allein in das fühlbare Erlebnis der Gnade verlegte, gab ihm Gelegenheit, mit unnachahmlicher Klarheit die Rolle des sakramentalen und des subjektiven Erlebens gegeneinander abzuwägen und die Regeln der Unterscheidung der Geister (worin auch Evagrius schon erstaunlich Scharfsinniges geleistet hatte) so auszubauen, daß selbst ein Ignatius von Loyola nichts Wesentliches beizufügen haben wird. Wenn auch die ganz auf persönliche Erfahrung aufgebaute Lehre Diadochus' abseits von dem großen Strom der evagrianischen Gnosis steht, so bleibt sie davon doch nicht unberührt. Auch Diadochus lehrt die Schau der eigenen Lichtseele, wenn der Geist ganz frei und ungetrübt von sinnlichen Regungen geworden ist (126), auch er ist, wie Evagrius, ein geschworener Feind aller Visionen (127), die nach ihm nur satanischen Ursprungs sein können. Denn alles, was noch irgendwie begrenzte Gestalt hat und nicht reines, unendliches Gotteslicht ist, bleibt für Evagrius ein Hindernis der Vollkommenheit. Für ihn hängt nicht nur Körperlichkeit, sondern selbst begrenzte Individualität geheimnisvoll mit der Ur-sünde zusammen; sein Ziel ist daher die Aufhebung nicht nur der leiblichen Welt, sondern selbst »der Zahl und der Namen« in die »Identität« Gottes (das Wort ist von Evagrius selbst), das Rückfließen der durch das Festland der Sünde individualisierten Ströme der Schöpfung in das unterschiedlose Meer Gottes (wie er es in seinem Brief an die Origenistin Melania schildert).

Wie energisch die evagrianische Mystik auch aufs Abendland gewirkt hat, zeigte vor einigen Jahren Salvatore Marsili O. S. B. in seiner Studie »Giovanni

[9] 8° (XV u. 145 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Brosch. M 4.–

Cassiano ed Evagrio Pontico«[10]. Neuestens aber rückt durch die Arbeit des Benediktiners Alphons Kemmer »Charisma Maximum«, Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus[11] der Altmeister abendländischer Aszese in ein noch bedenklicheres Licht: nicht nur den origenistischen Spiritualismus, auch die Grundgedanken des (gemäßigten) Messalianismus hat er sich zu eigen gemacht: Die Vorstellung, daß allein vollgültiger Christ ist, wer die evangelischen Räte befolgt (die mit der Gnade des Neuen Bundes gleichgesetzt werden: 62), während die Masse der Christen, die »nur« die »leichten Gesetze«, d. h. die Zehn Gebote halten, noch »unter dem Gesetz« (des Moses), ja »unter der Sünde« (76 f.) steht; das Ideal der »Ausrottung der Leidenschaften, der Gedanke, daß die »Vollkommenheit« nicht eine Entfaltung der sakramentalen Taufgnade, sondern ein Lohn seitens Gottes für rein natürliche Anstrengung der Menschen ist (115) –: all dies zeigt einen gewissen Parallelismus zwischen Messalianern und Cassian, der sich hier »wieder als der Mann etwas unklarer Vermittlungsversuche und wohlgemeinter, aber unausgeglichener Kombinationen« erweist (121).

Daß der »gnostische« Strom aus Alexandrien auch die großen Dogmatiker der griechischen Väterzeit nicht unberührt ließ, zeigt die lange vor dem großen Schisma im gesamten theologischen Denken der Griechen verwurzelte Lehre, daß in Gott der Sohn unmittelbar aus dem Vater, der Heilige Geist aber durch den Sohn (Radikalere sagten: aus dem Sohn) mittelbar aus dem Vater hervorgehe. In diesem geradlinigen Schema wirkt, trotz aller Verwahrung seitens der Väter und trotz aller Möglichkeit einer orthodoxen Auslegung, das neuplatonische Schema der Emanationen und die gnostische Idee der Vermittlungswesen zwischen Gott (=Vater) und Welt nach. Die Studie über »Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa« von Michael Gomes de Castro[12] weist diese »Berührungspunkte zwischen der christlichen (sowohl häretischen wie orthodoxen) griechischen Trinitätsspekulation und der neuplatonischen« auf (39). Die Idee der »Mittelstellung« (Mesiteia) des Sohnes zwischen Vater und Geist (112) gibt irgendwie die theologische Grundlage für jene unaufhaltsame Reduktion der innertrinitarischen wie der weltlichen »Emanationen« auf die Urgottheit des Vaters ab, wie sie Origenes und Evagrius vorschwebte, und in deren Bann selbst der Nyssener sagen konnte, das weltliche Erlösungswerk Christi sei nur ein »Durchgang« zum reinen Geist, ja Christus hätte, wenn alle Menschen so vollkommen gewesen wären wie Moses, gar nicht in fleischlicher Gestalt zu erscheinen brauchen (Migne 45, 1272 f.).

Gegenüber der Gnosis, die in ihren extremeren Formen einem idealistischen Pantheismus zusteuert, steht als Gegenpol der alexandrinische Symbolismus, der (in seiner reinen Gestalt) das Bild und das Gleichnis nicht zerstört, um zur Wahrheit zu kommen, sondern im endlichen Symbol, – sei es Bild oder litur-

[10] Studia Anselmiana V. Romae 1936, Herder.
[11] 8° (126 S.) Löwen 1938, Ceuterick.
[12] 8° (XVI u. 126 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder.

gische Handlung –, den endgültigen Umgang mit der göttlichen Wahrheit sucht. Dieses ehrfurchtvolle Maß- und Distanzhalten fand einen ersten Ausdruck in der wunderbar ausgeglichenen Gestalt des hl. Basilius und in dem genialsten Vertreter der Antiochenerschule, Chrysostomus; auch Gregor von Nyssas Nachtmystik lebt von diesem Pathos des sehnsüchtigen Abstandhaltens zu Gott. Ganz rein aber erklingt dieser Ton im Werk des Areopagiten, in dem an Stelle gnostischen Sturzes in den reinen Geist und das absolute Licht das liturgische, sakrale und ehrfürchtige Kreisen der himmlischen Engelschöre und der irdischen hierarchischen Kirche um das ewig verhüllte, dunkle Geheimnis Gottes tritt.

Auf dem Hintergrund dieses Gegensatzes erst erhält der für den modernen Menschen sonst unverständliche, große Bilderstreit des 8. Jahrhunderts plötzlich sein ganzes Relief. Es ist das Verdienst der sorgfältigen Arbeit von Dr. theol. Hieronymus Menges: »Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus«[13], bei aller Einzelanalyse den großen Sinn dieses Kampfes deutlich herausgearbeitet zu haben. Ärgerlich hat einmal Harnack über Johannes geschrieben: »Die ganze Dogmatik spitzt sich auf die Bilder zu, wo nur immer Johannes sie anfaßt!« (Dogmengesch. II, 1909, 484). Das ist buchstäblich wahr. Denn der Damascener fundiert den Bilderkult in nichts anderem als einerseits in der ontologischen Grundstruktur der Welt selbst, im trinitarischen Abbildverhältnis des Logos anderseits. Bild ist Ähnlichkeit, (kausale) Ausprägung und Offenbarung des geistig Unsichtbaren. So ist die Welt als ganze seinshaft Bild des verborgenen Gottes, so ist der Mensch insbesondere Bild und Gleichnis Gottes (45 f.). Aber dieses Ausdrucksverhältnis ist grundgelegt in Gott selbst: nur weil in Gott der Sohn Offenbarung des Vaters ist, kann die Welt im Sohne Offenbarung Gottes sein. Nun hat Johannes leichtes Spiel: er kann auf Gott selbst hinweisen als den größten Bilderverfertiger, er kann die Bilderstürmer mit den Worten ansprechen: »Entweder entfernst du alle Bilder und stellst ein Gesetz auf gegen Den, der gebot, daß all dies entstehe; oder du nimmst jedes Bild an, nach der ihm zukommenden Art und Weise« (59).

Es ist interessant, daß unter den großen Gewährsmännern des Damasceners immer wieder Basilius und Dionysius stehen. Besonders der letztere hat die Notwendigkeit des liturgischen Zeichens und Bildes in seinem universalen Symbolismus betont: Weihen und heilige Begehungen, Licht, Klang, Weihrauch, Wasser, Öl, Brot und Wein, Bilder, Kreuze und Gesänge bilden den Raum, von dem allein wir dem Unnennbaren uns nähern. Freilich bestand für die Juden das Bilderverbot; aber dies war ein Zeichen, daß die Menschheit noch unter dem Fluch der Sünde lastete (102), es war eine pädagogische Maßnahme Gottes gegen den Götzendienst. Mit der Menschwerdung Christi ist diese Gefahr vorbei und die Erde entsühnt: die große, kosmische Darstellung des Göttlichen hebt in der Welt an. »Ein Gott hat Stoff angenommen und sich in Bildern geoffenbart. Bist du vielleicht erhabener und schreitest du über die Materie hinweg ...?« (115). Wenn Evagrius alle bildhaften Visionen dem Teufel zuschrieb,

[13] 8° (XII u. 190 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. Kart. M 6.–

dann findet Johannes hinter der Bilderstürmerei den Bösen. Denn »Gott selbst hat Bilder gemacht und ist in Bildern erschienen« (138). Was Johannes letztlich hier durchkämpft und zum Siegen bringt, das ist das philosophische Grundprinzip der Analogie des Seins gegenüber der gnostisch-idealistischen Identitätsmystik: »Bild« ist nur ein anderes, konkreteres Wort für Analogie. Aber er stellt dieses philosophische Gesetz sogleich in seinen theologischen Rahmen: Trinität und Inkarnation. Damit wurde er zum Bewahrer und teilweisen Begründer der östlichen liturgischen und Ikonen-Frömmigkeit[14].

Er müßte freilich kein Grieche sein, wenn nicht auch er (wie übrigens selbst Dionysius) von der dualistischen Seite des Platonismus und von dem Drang, durch die verhüllenden Schleier durchzudringen zur »stofflosen« Wahrheit ergriffen wäre. Der Mensch ist doppelt, ein inneres, seelisches und ein äußeres leibliches Wesen, und der Leib ist der »Deckmantel des Geistes« (111). Darum können wir »trotz aller Anstrengung« das Körperliche nicht völlig hienieden übersteigen und bedürfen des Sinnlichen als Mittels zum Aufstieg ins geistige Reich, »durch immer stofflosere Stufen« (113). Das, was wir anderswo[15] die Positivität der Endlichkeit und des Materiellen genannt haben, das hätte weder Dionysius noch Damascenus akzeptiert; und hierin besteht ihr Tribut an die Gnosis.

Dennoch ist Damascenus der eigentliche Theologe der Ikone. In deren engere Welt gibt uns die kleine Studie Georg Wunderles: »Um die Seele der heiligen Ikonen«[16] einen Einblick. Gut ist gesehen, daß die Ikone, die russische sowohl wie die byzantinische, nur auf dem Hintergrund des Platonischen ganz verständlich wird. Das Wesen und die Vollendungsrichtung des endlichen Seins liegen für Platon in der »Teilhabe«, und nur als Teilhabe am Göttlichen und Ideellen ist es auch Offenbarung und Bild. Gerade so aber sehen wir, wie in der Ikone beide Spannungspole des griechischen Denkens sich wiederum zusammenfinden: Gnosis und Symbol. Wenn die Ikone als irdisch-teilhabendes Bild aufgefaßt wird, überwiegt in ihr das Symbol. Wird sie aber als Darstellung des vollkommenen (geistigen) Zustandes gefaßt, dann rückt sie gleichsam selbst unter die Ideen, wird ein entstofflichtes, himmlisches Bild. Wunderle weist mit Recht darauf hin: »Die darstellbare Menschheit der Heiligen darf demnach eigentlich gar nicht mehr in ihrer Schwäche und Niedrigkeit geschildert werden, sondern ist in verklärter, ja vergöttlichter Gestalt darzubieten. Der leuchtende Goldgrund (Assist) und die durchleuchteten Farben wollen das zusammen mit der flächenhaften, ins Typische gehenden Zeichnung andeuten. Die allzu starke Individualisierung und der übermäßige Illusionismus würden Christus und seine

[14] Neben diesen »orthodoxen« Seiten der Ikonenlehre spielen freilich die irgendwie magischen der (quasi-sakramentalen) Gegenwart des Göttlichen in der Ikone bei Damascenus schon eine Rolle, die aber in der Arbeit von Menges nicht zu klarer, expliziter Behandlung gelangt.

[15] Apokalypse der deutschen Seele III (1938) 230–240.

[16] Sammlung »Das östliche Christentum«, Heft 3. 8° (48 S.) Würzburg 1937, Rita-Verlag. Kart. M 2.10.

Heiligen in den rein irdischen Bereich herabziehen und so eine lästerliche Vermenschlichung und Verweltlichung zur Folge haben ... Verklärte Wesen können nur in einer verklärten Sphäre leben. Die Welt der heiligen Ikonen ist ein Kosmos uranios«, eine himmlische Ideenwelt (21–22). So sind denn auch gewisse berühmte Ikonen, die Acheiropoieten (nicht von Händen Gemachten) vom Himmel her wie »Ideen« gestiftet worden, als ewige Vorbilder für die Maler.

Wir verstehen es nun auch, warum Johannes Damascenus unter den verschiedenen Gattungen von »Bildern« auch die »Ideen der zu schaffenden Dinge in Gott« aufzählt (Menges 52), was Menges etwas ratlos läßt und offenbar den geradlinigen Symbolismusgedanken durchbricht. Hier hätte die gediegene Studie von Hans Willms[17] Licht verbreiten können. Denn sie weist u. a. nach, wie auf dem Wege von Platon zu Philon der Eikon- (d. h. Bild) Begriff sich gleichsam verkehrt, und während zuerst der irdische Bereich der »Ort« des Bildes war, zuletzt die himmlische Ideenwelt es wird, weil diese – neuplatonisch – in den Bereich jener typischen »Halbrealität« (85) hineinbezogen wird, welche alles Begrenzte und Gestalthafte, das dem Ur-Einen, Transzendenten gegenübersteht, kennzeichnet[18].

Einige erhellende Formulierungen findet Kobilinski-Elis in seinem Aufsatz: »Die geistige Welt der Ikonen«[19], der aber die ganze Ikonentheologie von der Sophia-Gnosis Solowjews her sieht und deutet. Die Ikone wird hier geradezu zur Versinnbildlichung der gnostischen, religösen Vision der himmlisch-urbildlichen Welt (der Sophia) (205), und zwar im Idealfall (beim heiligen Schweißtuch als der Ur-Ikone) als »direkte, adäquate Ebenbildung, nicht Abbildung« (212). »Diese wunderbare Ur-Ikone des Antlitzes Jesu wurde zum Urbild und Vorbild aller späteren gemalten heiligen Ikonen« (213). »Jede wahre Ikone ist eine imaginativ-kristallisierte Ekstase« (215), ein »orbis cristallinus«; es scheint, als ob die großen Meister der Ikone »die Erde vom Himmel aus, nicht aber den Himmel von der Erde aus schauen, und daß sie vertrauter mit der Engelwelt als mit der Welt der irdischen Menschheit sind« (226). Aber diese Theophanie der reingeistigen Welt soll doch eins sein »mit dem Mysterium des liturgischen und sakramentalen Seins und Wirkens der heiligen Kirche Christi« (230).

Das platonische Schweben zwischen himmlisch-stoffloser Idealität und symbolisch-liturgischer Transparenz (im Grunde die alte origenistische Schwebe) gehört also zum Wesen der Ikone, ja zum Wesen der ganzen östlichen Liturgie. Das Büchlein von Julius Tyciak: »Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmig-

---

[17] Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil. Münster 1935, Aschendorff.

[18] Wir können in diesem Zusammenhang nicht umhin, auf G. Söhngens tiefsinniges Werk »Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium« (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV, Bonn 1937) wenigstens hinzuweisen, das den kultischen Bildbegriff in hervorragender Weise erhellt. Eine eingehendere Besprechung wird demnächst in dieser Zeitschrift erscheinen.

[19] »Theologie der Zeit« 1938, Folge 3–4, 202–236.

keit«[20], zeigt dies mit aller Deutlichkeit. Zwei innig verflochtene Tendenzen gehen durch das Ganze hindurch. Die eine »gnostisch«: Liturgie besagt für den Osten die Versetzung an einen überweltlichen Ort, die Vorwegnahme der kommenden, himmlischen Herrlichkeit und die Teilnahme am liturgischen Engeldienst. Die andere symbolisch: Diese Teilnahme am »stofflosen« Dienst der Engel geschieht eben im Spiegel und Gleichnis irdischer Sinnbilder. Liturgie ist wesentlich die Bewegung vom Symbolischen ins Überweltliche: »immer mehr der Verklärung entgegen« (1), »Durchbruch zu Gott« (10), »ein einziges, heiliges Vorerfahren der himmlischen Freude« (19), »die Grenzen von Zeit und Raum verfließen« (35), »das Reich Gottes wächst aus, bis es alle Welt, den ganzen Kosmos verwandelt hat« (48), »die Sakramente [sind] Lebensformen des verherrlichten Kyrios« (52), »die heilige Firmung das Sakrament der Verklärung« (57), wir erhalten »Zutritt zum Palast der himmlischen Kirche« (71).

So trägt, wie Tyciak sehr wahr bemerkt, das ganze liturgische Leben der östlichen Christen »einen geradezu monastischen Hauch.... Die alte russische Kultur ward zutiefst geformt von der monastischen Idee her..., sie stellt den Versuch dar, die Welt in das Himmelreich zu verwandeln« (140); »diese Lebensanschauung findet ihren reichen, vollen Ausdruck in der Mönchswelt des heiligen Berges Athos« (146). Koepgens hat in einem, wie wir hoffen, bald erscheinenden Buch »Die Gnosis des Christentums« diese Beziehungen des Ostens zum »Engelhaften« vorzüglich dargestellt. Wir müssen aber hier, nach dem Bisherigen, wieder die doppelte Gestalt dieses »Engelhaften« unterscheiden: die gnostische und die symbolische. Für Origenes und Evagrius ist es das letzte Ziel des Menschen, den Leib abzulegen und selbst ein Engel zu werden. Für Dionysius ist es sein letztes Ziel, im Leib und im Gleichnis den liturgischen Dienst zu spiegeln und darzustellen, den der Engel leiblos und »von Angesicht« im Himmel vollbringt. Beides: Athosideal und Liturgie durchdringen sich aber untrennbar.

Ein letztes Beispiel dafür mag Tyciaks »Erlöste Schöpfung«[21] bieten. Das von großer religiöser Begeisterung getragene Büchlein sieht die Kreatur als »Spiegel durchscheinender Gotteshaltigkeit« (46), als »Künder, Bilder, Ikonen des Ewigen« (60), es sieht die Eucharistie als kosmisches Sakrament (63), wie es überhaupt »seit der Inkarnation keine bloßen ‚Hinweise' gibt, sondern alles irgendwie ‚sakramental' bedeutend geworden ist« (69). Ist das schon Wiedererweckung der tiefsten Gedanken von Origenes, so gilt dies im besondern auch von der Idee einer »geheimnisvollen Beziehung zwischen Evangelium und Schöpfung«, sofern jenes der sakramentale »Sprachleib« des Logos wurde (83), und damit vom Gedanken, daß »die Predigt ... eine ‚sakramentale' Darbietung des heiligen Wortes« sei (96). Sakrament heißt hier überall »reale Vergegenwärtigung« des Überweltlichen in der All-Symbolik der Welt. Dieser christliche Sakramentalismus wird nun bewußt auf Platonismus gegründet: »Wie im göttlichen Worte die Urideen des Gewordenen leben, so ruht in ihm auch die ge-

[20] VII u. 148 S. Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 2.80.
[21] 147 S. Regensburg [o. J.], Friedrich Pustet. Geb. M 3.20.

heime Innerlichkeit alles zeitlich Verströmenden. Der Logos ist selber ‚die Fülle der Zeiten'« (110). »Er ist der Kreatur reinste, unantastbare Innerlichkeit« (50). Darum aber ergänzt wiederum der »gnostische« den »sakramentalen« Aspekt: »Gewiß weiß der Christ, daß er in einer gottwidrigen Welt steht, aber er weiß auch, daß alles dies im Grunde nur ein blendender Schein ist« (38), ein dünner Schleier, hinter dem schon das Himmlische durchblitzt. Auch der Tod ist eigentlich schon hinter uns (42), die stoffliche Welt vergangen und jenes erste Paradies hergestellt, in dem Adam »in lebendigem Verkehr mit den reinen Geistern« stand (15). »Immer schon beginnt ... dieses verklärte, jenseitige Gottesreich, das ein Reich des Heiligen Geistes ist« (119). Aus solchen Worten verstehen wir endlich auch, wie das scheinbar so transzendente Reichgottesideal des Ostens so leicht umschlägt in die Hoffnung und Erwartung einer progressiven Weltverwandlung, wie sie in der Theologie der Slawophilen, in einzelnen Werken Dostojewskijs (man denke an den Pater Paisi in den »Karamasof« und selbst an Sossima und den Pilger Makar im »Jüngling«), und endlich säkularisiert und grausam ernüchtert im Bolschewismus anklingt.

Groß und voll wendet sich heute das Antlitz Deutschlands dem Osten zu. Wird dabei sein forschender Blick auch dem Wesen der östlichen Religiosität begegnen, und was wird, was könnte aus dieser Begegnung sich ergeben? Ein Fruchtbarstes, wenn beide zu schenken und zu empfangen verstehen. Der lebendigste Kern des Religiösen im heutigen Deutschland hängt fraglos mit dem zentralen Begriff des »mythischen Denkens« zusammen: Mythos heißt in seinem allgemeinsten Sinn (und nur so verstehen wir ihn hier) restlose und unabdingliche, endgültige und unzerlegliche Leibwerdung einer religiösen Idee. So steht der Mythosbegriff in fruchtbarster Nähe zum östlichen Bild- und Mysteriumsbegriff, wie er von Dionysius und Damascenus entwickelt wurde. Von dieser Mitte aus erhält der kosmische Sakramentalismus des Ostens (von Origenes über Dionysius und Johannes Cabasilas bis zu Dostojewskij und Solowjef) und damit sein Sinn für kosmische Liturgie eine höchste Fruchtbarkeit: Alles weltliche Tun erhält die Weihe eins dienstlichen, letztlich gottes-dienstlichen Tuns, der im irdischen Bezirk die ewige Liturgie des Himmels spiegelt; aber alles weltliche Sein erhält auch die Weihe eines »sakramentalen« Gegenstandes von Gott her: die Kelle so gut wie die Feder, das Schwert und die Fahne so gut wie die Geige und der Meißel. Es gälte also, aus der östlichen Frömmigkeit dieses tiefe religiöse Bewußtsein, daß die Welt ein Vorhof des Heiligtums ist, ein dünner Schleier unaussprechlicher Wirklichkeiten, so sich anzueignen, daß dadurch die Welt nicht gleichzeitig zu einem indifferenten oder sündig-verlorenen »Tal des Todes« im gnostisch-griechischen Sinn entwertet würde. Für die kirchliche Liturgie im engeren Sinne hieße das: sich inspirieren lassen von dem alles beherrschenden Dienstbewußtsein, der tiefen Demut und dem Wissen um sakramentale Gegenwart des Göttlichen im Kult, um die Wichtigkeit dieses liturgischen Akts, seinem Ernst und seiner Beseligung, ohne aber – wie es öst-

liche Liturgie zu tun neigt – das Christentum in das Innere des Kultraums zu bannen und es so von der gleichgültigen profanen Welt zu isolieren. Vielmehr ist kirchliche Liturgie mit ihrem »Ite missa est« als Ganzes zugleich Vorbereitung und Sendung in die weltliche Liturgie des gesamten Christenlebens, dessen wesentlicher Gottesdienst laut Christi Gebot Dienst am Nächsten, Dienst an der Welt sein soll. Geschieht diese Ausweitung nicht, so droht sich das kultische noch radikaler als im östlichen Raum zu isolieren: denn was beim Griechen und Russen Ausdruck eines natürlichen Lebensgefühls ist, wird bei uns leicht zu einem intellektuellen Programm.

Übrigens wird man sich hüten müssen, griechische und östliche Frömmigkeit ohne weiteres gleichzusetzen. In seinem Werke »Europa und die Seele des Ostens« hat Walter Schubart[22] mit Recht betont, daß die byzantinische Frömmigkeit vorwiegend aszetisch-mystisch und weltabgewandt, die russische hingegen vorwiegend messianisch, weltzugewandt und von einer religiösen Sendungsidee getragen sei. »Der Zusammenstoß von byzantinischer Orthodoxie und russischer Volksfrömmigkeit ist für die weitere Entwicklung Rußlands verhängnisvoll geworden« (70). Es geht also nicht nur darum, daß die deutsche Frömmigkeit sich nicht auf dem Umweg über Rußland von der uralten griechischen Gnosis beeinflussen lasse, sondern weiterhin darum, daß sie der östlichen Frömmigkeit die Wege finden helfe, sich dieses gnostischen Erbes zu entledigen. Mit Recht weist Schubart auf das Vorbild der »beiden weisesten Geister, die Europa hervorgebracht hat«: Leibniz und Goethe, um das Verantwortungsgefühl für diese Aufgabe zu wecken. »Denn nur in der Richtung eines Ausgleichs, einer wechselseitigen Belebung darf man die Lösung der großen Frage suchen« (35).

Auf der andern Seite wird man sich aber auch davor hüten müssen, alles, was griechische Frömmigkeit ist, in protestantischer Weise zum unversöhnlichen Gegenpart des Christlichen zu stempeln, wie es Anders Nygren in seinen sonst so anregenden, ja faszinierenden Studien »Eros und Agape«, Gestaltwandel der christlichen Liebe[23] getan hat. Für Nygren ist griechische Frömmigkeit, als platonischer, vom Menschen aus zu Gott selbstmächtig sich aufschwingender Eros die letzte Dämonie des sündigen Menschen und damit der entscheidende Gegensatz zur frei sich herabneigenden, in Christus allein erschienenen Liebe Gottes zur Welt. Aber der Radikalismus dieses Gegensatzes ist nur in barthianischer Sicht möglich, welche die platonische Lehre von der naturhaften Gottverwandtschaft der Seele, die eigentliche Grundlage der Eroslehre, als antichristlich verwirft (während sie doch nur ein Ausdruck der analogia entis ist). Und wer verbürgt uns ferner, daß dieser griechische Eros, zumal in der neuplatonischen Form, nicht selbst übernatürliche Momente in sich birgt, also in unsichtbarer, unterirdischer Abhängigkeit von der Erlösungsgnade Christi steht? Auch hier wird also »Unterscheidung der Geister« am Platze sein: Scheidung

[22] 8° (317 S.) Luzern 1938, Vita-Nova-Verlag.
[23] 2 Bde. 8° (216 u. 605 S.) Gütersloh 1930 u. 1937, Bertelsmann.

innerhalb des Griechischen selbst zwischen dämonischer, idealistischer, spiritualistischer Mystik einerseits und echter Religiosität anderseits.

Vielleicht kommen uns zum Schluß noch von unerwarteter Seite Winke und Anregungen zum religiösen Ostproblem. In seinem Buche »Goethes Erlebnis des Ostens«[24] wiederholt Hans Heinrich Schaeder zunächst eindringlich die deutsche Verantwortung. »Was immer vom Westen herkam, der deutsche Idealismus oder die romantische Theorie von Kunst und Leben, die Identitätsphilosophie Schellings oder die materialistische Gesellschaftslehre – es wurde zum Gift für den in seiner Weltlosigkeit verharrenden russischen Menschen« (22). Aus der deutschen Gnosis zog die russische Gnosis neue Kräfte (beide entstammen ja letztlich gleichen, geheimen Quellen: Plotin und Alexandrien), aber nichts Fruchtbares entstand aus dieser Blutüberpflanzung. »So fällt der Beruf, den geistigen Zusammenhang zwischen Ost und West zu stiften, an das Land im Herzen Europas zurück« (22–23). Schon Goethe wußte dies: »Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüberkommen« (90).

Die religiöse Mission aber, die mit dieser Orientalisierung verbunden ist, wäre die Erlösung der östlichen Religiosität von ihrem Abgleiten aus dem Symbolischen ins Gnostische und Weltflüchtige. Goethe hat einen nachdenklichen Satz geschrieben: »Christliche Mystiker sollte es gar nicht geben, da die Religion selbst Mysterien darbietet. Auch gehen sie immer gleich ins Abstruse, in den Abgrund des Subjekts« (136). Daß Goethe die islamische Mystik für relativ weltzugewandter hielt als die christliche, das hat Schaeder mit Recht als einen Irrtum nachgewiesen (ebd.) Aber etwas Positives fand Goethe doch im arabisch-persischen Raum, etwas, dem er im christlichen Orient nicht begegnet wäre. »Geist« ist bei Hafis nicht eigentlich der Gegenpol zu Leib und Sinnlichkeit, der erst in dem Maße zur Geltung käme, als diese verblaßten. In den Noten zum »Divan« heißt es: »Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche Geist nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden« (69). Dies heißt gewiß Symbolismus: »Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft-eigensinnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken« (78). Aber Sinn und Geist sind hier doch nicht, wie im Platonischen, zwei getrennte Ebenen, zwei gegensätzliche Welten. Hafis steht in eigentümlicher Weise »über dem Gegensatz von Sinnenfreude und Vergeistigung« (70). Das Geistige ist vielmehr nur die Aufheiterung und Lösung des Sinnlichen, die Schwerelosigkeit des Verzichts und der »Flammentod« des Stirb und Werde. Nicht engelhafte Sinnenferne und Leidenschaftslosigkeit (apatheia), sondern die Kunst der Distanz in der höchst leiblichen und irdischen Existenz und in der vollen Hingabe an sie bezeichnet die Richtung, in der »Geist« und »Vergeistigung« zu suchen wären. »Nicht Emporläuterung, sondern Weltvorgang« (64), nicht progressives Er-

[24] 8° (182 S.) Leipzig 1938, J. C. Hinrichs Verlag.

klimmen einer Himmelsleiter, sondern fortgesetzter Fortschritt durch »liturgischen« Gottesdienst an der irdischen Welt.

Sehr bezeichnend ist es, daß der alexandrinische Allegorismus, der durch die ganze Patristik hindurch der beherrschende blieb, den »geistigen Sinn« oft als einen zweiten, verborgenen Sinn hinter dem Schriftsinn suchte. In Hafis' Liebes- und Trinkliedern aber ist es anders. Zwar haben viele, im Orient und im Okzident, versucht, seine Lieder »allegorisch« auf mystische religiöse Erfahrungen auszulegen. Aber offenbar zu Unrecht. Und dennoch wirken sie seltsam geistig. Rückert hat dieses Geheimnis des Dichters Hafis unübertrefflich gedeutet (122):

Hafis, wo er scheinet Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches.
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
Denn sein Sinnliches ist übersinnlich.

Astrologie – „junge Wissenschaft und ein alter Glaube"

Von Philipp Schmidt S. J.

Die Astrologie im mittelalterlichen Sinne von Aberglauben hatte in der Nachkriegszeit mit ihrem wirtschaftlichen, geistigen und seelischen Druck weiteste Kreise unseres Volkes ergriffen und verheerende Wirkungen ausgeübt. Auch heute lebt sie noch als Geschäftsastrologie und mystische Sehnsucht haltloser Menschen weiter, so daß staatliche Stellen in den letzten Jahren, so noch 1938, wiederholt die zünftige astrologische Anwendung unter Strafe stellen mußten. Die verschiedenen Gebiete des astrologischen Okkultismus, die Astromagie, die Praxis des siderischen Pendels, die Lehre der Talismane auf Grund astrologischer Berechnung, die Tatwalehre, d. h. die Geheimlehre vom »Atem des Unendlichen«, die verschiedenen astralen Heilmethoden, die Reklamen gewisser Firmen auf astrologischer Grundlage, die »Monatssteine« mit ihrer astralen Edelsteinsymbolik, beweisen das Fortwuchern des Sternglaubens und der astrologischen Praktiken. Durch einen ansehnlichen Propagandaapparat sucht man theoretisch und praktisch den Wahrheitsgehalt der astrologischen Idee zu erweisen. Und sie findet in der dem Menschenherzen angeborenen Zukunftslüsternheit und Schicksalsdeutesucht einen üppigen Wurzelgrund für die Verbreitung ihrer Ideen bis in alle Volksschichten hinein. Wenn die Gestirne Himmelslauf und Jahreszeiten regieren, warum sollen sie dann nicht auch die kleinen menschlichen Schicksale leiten? Gegenüber dem ständigen Wandel der Erdendinge erschienen den Menschen die Sterne in ihrem ruhigen ewigen Gang um die Erde als eine Art Überwesen, wie gnädige und ungnädige Götter, was noch die heidnischen Götternamen beweisen, die man in der altgriechischen

Kulturperiode ihnen beigelegt hatte. Aufgabe des Astrologen war es, diese Einflüsse aus dem Erscheinen und Verschwinden bestimmter Sterngruppen und den Stellungen besonders erdnaher Gestirne zu deuten. Eine Ehrfurcht und ein Reiz eigener Art umgab die Astrologie wegen ihrer ständigen Verbindung mit der Astronomie, der strengen Wissenschaft von der Bewegung und Verteilung der Himmelskörper im Weltall. Waren es doch, angefangen von den sternkundigen Priesterastrologen der Babylonier, die auf hohen Stufentürmen die Veränderungen am Himmel beobachteten, und dem Griechen Hipparch bis zu dem großen Kepler herab die gleichen Gelehrten, die der einen wie der andern dienten. Ein Stück wenigstens von der Unfehlbarkeit jener reinen astronomischen Wissenschaft mußte auch der Astrologie zugute kommen[1]. Es war vor allem die Genauigkeit der angekündigten Finsternisse, namentlich des Mondes, mit all den vorausgesagten Einzelheiten, die den gewöhnlichen Mann, vor dem man den Kanon dieser Berechnungen verheimlichte, in Staunen setzte. Sterndienst war heiliger Dienst. Die Astronomen waren auch Astrologen und Priester. Nur diese Auffassung wird dem Wesen der alten Astrologie gerecht, die in ihr Wissenschaft und Religion zugleich sieht. Während die heutige zünftige Astrologie im wissenschaftlichen Sinne denkbar wenig gesichert ist, war im Altertum und teils auch im Mittelalter Astrologie identisch mit der Astronomie. Deshalb ist es auch nicht angebracht, von ihr als einer bedauerlichen Verirrung des menschlichen Geistes zu sprechen und in ihr nur plumpen Aberglauben zu sehen. Das allein hätte auch nie alle Jahrhunderte hindurch bis zum großen Umbruch der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert Geister wie einen Roger Bacon, Tycho Brahe u. a. in ihren Bann gezogen. Schon die jahrtausendealte Überlieferung astrologischen Regelwerkes war gutteils ein Argument für ihre Wissenschaftlichkeit. Auch die ältesten Texte der griechisch-ägyptischen Astrologie bezeichnen die Sterndeutung stets als eine von den Göttern geoffenbarte Wissenschaft.

Doch erklärt der wissenschaftliche Charakter der Astrologie keineswegs ihre Lebenskraft durch die Jahrhunderte, besonders im Mittelalter, wo es geradezu als eine geistige Verirrung galt, an ihrer Wahrheit zu zweifeln, und wo sie alle Ausstrahlungen des menschlichen Geistes nachhaltigst beeinflußt hat. Staatslenker wie Karl V., Feldherrn wie Wallenstein, Geistesgrößen, Päpste als Kinder ihrer Zeit standen in ihrem Bann. Man kann kaum einen Philosophen, Geschichtsschreiber des Mittelalters lesen, ohne ständig den Spuren des Sternglaubens zu begegnen. Im vor- und nachchristlichen Schrifttum, in der Heilkunde, Chemie und Wetterkunde, in der Dichtkunst machten sich die deutenden Kräfte der Sternkunde bemerkbar. Welche Ausmaße das Astrologentum im öffentlichen und privaten Leben, beim Empfang fremder Gesandten, bei Reisen fürstlicher Personen, beim Grundsteinlegen großer Gebäude, bei Kriegen und Staatsakten gewann, ist in Burckhardts »Kultur der Renaissance« nachzulesen. Viele Kunst- und Bauwerke, wie der Otto-Heinrichsbau in Heidelberg mit den sieben Planeten, die den Bau in die Gesamtheit des Kosmos einfügen, und

[1] Boll, Sterndeutung und Sternglaube (Leipzig 1931) S. 73.

Borsos Sommerpalast (Schifanoja) zu Ferrara mit den größten monumentalen Verherrlichungen der Astrologie, bleiben ohne Kenntnis des astrologischen Untergrundes dem Beschauer ein Rätsel. Wie das Motiv dieser faszinierenden Weltanschauung auch die deutsche Kunst beeinflußt hat, beweist Dürers Meisterstich »Melancolica«, den der Meister im Jahre 1514 für Kaiser Maximilian als Trostblatt gegen dessen Saturnfürchtigkeit geschaffen hat. Wie tief das astrologische Interesse in weiteste Volkskreise gedrungen, die des Lesens und Schreibens unkundig waren, zeigen die vielen astrologischen Illustrationen, die sich auf den sog. Laßzetteln, Tabellen für die richtige Gestirnzeit zum Aderlaß, auf Kalendern und Bauernpraktiken bis in die Neuzeit hinein finden. Heute noch bewahrt der Sprachschatz aller Kulturländer viel astrologisches Gedankengut, dessen ursprünglicher Sinn dem allgemeinen Bewußtsein langsam entschwindet, wie etwa das Wort Strolch als Verstümmelung des lateinischen Wortes astrologus. Auch mit den Namen der Wochentage bekennt sich die Sprache noch immer zu einem Stück Astrologie in der Zuteilung der einzelnen Tage an die römischen Planetengötter, die im Deutschen durch Götter der deutschen Mythologie ersetzt wurden. Das ganze Natur- und Menschenleben war kosmisch verankert und unterstand der Leitung der Sterngottheiten. Die feste Überzeugung für diese großartige Einheitlichkeit alles Geschehens hatte zur Voraussetzung, daß das Universum *ein* Organismus und *eine* Planmäßigkeit sei, eine Entelechie, und damit eine wunderbare Sinnhaftigkeit. Die Erde ist der Mittelpunkt von allem, der Mensch ein Mikrokosmos, der als Spiegelbild des Makrokosmos denselben Gesetzen unterliegt. Himmelserscheinungen und Erderscheinungen laufen in parallelen Rhythmen. Am Himmel die Ursache, auf Erden die Wirkung. Wie droben, so unten. Das war ein Glaubenssatz in damaliger Zeit. So stand das große Gesetz des Kosmos, auf seinen knappsten Ausdruck gebracht, auf der »Smaragdinischen Tafel« des ägyptischen Gottes Hermes Trismegistos: »Es ist wahr, ohne Lüge und ganz gewiß: das Untere ist wie das Obere, und das Obere ist wie das Untere, zur Vollbringung des einen Wunderwerkes.« Diese Grundüberzeugung vom großen Zusammenhang der »Sympathie des Alls« bringt Goethes Wort zum Ausdruck:

»Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und strebt,
Wie Himmelskörper auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen.«

So steht die Astrologie in der Geistesgeschichte der Menschheit als etwas Abgeschlossenes da, als eines der seltsamsten Gebilde, das je Religion und Wissenschaft hervorgebracht haben, als einer der »großartigsten Versuche systematisch konstruktiver Weltbetrachtung, der je vom menschlichen Geiste gewagt wurde« (Cassirer). Erst die Entwicklung der modernen Wissenschaften, namentlich der Astronomie mit der Ausweitung des Raumbegreifens zersprengte die Mauern des bisherigen astrologischen Weltgebäudes. Astrologischer Glaube lebte ver-

kümmert fort, bis er in unserer Zeit, namentlich nach dem Weltkrieg, eine neue Auferstehung feierte, wie ein Blick in die Literatur der Geheimwissenschaften zeigt. Eine rege Industrie steht im Dienste der Astrologie. Es gibt Astralheilmittel, astrologischen Schmuck in Tierkreiszeichen vom Widder bis zum Fisch, Talismane, Plaketten. Juweliere und Lotterieeinnehmer bedienen sich ihrer zur Reklame. In Berlin brachte eine astrale Modenschau Talismankleider zur Vorführung, das Kleid des Geburtsmonats, das die Trägerinnen vor Enttäuschungen schützen und ihr Mut zum Kampf mit dem Leben geben soll. In Paris sind auf den neuesten Modellen der Damenmoden Sterne, Kometen und Tierkreiszeichen zu sehen. Ganze Horoskope werden, für die Trägerin ausgerechnet, auf Abendkleider gestickt. Auch astrologische Eheanbahnung fehlt nicht. Die periodisch erscheinenden Voraussagungen für jeden Monat: »Die Stimme deiner Sterne im Jahre 1939«, mit reißendem Absatz, bieten Auskünfte in Liebes- und Eheangelegenheiten. Eine Broschüre »Sterne und Erotik« mit dem Untertitel »144 Möglichkeiten für Glück und Enttäuschung in der Liebe« befaßt sich mit der Psychologie der Geschlechter und legt bis ins Einzelne »im Rahmen einer höchst aktuellen Schilderung die Erfolgsmöglichkeiten des Mannes zu einer Frau« dar. Wissenschaftlich ist diese ganze Literatur wertlos und bietet in ihrer Gesamtheit ein trostloses Bild kindlicher, zum Teil völlig versiegener Anschauungen. Astrologen, die es wagen, Thesen wie folgende zu wissenschaftlicher Diskussion zu stellen, haben sich jeden Anspruchs begeben gehört zu werden: »Mond im Zeichen Stier, Waage, Schütze günstige Zeichen für Liebes- und Heiratsangelegenheiten. Bei Verbindungen mit Witwen günstig, wenn der Mond im Zeichen der Jungfrau steht.«

Sicher ist von dieser Jahrmarktsastrologie die sog. wissenschaftliche Astrologie zu unterscheiden. So wenig im Altertum und Mittelalter die Astrologie nur Wahrsagerei war, so wenig ist sie heute nur Schicksalsdeutekunst, die als etwas Artfremdes abgelehnt wird. Sie veranstaltet heute Kongresse, gibt wissenschaftliche Zeitschriften heraus und zählt zu ihren Anhängern Forscher der verschiedensten Wissensgebiete, die sich der astrologischen Idee voll Interesse zuwenden aus der Erkenntnis heraus, daß in den Gegebenheiten zwischen Kosmos und Leben eine Welt voll Bedeutung und fruchtbarster Gesichtspunkte liegt. Aber trotz aller Verwahrung der wissenschaftlichen Astrologen, von denen es nach den Worten eines ernsten Sterndeuters »noch nicht so viele wie Finger an der Hand« in Deutschland gibt[2], bedeutet die Trennung der populären von der wissenschaftlichen Astrologie eine Abstraktion; denn beide gehen in der Praxis zu leicht ineinander über, und die grob abergläubische lebt von der Autorität der wissenschaftlichen. Nicht der Versuch der Astrologie, eine neue Erkenntnisgrundlage zu schaffen, hat das Wiederaufleben der Sterndeuterei verursacht, sondern die offene oder uneingestandene Hoffnung auf ihre Zukunftsdeutekunst, von der sich auch die wissenschaftliche trotz aller Behauptungen nicht frei hält.

[2] Eitner, Der Rhythmus des Lebens (Berlin 1930) S. 131.

Der Grundgedanke der wissenschaftlichen Astrologie ist der Entsprechungs- und Bedeutungszusammenhang zwischen Gestirnen und Erdgeschehen, der feststellbar sei und der durch das Horoskop, eine schematische Darstellung des gestirnten Himmels zu einer bestimmten Zeit, ermittelt werden soll. Mit andern Worten: Strahlungen von Planeten und Fixsterngruppen, die im Bereich der zodiakalen Zone liegen, können im Menschen körperliche und psychische Spannungszustände hervorrufen, welche seine Handlungen in eine bestimmte Richtung drängen. Die Tatsächlichkeit eines kosmophysischen Einflusses von Himmelskörpern, besonders erdnaher Gestirne, auf physikalische und meteorologische Verhältnisse ist wissenschaftlich erhärtet, wie Ebbe und Flut unter dem anziehenden Einfluß des Mondes, Identität der Mondphase mit der Regel des weiblichen Organismus, physische Wirkungen des Mondes wie Mondsucht, Einfluß des Polarlichtes auf die Wetterlage, der Sonnenfleckenperioden auf Seuchenintensität, Übereinstimmung von Perioden im Leben und in der Entwicklung des menschlichen Organismus mit astrologischen Perioden. Swante Arrhenius hat einen unleugbaren Zusammenhang zwischen elektrisch geladener Luft, Gewitterbildung und epileptischen Anfällen nachgewiesen. Die Höhenstrahlen, die, von fernen Fixsternen ausgehend, doch bis zu 250 Meter Meerestiefe vorzustoßen vermögen, sind noch lange nicht enträtselt. Aber mit all diesen Tatsachen stehen wir immer noch in rein physikalischem Gebiet, in der Astrophysik. Die Astrologie überschreitet ihre Befugnisse, wenn sie solche Faktoren bei Formung des Schicksals in ihrem Sinn eine maßgebende Rolle spielen läßt.

Wissenschaftlich leuchtet ferner die ganze Unhaltbarkeit der modernen Astrologie ein aus der einwandfrei nachgewiesenen, durch die Kreiselbewegung der Erdachse entstandenen Präzession, der Rückwärtsbewegung des Frühlingspunktes, der alle 26000 Jahre einmal durch alle Tierkreisbilder geht. Dadurch verschieben sich die Tierkreiszeichen völlig von den alten Sternbildern längs der Ekliptik. Etwa um das Jahr 150 n. Chr., zur Zeit des Ptolemäus, deckten sich die astrologischen Zeichen mit den Sternbildern des Tierkreises, nach denen sie genannt sind, so daß der unter einem bestimmten Zeichen Geborene tatsächlich auch von den Sternen dieses Sternbildes bestrahlt wurde. Heute aber ist das Sternbild des Widders völlig in das Sternbild der Fische geraten, das Zeichen des Wassermanns in das Zeichen des Steinbocks. Wer im Zeichen des Widders geboren ist, wird bestrahlt von den Sternen der Fische usw. »Während dem antiken Sterndeuter die Sterne selbst Träger und Künder des Schicksals waren, sind sie heute verdrängt durch die ‚Kraftfelder' der modernen Astrologie, die mit Kräften der nunmehr 30° von ihnen entfernten Fixsterne geladen sind. Und in Theorie und Praxis hört man von dem modernen Sterndeuter auch die alten Argumente, die bereits vor über 2000 Jahren von den Astrologen angeführt worden sind, daß die Wahrsagungen aus den Tierkreiszeichen, mit denen der moderne Astrologe genau so operiert wie der antike mit den wirklichen Tierkreisbildern, durch uralte Erfahrung bewiesen sind.«[2a] Die Ableitung astro-

[2a] Boll a. a. O. 132.

logischer Glaubenssätze von den Schicksalsströmen im zirkumtellurischen Kraftfeld des Tierkreisgürtels, nach Art der neuentdeckten Höhenstrahlen durch die Fachwissenschaft, die Einbettung der neuentdeckten Planeten Uranus, Neptun und Pluto in das alte System und die Ratlosigkeit der Astrologen gegenüber den etwa 2000 Planetoiden zwischen Uranus und Mars, die Korrekturen der Horoskope nach dem Leben, der vielfache Widerspruch der Horoskopdeutungen bei gleicher Gestirnkonstellation, die Uneinigkeit selbst über die elementarsten Faktoren des Horoskops (Tierkreis, Häuser, Aspekte), die Unvereinbarkeit der Zwangsläufigkeit des Geschehens mit der Willensfreiheit, der verfehlte Ausgangspunkt des Horoskops (Augenblick der Geburt und nicht der Empfängnis), die Unmöglichkeit der Nachprüfung der astrologischen Behauptungen, der der Astrologie zu Grunde liegende Unterbau des Symbolismus mit der Zuteilung alles Lebens an die Gestirne, die Aufpfropfung modernster Erkenntnisse, wie Charakterologie, Psychoanalyse, Elektronentheorie, Einsteinsche Relativitätslehre u. a., auf das uralte Erbgut der Astrologie rechtfertigen das Urteil eines ernsten Astrologen: »Über das Wie und Warum der astrologischen Zusammenhänge können wir zur Zeit nichts aussagen, was auch nur einen Schein von Berechtigung hätte.«[3]

Zur Rechtfertigung der Astrologie gäbe es einen allein gangbaren Weg, nämlich auf Grund von statistischem Material die Richtigkeit der Horoskope nachzuweisen. Dieser Weg wurde zuerst von dem Franzosen Paul Choisnard eingeschlagen und dann in Deutschland von Freiherrn v. Klöckler[4] in seinem Buche »Astrologie als Erfahrungswissenschaft«, der von gewissen Klassen von Menschen, wie Musikern, Dichtern, Ärzten, Juristen, Mathematikern, Künstlern, Geistlichen, Lehrern, Technikern, Dieben, Mördern u. a., auf Grund des astrologischen Traditionsgutes Horoskope aufstellte und aus den in gleicher Weise auftretenden Planetenstellungen die Abhängigkeit der gleichen Anlagen herleitete. Abgesehen von dem Mangel an statistischer Schulung, der nach den Worten eines andern wissenschaftlichen Astrologen Klöcklers Arbeit »nahezu wertlos macht«, und seinem Verhaften an den geltenden falschen Anschauungen[5], ist der Umfang des Materials zu gering, um daraus berechtigte Schlüsse zu ziehen. Klöckler gibt ehrlich auch selbst die ganz unbefriedigenden Resultate seiner Untersuchungen zu. Im Jahre 1928 hat der Schweizer Statistiker K. E. Krafft auf Grund von etwa 10 000 Geburtsbildern gesetzmäßige Beziehungen zwischen Konstellationen in der Geburt, den Bewegungen der Sterne und dem Ablauf der Lebensvorgänge im menschlichen Organismus unter Beiseitelassung der astrologischen Traditionsregeln, besonders im Hinblick auf den Tod des Menschen, auf lange oder kurze Lebensdauer aufgesucht. So findet er beispielsweise bei kurzlebigen Mädchen erhöhte Sterblichkeit im Zeichen Wassermann, bei Knaben Häufigkeit

[3] Klöckler, Astrologie als Erfahrungswissenschaft (Leipzig 1927) S. 186.

[4] Zu den statistischen Versuchen Klöcklers vergleiche diese Zeitschrift 1934, Bd. 126, S. 403–406.

[5] Eitner a. a. O. S. 20.

der Todesfälle, wenn der Mond im ersten Drittel des Krebs steht oder auch im letzten Drittel des Löwen, während Empfindlichkeit gegenüber dem Mond bei Mädchen nicht zu Tage tritt. Wenn auch die Arbeiten von Krafft Beachtung verdienen, so wird doch auch durch diese Versuche nur ein kleiner Teil von den überlieferten astrologischen Regeln bestätigt, und die Widersprüche überwiegen durchaus. Die Aufstellung von Horoskopen und Schicksalsbestimmungen nach den offiziellen astrologischen Lehren ergeht sich in rein historischen Studien. Eine wissenschaftlich zuverlässige Lehre über wesentliche Einflüsse der Gestirne auf statistischer Grundlage besteht bis heute nicht. Krafft selbst muß gestehen: »Gesichert im kritisch-wissenschaftlichen Sinne ist heute vom astrologischen Lehrgebäude denkbar wenig, und wo bisher Beziehungen zwischen Vorgängen im Weltall und irdischen Verhältnissen haben nachgewiesen werden können, ist dies zum Teil außerhalb des Rahmens der Überlieferung geschehen, des öftern sogar in auffälligem Gegensatz zu den dort geläufigen Regeln.«[6] Ein Erfassen des Schicksals und menschlicher Charakteranlagen aus den kosmischen Bedingungen unserer Geburtszeit ist eine naturgesetzliche Unmöglichkeit, da wichtigere und maßgebendere Faktoren zur Formung des Charakters, wie die elterliche Erbanlage, Umweltseinflüsse, Erziehung, Beispiel, unberücksichtigt bleiben.

Nach diesen Darlegungen besitzt die Astrologie nicht einmal den Rang einer erfahrungswissenschaftlichen Hypothese. Sie arbeitet heute noch mit den Fragmenten armseliger einstiger Erkenntnis und besitzt keine wissenschaftliche oder ausbaufähige Ausdrucksweise noch »Grundlagen oder Arbeitselemente, die den Zeitforderungen genügen. Auch fehlt ihr jegliche Arbeitshypothese. Die Ausdeutung fußt auf einer Fülle mehr oder weniger möglicher Erscheinungen, statt auf eindeutigen Grundprinzipien. Dazu kommt, daß die Arbeitsweise geradezu unkritisch genannt werden muß, so daß alles in allem die Bezeichnung ‚wissenschaftlich' durch nichts gerechtfertigt ist. Statt kritischer Durchsicht des Regelmaterials erscheinen immer neue Regeln auf dem Plan. Die Prüfung geschieht entweder sehr oberflächlich oder wird angesichts der auf Spekulationen gegründeten festgelegten Anschauungsweise für überflüssig gehalten.«[7] Auch das »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens« kommt nach kritischer Prüfung aller Grundlagen, die »dem Anspruch der Wissenschaft nicht genügen«, zum Ergebnis der Ablehnung der Astrologie und zum Schluß, »daß auch das Traditionsgut des deutschen Volkes keinen Anspruch hat auf wissenschaftlichen Wahrheitswert, sondern Glaube ist, und zwar Aberglaube im eigentlichen Sinne des Wortes, indem in den hier in Betracht kommenden Untersuchungen sich nicht einmal der Niederschlag einer ursprünglich geglaubten Religion widerspiegelt, sondern aus für die Deutschen sehr anfechtbaren Voraussetzungen hergeleitet sind, die einer verzweifelten, um die individuelle Zukunft bangenden Menschheit als seelischer Halt dienten.«[8]

---

[6] Lehrbuch für kosmo-biologische Forschung Bd. I (Augsburg 1928) S. 68.

[7] Gurulin, Vom Trugbild der »wissenschaftlichen« Astrologie (München 1929) S. 34.

[8] Stegemann, Horoskop, Spalte 398–399.

Obschon die Wissenschaft die Astrologie als »einen Rückfall der Kulturvölker in das Zeitalter der Babylonier« bezeichnet hat, verweist die Sterndeutung auf die »empirische Bestätigung« astrologischer Kunst. Wie steht es tatsächlich mit der Treffsicherheit astrologischer Voraussagungen? Daß in dem unerschöpflichen Kaleidoskop des mythischen astrologischen Himmels irgend etwas auf jeden Fall zutrifft, folgt allein schon aus den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Wieviel Erklärungsmöglichkeiten ergeben allein die Hauptelemente des Horoskops, die verschiedenen Beziehungen der zwölf Tierkreiszeichen, die Spitzen der zwölf Häuser, der Planeten zueinander, die gegenseitigen Winkelentfernungen der Planeten (Aspekte), mit ihren »freundlichen« und »unfreundlichen« Bestrahlungen, der Aszendent, der ab- und aufsteigende Mondknoten, die sensitiven Punkte, diese Erzeugnisse einer rein konstruktiven Phantasie, die Direktionen, Progressionen, die Transite, die sich auf die kleinen täglichen Ereignisse beziehen und von denen der Mond allein im Laufe eines Monats 97 bildet! Dazu spielen all die Eigenschaften der Himmelshäuser eine Rolle, die Auskunft geben über das gesamte Innen- und Außenleben eines Menschen. So kann für den Astrologiegläubigen, besonders wenn er seine Hoffnungen in das Horoskop hineinliest, stets eine Tatsache herausgedeutet werden. Aus demselben Horoskop wird aber ein anderer herauslesen, was für ihn paßt. Bei einem dem Münchner Professor der technischen Optik und Astronomie A. Kühl von Astrologen gestellten Geburtshoroskop ergaben sich bei einer von den Astrologen selbst als sehr nachsichtig anerkannten Prüfung ihrer Aussagen nur 35 Prozent Treffer, bei einem von Kühl selbst gestellten Horoskop, bei dem er die Planeten und die Sonne ganz willkürlich anordnete, ergaben sich sogar 37 Prozent Treffer. Im Falle des Fehlschlagens der Prophezeiungen gelten die Ausreden, die schon das »Vierbuch« des Ptolemäus vorbrachte: entgegenstehende Umstände, Krisenkonstellation, Übersehen eines Aspektes, falsche Angabe der Geburtsstunde, Wahl eines falschen Deutungssystems, Einfluß der Umwelt.

Sicher weiß die Astrologie von auffallenden Treffern zu berichten, bei denen sich Schicksalsereignisse oder Charaktereigenschaften tatsächlich mit der nach den überkommenen Regeln ausgedeuteten Konstellation decken, wie bei dem Tode des großen Gegners der mittelalterlichen Astrologie, des Philosophen Graf Giovanni Pico von Mirandola (1463–1494), der zu der Stunde starb, zu welcher nach den Berechnungen dreier Astrologen Mars sein Leben bedrohte. Frankreichs berühmtester Astrologe, Michael Nostradamus (1503–1566), der unter den vielen Prophezeiungen in seinem Buch »Centuries« auch den Untergang der katholischen Kirche voraussagte, kündete den Tod Heinrichs II. von Frankreich durch ein Duell an, der auch tatsächlich bei einem Turnier vom Grafen Montgomery durch einen Lanzenstich ins Auge getötet wurde. Schon Kepler hatte solche Treffer richtig gewertet: »dieweil uns menschen alles das getroffen heißt, was nicht allerdings gefehlet ist, und sobald man der großen Menge tätlicher fehlschüß pflegt zu vergessen, weil solches nichts seltsams: so vil dest länger ist man eingedenk, wan einmahl einer etlichermaßen trift. Daher mannichem war-

sager seine aussag, wie weit sie auch fehlet, durch anderer leut auslegung ohn sein begehrn wahr gemacht würdt«[9]. Schmerzlich berührt durch die Mißerfolge seiner astrologischen Prophezeiungen für Wallenstein aus dem Jahre 1609, den er am Fieber sterben läßt, und für seinen Sohn Heinrich, der trotz glücklicher Horoskopdeutung schon im ersten Lebensjahre starb, schreibt er einmal: »Der Astrolog liest gleich andern Zeichendeutern in den Befund eben das hinein, was er erwartet.«

Auf der Tagung des Astrologischen Kongresses in Düsseldorf 1937 fiel bei der Eröffnungsfeier das Wort: »Von Staats wegen sollte man größern Wert darauf legen, daß die Astrologie gefördert werde; denn durch sie kann in der Welt Harmonie und Friede und ein ersprießliches Leben herbeigeführt werden.« Mit Recht bemerkte damals ein Witzbold, daß ein solches Wort, zu Beginn eines Kongresses der »wissenschaftlichen« Astrologie ausgesprochen, nicht gerade geeignet sei, diese von den andern, den Traumdeutern, Glücksbringern, Scharlatanen nämlich, unterscheiden zu lehren, erst recht gegenüber dem Versagen ihrer Kunst auf politischem Gebiet. Es ist ein Axiom der Astropolitik: »Politische Geschehnisse ereignen sich in geheimnisvoller Übereinstimmung mit wichtigen Gestirnkonstellationen in den die betreffenden Völker und Länder regierenden Tierkreiszeichen.« Größere Versager als auf politischem Gebiet hat die Astrologie besonders in den letzten Jahren nicht aufzuweisen. So prophezeite J. Vehlow, »ein Stern erster Größe am Berliner Astrologenhimmel«, 1922 der deutschen Republik nur eine Dauer von zwei Jahren auf Grund des Planeten Uranus, des Planeten des Wechsels und des Umsturzes. Für 1932 hatten die Sterndeuter vorausgesagt: ein Attentat auf den König von England, Krieg zwischen Japan und USA., Aufstand in Kanada gegen England, Abschaffung der Republik in Frankreich, Freigabe des polnischen Korridors, Linksputsch in Bayern, Krieg zwischen Polen und Deutschland; für 1933: größeren Einfluß des Judentums auf die Massen, Giftmord vieler Personen aus Regierungskreisen, Unzufriedenheit der Beamten der Post und der Eisenbahn, Aufruhr und Streiks. Von dem großen Geschehen des Jahres 1933 kein Wort! Im »Querschnitt« Dezember 1932 hatte ein Astrologe errechnet, daß die Jahreseinflüsse für 1933 »laufend ungünstig« und daß »anhaltende Besserungen nicht zu erwarten« seien. Alles Peinlichkeiten für das Ansehen des damals gegründeten »Reichsverbandes deutscher Berufsastrologen«. Man kann verstehen, daß wissenschaftliche Kreise die Reichsregierung veranlassen wollten, alle astrologische Betätigung zu verbieten, wie das schon im Jahre 1699 einmal geschehen war, um das Volk vor Prognosen zu bewahren, die geeignet seien, es in Unruhe zu versetzen oder fatalistisch, entmutigend oder revolutionär zu beeinflussen.

Neuestens versucht die Astrologie ihre schwächer werdende Verteidigungsposition durch Angleichen an die nationalsozialistischen Ideengänge zu stärken. Leugnung der einwandfreien orientalischen Herkunft der Astrologie! Uraltgermanisch-heiliges Wissensgut! »Los vom Orient – hin zum Germanischen!«

[9] Opera Bd. 1, S. 394.

ist jetzt die Losung des astrologischen Schrifttums. »Aus diesem Grunde«, so schreiben in einer scharfen Abrechnung mit diesem Arisierungsversuch die »Nationalsozialistischen Monatshefte« (April 1938), »wird zunächst einmal die Firma geändert; durchweg wird jetzt nach Möglichkeit das Wort Astrologie vermieden und statt dessen Kosmobiologie oder Kosmologie gesetzt. Dann wendet man sich gegen die ‚eingeschlichenen fremdgeistigen Dogmen' und versucht, seinen Anhängern vor allem weiszumachen, daß die Sterndeutung frei von Fatalismus und besonders dem semitischen Fatalismus sei.... Danach geht es mit Macht an die germanische Untermauerung des astrologischen Lehrgebäudes zur Vollendung der Arisierung. Am einfachsten geht das bei den Planeten. Man vergleicht die Sonne mit Baldur, den Mond als Fruchtbarkeitsprinzip mit der Fruchtbarkeitsgöttin Ostara, Mars mit Tiu und Jupiter mit Donar. Der Tierkreis wird zur Asenbrücke mit den zwölf Toren« (S. 347). Dieser neueste Versuch zur Rettung der Sterndeutekunst leugnet auf einmal die Herkunft der jahrtausendealten semitischen Orakelkunst. Sicher war den Germanen der gestirnte Himmel wohl vertraut, wie das in der starken astralen Einfärbung der Mythologie in den vorgeschichtlichen Steinanlagen zum Kult der Gestirne (Externsteine, Stonehenge) und im Jahresbrauchtum mit seinen Festen namentlich bei Wiedererwachen des Tagesgestirns nach langer Winternacht zum Ausdruck kam. Aber wenn auch die Überlieferungen über germanischen Sternkult sehr dürftig sind, so ist doch sicher, daß der ganzen Geisteshaltung der Germanen die grobschicksalsmäßige Sterndeuterei etwas Wesensfremdes war. Zur Enträtselung der Zukunft hatten sie ganz andere Mittel, wie das Losen aus Stäbchen mit eingeschnittenen Runen, den Angang von Mensch und Tier, das Wiehern und Scharren heiliger Schimmel, Baum-, Quell- und Flußorakel oder weise Frauen, wie die berühmte Veleda bei den Brukterern.

Die ganze astrologische Bewegung ist nicht als eine vorübergehende Modeerscheinung zu betrachten, sondern ist tief verwurzelt in der durch die Nachkriegszeit veränderten Geisteshaltung des modernen Menschen, in der Flucht aus dem kalten Intellektualismus in das Reich des Irrationalen und des Mystischen. Der Ekel vieler Menschen an dem öden, flachen Materialismus und dem rationalistischen Betrieb sowie die moderne Psychologie mit dem starken Betonen des Unterbewußten kam der Sternmystik weit entgegen. In weiten Kreisen hat das furchtbare Kriegserlebnis eine starke Reaktion gegen die angeblich lebensfeindliche »dürre« Wissenschaft erzeugt. Verstandeserkenntnis, der Weg des logischen Denkens ist heute für viele ein fraglicher Weg geworden. Man will in die Tiefen des Lebens hinabsteigen, sehnt sich nach einer großen Zusammenschau der Dinge. In dem ungeheuren gesetzmäßigen Zusammenhang des Alls sieht man den Mikrokosmos im Makrokosmos tätig. Damit aber wird der allbeherrschende Schöpfer, der überweltliche, persönliche Erhalter und Lenker der Welt samt den von ihm angeordneten Geschicken beiseite geschoben und die ganze Natur zum blindwaltenden Allgott des Pantheismus erklärt. Darin liegt das Gefährliche dieser Richtung, daß sie zu einer Weltanschauung werden soll,

die in den astralen Gesetzmäßigkeiten und den kosmischen Schwingungen, die nach der Ansicht esoterisch-astrologischer Betrachtungsweise von den Sternen hinüber- und herübergehen, göttliche Gesetze sieht. Damit tritt sie auf mit dem Anspruch einer religiösen Weltanschauung, wie Bayer in »Grundprobleme der Astrologie« (Leipzig, S. 176) schreibt: »Astrologie ist als Wissenschaft möglich, aber sie vermag noch mehr zu leisten, als Wissenschaft in ihrer heutigen Form leisten kann. Als eine der höchsten Offenbarungen, die menschlichem Geist zuteil geworden sind, ist sie die prädestinierte Führerin zu einer Neugeburt unserer Erkenntnis und unserer Weltanschauung, deren Morgenröte sich uns Menschenkindern schon ankündigt in den ersten aufzuckenden Strahlen eines neuen Zeitalters vergeistigten Menschentums.« Diese Astrosophie ist keine Lehre von straffer Einheit, sondern eine Verquickung des alten massiven babylonischen Götterglaubens mit seiner Personifikation der Gestirne in gnädige und ungnädige Götter sowie des Geistesgutes altindischer Philosophie mit ihrer mannigfaltigen Ausprägung im Buddhismus. Der tiefste Sinn dieser astrosophischen Lebensgestaltung wird getragen von den beiden Grundgesetzen des Weltgeschehens nach altindischer Lehre: dem Gesetz des Karma und der Re-inkarnation. »Mit der Anerkennung dieser beiden Gesetze steht und fällt eigentlich der ganze innere Sinn der Astrologie.... Karma und Re-inkarnation stellen die beste und befriedigendste Erklärung dar für die scheinbare Ungerechtigkeit, Fragwürdigkeit und Zusammenhanglosigkeit, die immer wieder das menschliche Schicksal nach seiner glückhaften wie nach seiner unglückhaften Seite und den menschlichen Charakter nach der guten wie nach der bösen Seite kennzeichnen« (Bayer). So endet die »Königin der Wissenschaft« mit ihrem Unfehlbarkeitsanspruch in den Armen der Theosophie und gleitet damit durch die systematische Verbindung mit dem weitschichtigen Gebiet des Okkultismus immer mehr aus dem Bereich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in den unkontrollierbaren Bezirk der Sternmystik. Tatsächlich lehnte denn auch der Nestor der deutschen Astrologie, Brandler-Pacht, auf dem Astrologischen Kongreß in Erfurt 1932 eine naturwissenschaftliche und verstandesmäßige Begründung der Gesetze der Astrologie ab, die nur rein symbolisch und intuitiv zu erfassen seien. Damit ist jede objektive Wahrheitsfrage der Astrologie nebensächlich und eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr unmöglich, somit auch eine rationelle Horoskopdeutung, die doch eine rein verstandesmäßige nüchterne Einstellung und Bewertung der verschiedenen Elemente im Horoskop voraussetzt und nicht durch eine intuitive, kombinatorische Phantasie, durch das unkontrollierbare Seelenleben und das so unbekannte Gebiet der unterbewußten Seelenregungen zu erfassen ist. Damit ist die ganze fadenscheinige wissenschaftliche Hülle aufgegeben. Astrologie ist kein Sternglaube und keine Sterndeutung mehr im althergebrachten Sinne, sondern »ein reines Phantasieprodukt, das mit dem gestirnten Himmel nichts zu tun hat. Da bleibt der hohen Intuition Tür und Tor offen wie bei jeder andern Wahrsagung, sei es Hellseherei, Spiritismus oder Handlesen, für deren irrationale Unterlagen man ebensolche ‚wissenschaftliche'

Nachweise erbringen kann«[10]. Doch darf bei aller wissenschaftlichen Unzuverlässigkeit astrologischer Lehren darüber nicht das Große und geschichtlich Wertvolle übersehen werden. »Die Astrologie ist tot, insofern sie mit untauglichen Mitteln Wissenschaft sein wollte; aber was dem ins Leere greifenden Wahn einst Urgrund und Sinn gab, lebt fort und wird immer wiederkehren in dem unzerstörbaren Verlangen der Menschennatur nach einem einheitlichen Weltbild.«[11]

Gegenüber den bettelhaften und armseligen Elementargöttern und astrologischen Schicksalsmächten (Gal. 4, 10) sah das Christentum von Anfang an im Gestirnkult das Erbe der heidnischen Antike und kannte nur entschlossene Abwehrstellung vor allem wegen des Ausforschens des göttlichen Willens und der völligen Schicksalsgebundenheit durch den ehernen Gestirnmechanismus mit seiner Vernichtung alles sittlichen Strebens. Dekrete der Konzilien (Johann III. 561, Sixtus V. 1586, Urban VIII. 1631), Kirchenväter und Kirchenschriftsteller sehen in der Astrologie wegen der mit ihr eng zusammengehörenden Magie eine »teuflische Kunst« und Verrat am Vorsehungsglauben. Der Glaube an Gottes Vorsehung bietet mehr kindliches Sichgeborgenfühlen als aller astrologische Spuk, da er in wunderbarer Weise menschliche Willensfreiheit und göttliche Allwissenheit in Einklang bringt. Die uns angeborene Sucht, die Geheimnisse der Zukunft zu entschleiern, zügelt er durch das Vertrauen auf Gottes Vorsehung, die uns jene Kraft und Gnade schenkt, daß wir in eigener Selbstbestimmung unser Glück erringen nach einem Worte von Angelus Silesius: »Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der Gottheit malen«, oder nach der Mahnung, die der getreue Illo dem in sein Verderben rennenden, den Sternen blind vertrauenden Wallenstein warnend zurief:

»In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.
Vertrauen zu dir selbst, Entschlossenheit
Ist deine Venus!«

[10] Gundel, Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel (Leipzig 1933) S. 150.
[11] Boll a. a. O. S. 82.

Umschau

„Die Theologie der Hellenen."

Es lag etwas Tragisches darin, daß Hermann Useners Werk »Götternamen« (Bonn 1896), in dem der große Philologe und Kenner der alten Religionen den Haupterträg einer langjährigen Forschungsarbeit über die Anfänge der griechischen Religion und damit, wie er meinte, im wesentlichen auch der Religion schlechthin, niedergelegt zu haben glaubte, verhältnismäßig kühl aufgenommen wurde. Die Grundabsicht, die das Buch durchführen wollte, bestand darin, daß durch Analyse der religiösen Worte, namentlich der Fülle von Abstraktionsgöttern und von Numina, die auf einen bestimmten Wirkbereich eingeengt sind (sogen. Sondergötter), die älteste religiöse Begriffsbildung erschlossen werden sollte. Das wesentlich philologische Verfahren des großen Gelehrten schien schon überholt, als er mit dem Werke hervortrat. Es meldeten sich die verschiedenen, in rascher Folge einander ablösenden Theorien über den Ursprung der Religion, die zwar jeweils eine Vereinseitigung eines religionsgeschichtlichen Einzelbezirkes wa-

ren, aber doch in der wissenschaftlichen Erfassung eben dieses Sonderbereiches einen bedeutenden Fortschritt darstellten: Animismus, Totemismus, Manismus usf. Sie alle wollten verhört werden, wenn es um die Entstehungsdeutung der ältesten griechischen Religion ging. Eine völlig veränderte Lage schufen die Entdeckungen von A. Ewans auf Kreta. Sie erschlossen die großartigen Reste jener Kultur, die der Entdecker die minoische zu nennen liebt. Man erkannte, daß die schon von Schliemann erschlossenen mykenischen Überreste vielfach von dieser altkretischen Kultur beeinflußt sind. Die altkretische Religion ist nur aus allerdings sehr zahlreichen Überresten kenntlich und, da die erhaltenen Schrifttafeln, die sich zum Teil gewiß auf die Religion beziehen, noch nicht deutbar sind, in sich selber in vielen Stücken rätselhaft. Dessen ungeachtet machte man sich doch bald an die Arbeit, den Einwirkungen dieser Religion auf die frühgriechische nachzugehen. Man kann sagen, daß diese Bemühungen die Kraft der meisten Erforscher der griechischen Religion in den letzten Jahrzehnten beansprucht haben. Jüngst ist dann allerdings wieder die Neigung zu umfassenden Gesamtdarstellungen hochgekommen, der wir die schönen Werke von Wilamowitz und O. Kern verdanken. Auch die Bücher von W. F. Otto sind aus ähnlichem Willen zur Gesamtschau entsprungen.

Eckart Peterich sucht in seinem neuen achtunggebietenden Werk: »Die Theologie der Hellenen« die Haltung einer verstehenden Einfühlung in die religiöse Seele des alten Griechentums erneut vor allem auf dem Felde zu betätigen, das Useners philologische Forschungen in seiner Bedeutung herausgestellt hatten. Er weicht von Usener wie auch von dem Großteil der deutschen Altertumsforscher unserer Zeit darin ab, daß er überzeugt ist, erst eine innerliche Verknüpfung der griechischen religiösen Kulturwerte mit dem christlichen religiösen Geistesbesitz werde das Beste an der Religion der Griechen sichtbar machen. Wie er zum Unterschied von so vielen Altertumsforschern dem überkommenen Christentum durchaus bejahend gegenübersteht, so glaubt er auch, daß die alten griechischen Worte über das Göttliche Trümmer einer der Uroffenbarung nahestehenden wirklichen Theologie seien, die zu sichten und zu sammeln es sich durchaus lohne. Darum ist der zweite Teil des Werkes mit seiner Aufschrift »Griechische Gedanken über das Göttliche« der Hauptteil des Buches. Er ist umrahmt von zwei weiteren Stücken. Vorausgeschickt ist eine Untersuchung, die gewissermaßen die Wege zur Hauptarbeit bloßlegt, indem »Tatsachen und Vermutungen« über die ältesten Gottesvorstellungen, so das Verhältnis der Religion der Danaer zu der pelasgischen und minoischen und ähnliche Vorfragen, behandelt werden. Als dritter Teil schließt sich an das grundlegende Mittelstück die Darstellung der Theologie der Vorsokratiker, insbesondere aber des Empedokles und der mit ihm verknüpften unteritalischen Schule an. Es ist ein großes Verdienst des ebenso unterrichteten wie geistvollen Verfassers, die Probleme der alten griechischen Religion in dem Sinne aufs neue gestellt zu haben, daß er ihr den Vorrat religiöser (oder wie er zu sagen vorzieht, göttlicher) Namen, der in hohe und höchste Zeit hinaufreicht, nicht nur sprachgeschichtlich, sondern vor allen Dingen »theologisch«, d. h. nach den dahinterstehenden tieferen religiösen Gedanken zu verstehen sucht. Die Worte, die in Frage kommen, bezeugen nach ihm den Glauben an eine Welt religiöser Mächte, die sich um die Begriffe Erde und Wasser, Weltordnung und jenseitige Gerechtigkeit gruppieren. Er schließt sich an Usener insofern an, als er die Sprache als den letzten Mutterboden betrachtet, aus dem diese Vorstellungen gleichsam hervorgekeimt seien. Nach andeutenden Ausführungen dieser Art zu Eingang des Werkes legt er an dem ersten Ruhepunkt, am Schluß des Abschnittes: »Das göttliche Wort« unter dem Stichwort »Logos« seine Auffassungen ausführlicher dar. Der ethisch-metaphysische Bestandteil des von ihm erschlossenen ältesten Glaubens der Hellenen macht nach ihm nicht den Eindruck von »Teilwahrheiten«, die durch Betrachtung des Wunders der Schöpfung gewonnen worden sind (also auf dem Wege, den Paulus Röm. 1, 19 f. nach Weisheit 13, 1–15 19 beschreibt), sondern er erscheint ihm als Rudiment einer versunkenen Gesamterfassung der Wahrheit, die vielleicht als Urgut der indoeuropäischen Völkerfamilie,

[1] 503 S. Wien 1938, Hegner-Verlag. Geb. M 20.–.

vielleicht aber auch als Urbesitz der Menschheit schlechthin in Frage kommt. – Soweit gesehen, wird man heute weder theologisch noch geschichtlich Bedenken gegen die Anschauungen des Verfassers vorbringen. Paulus schließt ja sogar eine Uroffenbarung im Vollsinn des Wortes, eine von Gott an die Menschen ergangene Mitteilung über sein Dasein und über die für das Verständnis der menschlichen Aufgabe notwendigsten Begriffe, also die der sittlichen Ordnung, keineswegs aus, wenn er an der eben angezogenen Stelle von den natürlichen Wegen zur Gotterkenntnis spricht, die dem Menschen aller Zeiten offen stünden. Und der kulturhistorischen Schule der Völkerkunde ist es schon seit langem gelungen, auch mit geschichtlichen Mitteln den Eingottglauben und das Bewußtsein der sittlichen Ordnung als ältestes geistiges Gut der Menschheit, man darf ruhig sagen, wissenschaftlich zu erweisen.

Der Verfasser hält aber von völkerkundlichen Methoden als Hilfsmitteln zur Erforschung der Vorgeschichte nicht viel. Er verzichtet in dem vorhin erwähnten Zusammenhang auch darauf, den Begriff der Offenbarung im Sinne der christlichen Theologie zu nehmen. Nur so läßt sich seine Ausdrucksweise verstehen, die von der Sprache als dem »Mittler zwischen Gott und der Menschheit« spricht, die in sich selbst nichts anderes sei als die Uroffenbarung durch den Logos, von dem Johannes in seinem Prolog spricht. »Der Logos hat der Menschheit das Göttliche offenbart, indem er ihr die Möglichkeit gab, das Göttliche göttlich zu nennen.« Wenn man den Wahrheitsgehalt des letzteren Satzes in nüchterne philosophische Sprache fassen sollte, so würde man vielleicht sagen: Durch die Gabe des Verstandes, deren erster Ausdruck das nach außen gesprochene Wort ist, ist der Mensch in den Stand gesetzt, Gott zu erkennen und die obersten sittlichen Begriffe zu formen. Wer dies ‚Offenbarung' nennen will, nimmt diesen Begriff im Sinne der sog. natürlichen Offenbarung. Wir sind damit aber doch wieder bei dem, was der Verfasser eigentlich ausschließen wollte, den Wegen einer schlußfolgernden Erkenntnis des Göttlichen und Übersinnlichen. – Da freilich die obersten Wahrheiten der sittlichen und religiösen Ordnung aber nahe beieinander liegen, kann ich, wenn und solange der wesentliche Umkreis dieser Wahrheiten noch beisammen angetroffen wird, von einer Art Ganzheitserfassung des lebensnotwendigsten Bestandes an religiös-sittlicher Wahrheit sprechen.

Diese unsere scheinbar rein doktrinäre Auseinandersetzung mit einer wenig umfangreichen grundsätzlichen Darlegung des Verfassers möchte auf den Punkt hinweisen, wo er von den Methoden abgeht, von deren Mitheranziehung andere eine beträchtliche Aufhellung der ältesten griechischen Religion erwarten. Gleichzeitig ist damit angedeutet, wo eine Schwäche des Verfahrens von Peterich liegt. Das Wortmaterial, von dem er wesentlich seinen Ausgang nimmt, ist, wie er selbst (S. 98) bemerkt, überwiegend aus der Dichtung, namentlich aus Odyssee, sodann vor allem aus Hesiod entnommen. Das sind aber, namentlich wenn man die Maßstäbe der Prähistorie anlegt, die mit Jahrtausenden nicht geizt, sehr junge Quellen. Nun handelt es sich freilich für den Verfasser zunächst nur darum, das älteste Glaubensgut der Hellenen festzustellen. (Unter ihnen versteht der Verfasser das Volkstum, das sich seit dem Einbruch der letzten indogermanischen Stämme in Hellas gebildet hat, die die bereits bestehenden Staatswesen der ihnen artgleichen Danaer zertrümmerten.) Aber im stillen späht der Verfasser doch immer nach den noch weiter zurückliegenden Anfängen. Es liegt das ja auch in der Logik der Sprachphilosophie oder Sprachmetaphysik, an die er glaubt: Sprache ist ein Zugang zur Urwahrheit oder ein Urzugang zur Wahrheit. Unleugbar setzt aber ein Großteil der ‚göttlichen Namen', die er analysiert und durchdenkt, schon eine durch Übung gestärkte und entwickelte Kraft reflexiven Denkens voraus, die für die Anfangsstufe der Kultur eines Volkes kaum vorstellbar ist. Ich kann mir z. B. nicht denken, daß Eurynome eine wirklich alte Göttin der Hellenen gewesen sei, so sehr das Interesse des nämlichen Volkes für den Rechtsbereich, auf den der Name hinweist, gesichert ist. Wenn nun gar die Schar von Namen für Bakchen und Silene, für Nymphen, Okeaniden und Nereiden ebenso viele Zugänge zu ältesten religiösen Vorstellungen sein sollen, so klingt das wenig wahrscheinlich. Ganz anders verhält es sich mit dem Begriff der Mutter Erde und auch schließlich des Uranos. Die leidige Notwendigkeit des Lebens lenkte den

Blick des Menschen, sobald er sich von reiner Jagd zum Bodenbau wandte, auf die Erde und gleichzeitig auch auf den Himmel als den Spender des Regens und der Fruchtbarkeit hin. Das ist aber die Weise, auf die die völkerkundlich ausgerichtete Religionsforschung die Entstehung der Erdkulte deutet. Und wenn der Verfasser feststellt, daß die Erde in ältester Zeit auch als Herrin der Toten verstanden wird, so anerkennt er die merkwürdige Vergesellschaftung von Erdkult und Totendienst, für die man, da zugleich die Vorstellung der Wachstumsgeister damit verbunden zu sein pflegt, den Namen ‚animistische Religionsform' geprägt hat. Trotz all ihrer überragenden Begabung haben auch die Hellenen bzw. ihre Ahnen die Urstufen des menschlichen Wirtschaftslebens durchgemacht oder sind von den Ausstrahlungen dieser Stufen in Mitleidenschaft gezogen worden. Es sind nicht nur Mohren und Rothäute, aus deren Kultur und Religion man die Grundbegriffe abstrahiert hat, mit denen heute die völkerkundliche Religionsgeschichte arbeitet.

Wenn wir nun auch der Meinung sind, daß Peterich durch einen maßvollen Einbau der gesicherten Ergebnisse einer vergleichenden Religionswissenschaft kulturhistorischer Richtung Einseitigkeiten hätte vermeiden und in manchen wesentlichen Punkten teils zu bestimmteren teils zu andersgearteten Ergebnissen hätte vordringen können, so möchten wir doch den Wert des Geleisteten durchaus betonen. Über zahllose Einzelheiten verbreitet seine Methode, die auf Welcker und Usener zurückgreift, neues Licht. Vor allem aber durchdringt und verknüpft er diese Einzelheiten und ordnet sie zu einer Gesamtschau zusammen. Darum liest sich das, was Peterich über die Legion von göttlichen »Mächten« der Griechen ausbreitet, so ganz anders als die doch sicher nicht weniger grundgelehrten Ausführungen in der griechischen Mythologie von Preller-Robert. Ja einem gläubigen Christen klingt die Deutung, die der neue Interpret den alten Anschauungen unterlegt, vielfach so eingänglich, daß er mit eben dem Wohlbehagen, das innere Sympathiegemeinschaft bewirkt, sich in das Religionswesen der alten Hellenen hineinlebt.

Es gelingt Peterich durchaus, das Gedankentiefe und Erhabene der Religionswelt, die er als die ältere gegenüber der Welt der olympischen Gottheiten entschleiert, nahezubringen. Er betont – in einem gewissen Gegensatz besonders zu Wilamowitz – die hohe Macht und den sittlichen Ernst des Glaubens an ein doppeltes Jenseits, an Vergeltung durch Strafe und Lohn, den wir auf dieser Stufe des Griechentums antreffen. Wenn diese großen Gedanken oft auch (entsprechend der eigenartigen Anschauung des Verfassers über die Sprache als den Urquell religiöser Erkenntnis) gewissermaßen als Spontanentwicklung, als naturhafter Aufbruch aus den Worten heraus erklärt werden und somit vergessen wird, daß das wirklich Große und Bleibende der altgriechischen Gedanken doch eigentlich zum religiösen Gemeinbesitz, zu den κοιναὶ ἔννοιαι der Menschheit gehört (zu dem sie immer denkend wieder zurückfinden kann, gleichviel welche Sprache sie spricht) – es muß uns doch freuen, von kundiger Hand vor diese vielfach vergessenen und verkannten Reichtümer des religiösen Genius der alten Griechen geführt zu werden. Ansprechend weiß der Verfasser den Sieg der menschengestaltigen Olympier mit ihren undurchsichtigen, für uns meist rätselhaften Namen über die abstrakten Göttermächte der voraufgehenden Stufe, deren Namen aber für uns vielfach so durchsichtig sind, verständlich zu machen. Fortschreitende Kultur erzeugt steigendes Fremdgefühl gegenüber der Natur. Der Mensch empfindet sich stärker als ihren großen Gegenspieler. Als der Grieche sich seiner selbst mehr bewußt wurde, sank die Verbundenheit mit den alten Mächten der Erde und des Wassers, der Dike und Themis, stieg umgekehrt die innere Anhänglichkeit an die olympischen Götter, die die Kunst der ältesten Dichter so lebensnahe gezeichnet hatte. In diesen Göttern, die nur idealisierte Menschen, manchmal auch idealisierte Menschlichkeit sind, erkannte der Hellene sich wieder.

Aber die alten, abstrakt gefaßten religiösen Mächte wurden doch nicht ganz vergessen. Was schon wiederholt festgestellt wurde, daß die vorsokratischen Philosophen, deren Denkmethode so stark vom Gegensatz beherrscht ist, mit diesem formalen Prinzip an religiöse Urgedanken des Griechentums anknüpften, an seine Vorliebe für Paare von höheren Mächten, die oft, weil je weiblich und je männlich vorgestellt, in »hieros gamos«, in heiliger Ehe

verbunden wurden – das und noch manche andere Zusammenhänge zwischen erwachender Philosophie und vorhomerischem Glauben weiß Peterich schön aufzuzeigen.

Eine Gottgestalt kommt bei dem Gelehrten, der sonst die positive, wertvolle Seite ältester griechischer Religion so gut nahezubringen weiß, gewiß zu ungünstig weg. Es ist das der Göttervater Zeus. Hier geht Peterich noch zu eng mit Wilamowitz. Hatte dieser die erhabene Gestalt des Götterkönigs gewissermaßen aus dem Zusammenschluß vieler örtlicher »Zeus« zu erklären versucht, so übernimmt Peterich immerhin die Vorstellung, daß sich der Urkern der Zeusvorstellung auf seine Beziehung zu den Höhen beschränke und er zum König aufgerückt sei, weil er eben der Gott der Höhen gewesen sei (308). Wie der Berichterstatter in dieser Zeitschrift (Bd. 132 [1937 I] 71) kurz ausführte, muß mit Leopold v. Schröder nicht nur daran festgehalten werden, daß Zeus mit Jupiter zur gemein-indogermanischen Glaubensschicht gehört, sondern auch daran, daß er den religiösen Urgedanken des einen Gottes wesenhaft in sich enthielt. Die Züge, die auf das Wetter hinweisen, sind zum Teil wohl gewiß durch nachträgliche Verschmelzung mit einem nachweisbar vom Baltikum bis zur Südsee verbreiteten, natürlich an den verschiedenen Orten verschieden benannten Wettergott entstanden. Zeus hat das allgemeine Schicksal vieler religiöser Urgedanken mitgemacht, das des Sinkens und der Entstellung. Allzu verstehend beurteilt Peterich die Liebschaften des Zeus. Es ist wohl anzunehmen, daß Xenophanes gerade auch diese Mythen im Auge gehabt hat, als er sich in so scharfen Worten gegen die Dichter wandte, die den Göttern alles Mögliche angehängt hätten. Die Erhöhung des Zeus in hellenistischer Zeit, die aber zum Teil durch pantheistische Umdeutung entwertet war, ist also Rückkehr zum ältesten Erbe.

So könnte man noch über viele Einzelpunkte streiten. Alles das ist aber vereinbar mit aufrichtiger Freude an dem schönen Werk, das einer Zeit, die es sehr nötig hat, die hohen Kulturwerte der griechischen Antike wieder ins Gedächtnis ruft und sie auf einem Felde aufweist, das vielfach verkannt worden ist und verkannt wird. Zum Schluß sei noch als ein besonderer Vorzug des Werkes gerühmt, daß es wie wenige innere Fäden aufweist, die das Große innerhalb der verschiedenen Zeiten und Kulturen miteinander verbinden. Der Verfasser weiß geistreich und anregend Linien zu ziehen von Antike zu Renaissance, von Homer zu Dante und Goethe. Auch die nordische Sagenwelt ist nicht ganz zu vergessen. Gerade in letzten metaphysischen, ethischen und eschatologischen Gedanken lassen einzelne, noch klar erkennbare Übereinstimmungen eine tiefe Gemeinschaft der religiösen Haltung von Althellas und Altgermanien ahnen. Beide Volkstümer hatten eben von der »anima naturaliter christiana« noch recht viel bewahrt, von jenem Urgut der Menschheit, das, wie wir allenthalben in der Geschichte der Völker sehen, erst beim Überhandnehmen der äußern Kultur manchmal allmählich, manchmal überraschend schnell in den Hintergrund gedrängt wird – bis dann der Ruf Christi an die Völker ergeht, und sie sich dann im Innersten aufgerufen, in ihrer letzten Sehnsucht verstanden, an ein längst verschüttetes Erbe wieder genähert fühlen können.

Peterich zeigt, trotz des »Gewagten«, das nicht wenigen Einzelaufstellungen anhaftet, im ganzen doch erneut mit starker Eindruckskraft, daß der Entwicklungsgang der alten Religion kein restlos aufsteigender war zu Christus hin. Vielmehr mußte das Christentum die alten Völker eher zurückrufen zum religiösen Bewußtsein ihrer Jugendstufe. Damals war der Glaube an göttliche Weltordnung (wie man hinzufügen kann, an einen persönlichen Eingott) und weiterhin namentlich eine Jenseitsanschauung, für die Peterich nicht ansteht die Worte »Himmel«- und »Höllenvorstellung« zu gebrauchen, so lebendig gewesen, daß die entsprechenden Teile der christlichen Botschaft, Gott- und Vergeltungsglaube, davon gar nicht allzusehr abstachen; die Mitte der apostolischen Verkündigung aber, das Wort vom erbarmenden Heilsratschluß des Vaters, konnte recht wohl daran anknüpfen.

Karl Prümm S. J.

Liturgiepädagogische Arbeit

Für den Liturgen wie für alle im liturgischen Gebetsleben der Kirche Bewanderten erhebt sich jeden Tag die Frage von neuem, wie wir die heranwachsende christliche Jugend und alle weniger liturgisch Bewanderten in das Gebetsleben und vor

allem in die Opfergebete der Kirche einführen. Die junge Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte kannte das Problem weniger. Katechese und Homilie taten das Ihrige für den Erwachsenen. Und der Jugend hielt man ein allmähliches Hineinwachsen durch immerwährende und treue Anteilnahme für entsprechend. Dabei waren die Anforderungen an das Verständnis wahrlich nicht gering. Aber es gab keine Sprachenfrage wie heute, ebenso keine Kulturfrage. Und vieles, was heute vom Liturgen in aller Stille und Abgewandtheit vom Volke vollzogen wird, stand damals noch in aller Sicht- und Hörbarkeit. Auch wird man nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Eltern und Paten aus einer tieferen und weiteren Einsicht heraus, als sie heute verbreitet ist, der Jugend manches mitteilten. Wir sind heute fast ganz auf das gesprochene und gedruckte Wort angewiesen. Denn wie die Erfahrung leider lehrt, vermittelt die bloße Teilnahme in unsern Riesenkirchenräumen zu wenig Kenntnisse und Einblicke.

Wohl das größte Verdienst für eine planvolle Einführung des Christen in früher Jugend wie im Alter des Erwachsenen haben sich die Beuroner Benediktiner gemeinsam mit dem Herderschen Verlag durch die Herausgabe des Schottschen Meßbuches in seinen acht Ausgaben erworben. Die Neuauflage der beiden Ausgaben für die Kleinen und die höheren Schulklassen (Schott 6 und 7: »Das Kind bei der heiligen Messe« und »Der große Schülerschott« [Zum Altare Gottes will ich treten]) gibt uns Gelegenheit, auf diese Arbeiten hinzuweisen.

Mit Recht ist auf eine einfache Gebetsform Wert gelegt. Sie soll das Kind anleiten, nach und nach Wortlaut und Sinn der Meßgebete kennen zu lernen. Mit Recht wird als unmittelbares Ziel angesehen, nicht irgend welche Gebete während der Messe zu sprechen, sondern die Gebete der Kirche selbst. Mit Recht ist auf eine reiche und ansprechende Bebilderung des Textes größtes Gewicht gelegt worden, die von der einfachen Wiedergabe zur Sinndeutung der Handlungen und Vorgänge am Altare fortschreitet. Die Bilder sind alle neu und stammen von der Kirchenmalerin Else Bircks. In einfachen, meist mehrfarbigen Konturzeichnungen, die nur das Wesentliche, aber das in klarer Form geben, wird der Gang der Messe wie auch der Sinn des Kirchenjahres erläutert. So lernt das Kind in planvoller stufenweiser Fortbildung, aus einem innern Interesse heraus Gebet und Opfer seiner Kirche mitzumachen, sich als Glied der betenden und opfernden Gemeinde zu wissen. In der Tat ist nicht zu bezweifeln: wenn ein Kind den großen Schülerschott zu benutzen gelernt – und es lernt dies leicht –, dann ersteht nicht nur die Möglichkeit, sondern auch das Verlangen nach einer selbständigen Handhabung des eigentlichen Meßbuches, also nach dem Schott der Großen. Man kann über Einzelheiten anderer Meinung sein, aber man muß es freudig anerkennen: hier ist vonseiten des Verlags wie der Herausgeber gute liturgiepädagogische Arbeit geleistet worden.

Gleichzeitig mag auf die Fortschritte hingewiesen sein, die mit der Neuauflage sowohl des Schott in Großdruck als vor allem des Schottschen Sonntagsmeßbuches erzielt worden sind. Nur das ansprechendere Format, die gleichbleibenden Teile der Messe in Schwarz- und Rotdruck, das beigefügte Kyriale mit Noten seien bei letzterem erwähnt. Wir haben wirklich nicht irgend ein Buch, sondern das Buch der Kirche vor uns.

Soeben erscheint in 6. Auflage der Große Schott N. 1: Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch. Text und Erklärungen sind die gleichen geblieben wie in der letzten Auflage, ebenso das Kyriale im Anhang. Indes lesen wir erfreulicherweise nun auch in dieser Ausgabe den Ordo Missae in rotem und schwarzem Druck. Dabei ist der Preis so merklich gesenkt (in Leinen mit Rotschnitt M 8.50), daß viele jetzt nur mehr zu dieser Ausgabe greifen werden. Sie sei auch an dieser Stelle bestens empfohlen.

In diesem Zusammenhang möchte ich die Aufmerksamkeit auf meine eigenen Arbeiten lenken, die vom gleichen liturgiepädagogischen Gesichtspunkt aus getragen sind. Nur daß es sich hier um die Einführung der Erwachsenen in den Sinngehalt der Messe und vor allem der Meßformulare handelt.

Als oberster Grundsatz galt mir bei allem die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes und dem Wort der Kirche. Erklärungen und Deutungen der kirchlichen Gebete, die ja meist Wort Gottes aus der Heiligen Schrift sind, dürfen sich nicht erschöpfen in geistreichen Darlegungen, deren Zusammenhang mit den Gebeten oft mit dem besten Willen nicht gefunden werden kann. Man mag

dieser Art ihren Wert zuerkennen, wenn sie im Anschluß an die kirchlichen Gebete gepflegt wird. Aber erste Aufgabe der Einführung in die Welt dieser Gebete kann nur wirkliches Verständnis und freudiges Sichzueigenmachen sein. Jeder, der eine solche Arbeit für überflüssig oder geringfügig halten sollte, beweist nur sein eigenes Unverständnis für das liturgische Gebet der Kirche. Jeder aber, der nach diesem Schatz des Gebetslebens zu graben beginnt, findet immer neue Wunderwerke und erlebt bei sich eine fortschreitende Tiefe und Weite seiner Religiosität.

»Bete mit der Kirche« setzte sich zum Ziel, die Gebetsformulare der Sonntage und Herrnfeste weniger ihrer geschichtlichen Seite nach (wie das früher in »Meßliturgie und Gottesreich« [Herder, Freiburg] geschehen war), als aus dem Text in seinem innern Zusammenhang dem Verstehen und wirklichen Beten zu erschließen. »Introitus« eröffnet eine Reihe von Bänden, die einzelne Stücke des Meßformulars für sich nehmen, hier also zunächst das Eingangslied. Was vielleicht auf den ersten Blick als zu große Detailarbeit erscheinen könnte, erweist sich als fruchtbringende und, auf das Ganze gesehen, als notwendige Fragestellung. Eins drängt sich freilich gar bald als leidvolle Erkenntnis auf: daß uns die Kenntnis der Psalmen auf weite Strecke abhanden gekommen ist. Selbst dann, wenn wir sie täglich im Brevier beten. Ohne Psalmenkenntnis aber keine Kenntnis des Introitus. Und mit der Psalmenkenntnis allein ist es auch nicht getan. Denn jeder Psalm erhält im Munde der Kirche an jedem bestimmten Tag seinen eigenen Sinn und seine eigene Deutung und Anwendung. Der Introitus erweist sich als Auftakt und wahrer Eingang in den gesamten Stimmungs- und Gebetsgehalt des Tages.

Als weiterer Band dieser Reihe ist soeben erschienen »Heilsbotschaft von Christus Jesus«. Eine biblisch-liturgische Erklärung der Evangelienperikopen. Eine solche hat es bislang nicht gegeben. Der wirkliche biblische Gehalt einer jeden Perikope wurde herausgearbeitet, frei von allem aszetischen und moralisierenden Beiwerk. Sodann sind die Perikopen eingegliedert in die großen tragenden Gedanken unserer Liturgie, in das eigentliche Mysterium unserer Kirche. Verfasser glaubt, mit diesen Arbeiten gerade den Benutzern des »Schott« und vor allem dem Klerus einen Dienst erwiesen zu haben. Sie sind alle erschienen bei der Regensbergschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Joseph Kramp S. J.

Besprechungen

Bibelkunde

Die Chester Beatty-Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur ältesten Überlieferungsgeschichte der Septuaginta. Von A. Allgeier. (Studien zur Geschichte der Kultur des Altertums XXI, 2) gr. 8° (142 S.) Paderborn 1938, F. Schöningh. M 12.–

Als die »Times« am 19. November 1931 durch F. Kenyon die erste genauere Nachricht über die neuen Papyrusfunde in Ägypten brachte, bedeutete das für die schriftinteressierte, wissenschaftliche Welt eine Sensation allerersten Ranges. 190 Blätter alter Papyruskodizes aus den frühesten christlichen Jahrhunderten waren neu entdeckt, die man in der Folgezeit nach dem Käufer der meisten kurzweg »Chester Beatty-Papyri« benannte. Die verschiedensten Teile des griechischen Alten und Neuen Testamentes sind in den Urkunden vertreten. Diese werden meistens dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstammen. Was das für die Geschichte des griechischen Schrifttextes bedeutet, erhellt z. B. aus der Tatsache, daß zwei dieser Papyri weite Teile der Genesis enthalten, eines Buches, für das der bisherige älteste Zeuge des griechischen Alten Testamentes, der Codex Vaticanus (B) [4. Jahrh.], sogut wie völlig versagte.

Seit der ersten Mitteilung in der »Times« sind sieben Jahre verflossen. Eine Zeit emsigen Schaffens an den neuen Funden. Die Dokumente wurden durch F. Kenyon in mustergültigen Ausgaben veröffentlicht. Darüber hinaus hat die Forschung der Spezialisten längst eingesetzt, um diese Papyri in die komplizierte Textgeschichte der griechischen Heiligen Schrift mit ihrer Überfülle von Zeugenmaterial einzureihen und für die Aufhellung der ersten Anfänge die-

ser Entwicklung nutzbar zu machen. Einen entsagungsreichen und ganz wertvollen Beitrag zu dieser Forschungsarbeit bietet das vorliegende Buch des Freiburger Alttestamentlers. Die 77 Papyrusblätter zur Genesis (P 961 u. 962) sowie die andern 50 zu den Büchern Numeri und Deuteronomium (P 963) werden inhaltlich, sprachlich, textgeschichtlich und textkritisch ausführlich behandelt und dargestellt. Die Genauigkeit und Sachlichkeit, der methodische Scharfsinn der Untersuchungen Allgeiers hat in der fachwissenschaftlichen Kritik schon hohe Anerkennung gefunden (z. B. Joh. Hempel in Deutsche Literaturzeitung, 1938, 940 bis 943). Von den Ergebnissen der Studien Allgeiers seien hier zwei allgemeinere Dinge besonders hervorgehoben. Bezüglich der Genesis kann »nunmehr die direkte Überlieferung der Septuaginta zum ersten Buch Mosis um mindestens ein Jahrhundert weiter hinauf verfolgt werden« (S. 17). Bei den Papyri zu Numeri und Deuteronomium fällt vor allem die – fast ernüchternde – Feststellung auf, daß Zahl und Eigenart der Textvarianten im wesentlichen die gleichen sind wie bei den bisher bekannten jüngeren Zeugen. »Viel Gut, das bisher dem 5. und 6. Jahrhundert zugeschrieben worden ist, erweist sich als schon dem 3. Jahrhundert bekannt« (S. 134). Das stellt wieder einmal »die Treue der Überlieferung« in das rechte Licht, »in der auch P 963 keine Spur der angeblichen tendenziösen Korruption hat erkennen lassen« (ebd.).

G. E. Closen S. J.

Neues Testament

Markus. Das Evangelium des hl. Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt und vertieft. Von Josef Dillersberger. 5. Band: Die letzten Dinge. kl. 8° (202 S.) Salzburg 1938, O. Müller. Geb. M 3.40

Mit diesem Band schließt Dillersberger seinen »Markus«, auf den wir schon (Bd. 133, März 1938, S. 406) hinwiesen, ab. In diesem letzten eschatologischen Teil gelingt es dem nachfühlenden Interpreten des Evangeliums, die Gestalt des Herrn in der Seele des beschaulichen Lesers wirklich über menschliches Maß hinauswachsen zu lassen. Wenn Dillersberger die sieben Abschnitte des Evangeliums auch anders aufteilt als etwa Gerh. Hartmann, so spürt man bei beiden die Bedeutung des Aufbaues für Erfassung der Dramatik des Ganzen, und man kommt tatsächlich zu der Überzeugung, daß man in der Deutung »gar nicht tief genug gehen und die geistigen Horizonte des Mk-Evangeliums gar nicht weit genug spannen kann«. Aber auch an »Kleinigkeiten«, wie etwa an der Frage, ob wir von einer oder zwei Herrensalbungen zu reden haben, weiß Dillersberger bewußt zu machen, wie im Grunde alles zusammenhängt mit der Haltung, in der einer selbst die scheinbaren »Unwesentlichkeiten« der Schrift liest.

Th. Hoffmann S. J.

Vom Wort des Lebens. Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geiste der Väter. Von P. Bonaventura Rebstock O. S. B. 1. Band. gr. 8° (272 S.) Dülmen 1939, Laumann. Geb. M 5.50

Der Deutungsversuch erscheint öffentlich gleich in der zweiten Auflage. Die erste war aus einem Arbeitskreis mit jungen Theologen herausgewachsen. So begreift sich, wenn man die Herkunft in mancherlei »Anwendungen« auf Fragen, die nicht unmittelbar aus dem Evangelium hervorgehen (Bedeutung des theologischen Studiums an den Universitäten, Sinn der Apologetik usw.). Aber auch dem Laien, der im Geiste kirchlicher Tradition das Johannes-Evangelium zur gestaltenden Form seines Lebens machen will, wird das Buch helfen können.

Th. Hoffmann S. J.

Die Geheime Offenbarung. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. 8° (184 S.) Einsiedeln 1938, Benziger & Co. Geb. M 4.40

Die Apokalypse gehört zu den Büchern der Heiligen Schrift, die heute wohl am meisten gelesen werden. Damit ist auch schon gesagt, daß die Nachfrage nach guten Übersetzungen und brauchbaren Erklärungen überaus groß ist. Darum sind wir dankbar, daß uns in diesem Buch »Die Geheime Offenbarung« eine so wertvolle Hilfe für Bibelpredigten und Bibellesungen geschenkt wurde. Das Werk ist ein echtes Karrer-Buch: nüchtern und solid wissenschaftlich geschrieben und dabei doch ganz der Praxis dienend. Seine Erklärungen und Deutungen lassen es erst begreiflich erscheinen – was bei dem Rätselraten anderer Kommentatoren nicht immer der Fall ist –, wieso Johannes seine Apokalypse als ver-

ständliches Trost- und Erbauungsbuch den Christen seiner Zeit übergeben konnte. Der Erklärer läßt uns in seinen einleitenden und anmerkenden Ausführungen einen Blick tun sozusagen in die Privatbibliothek des Verfassers der Geheimen Offenbarung. Dadurch gewinnt der Leser Verständnis für die in der Apokalypse sprechenden Zeichen, Symbole, Zahlen und Bilder. Indem das johanneische Werk in den breiten Strom apokalyptischer Literatur, ausgehend von den großen Propheten und hineinwirkend bis in die nachapostolische Zeit, hineingestellt wird, kommt zwar seine zeitliche literarische Bedingtheit klar zum Ausdruck, aber ebenso bestimmt auch seine Einzigartigkeit und Überlegenheit.

Der Übersetzer geht von der Voraussetzung aus, daß der Sieg Christi über die Welt nicht »ein Sieg der äußern Überwältigung« ist, sondern viel eher des »äußern Überwältigtwerdens, Geopfertwerdens«. »In den Entscheidungen zwischen Glauben und Unglauben, Gottesliebe und Eigenliebe vollzieht sich das Kommen des Christus.« Das Endgericht entfaltet sich über die ganze Weltzeit hin. Es fällt dem Verfasser nicht schwer, von dieser Auffassung aus die verbindenden Linien zu finden hin zu den Evangelien und zu Paulus.

Für die Predigten über die Geheime Offenbarung habe ich kein praktischeres Werk vorgefunden als das vorliegende.

J. Biehlmair S. J.

Christliche Frömmigkeit

Das Wesen des Christentums. Von Romano Guardini. 8° (72 S.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Geb. M 2.50

Das Büchlein, ein Neudruck einer Reihe schon 1929 in den »Schildgenossen« veröffentlichter Aufsätze, gibt die Grundsätze zu dem in unsern Blättern (Bd. 134, April 1938, S. 60 ff.) gewürdigten Werk »Der Herr«. Danach ist das Wesentliche des Christentums nicht eine Lehre oder Ähnliches, sondern »ER«. Sonst bleibe es bei welthaften Kategorien, aus denen Christentum sich nicht herleiten lasse. Eine entsprechende Analogie erlebe jeder, für den ein Mensch eine bestimmte Bedeutung gewinne. Nicht die Menschheit oder das Menschliche werden dann wichtig, sondern der Mensch. Dazu gehört beim Christlichen noch ein wesentliches Moment: die Kirche. So kommt es zur zusammenfassenden Formel: »Ein Inhalt ist christlich, insofern er durch Christus in der Kirche gegeben ist« (32). Also gibt es keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, die von der Person Christi abgelöst werden können. Es gilt also alle Sachlichkeiten des Daseins in jene personale Grundform einzufügen. So ist z. B. Christentum nicht ohne weiteres »Religion der Liebe«, sondern jener Liebe, die auf die Person Christi bezogen und durch sie erst möglich wird.

Th. Hoffmann S. J.

Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. (Veröffentlichung des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit.) Von Franz Meister. 8° (VIII u. 248 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 5.40

Der Titel gibt klar den Inhalt der in dem Buch vertretenen These. Ausgehend vom Wesen des Geschöpflichen und Menschlichen sucht der Verfasser zu zeigen, daß alle Schöpfung, als »auf Gott hin« angelegt, sich im Opfer vollendet. So wie sie ist – zumal nach der Verfehlung Adams, der statt der Hingabe an Gott die Selbstverwirklichung aus Eigenliebe wählte und damit die Schuld seiner Person als »Schuld der Natur« auf alle Nachfahren überleitete – ist die Welt zu dem geforderten vollkommenen Opfer nicht imstande. Hier kommt ihr Christus in seinem Opfer entgegen und läßt uns in der Feier der heiligen Messe an seinem Opfer sakramental teilnehmen.

Soviel an den fesselnden Ausführungen problematisch bleibt – die alte Frage, ob das Opfer ein Akt der Liebe oder der Religio sei, kehrt wieder und wird vom Verfasser ohne lange Begründung im ersten Sinn genommen – gut ist, daß bei diesem Buch über das heilige Opfer wieder einmal in die Kernfrage hineingestoßen wird: was der Sinn des Opfers sei. Nur wer diese Urfrage lebendig im Herzen trägt, wird die Erfüllung, die Gott im Opfer auf Golgotha und seiner sakramentalen Erneuerung auf den Altären gab, zu ehren wissen.

Th. Hoffmann S. J.

Die häufige Kommunion im Mittelalter. Von Peter Browe S. J. gr. 8° (183 S.) Münster i. W. 1938, Regensberg. Geb. M 6.–

Der durch seine Arbeiten zur Geschichte der Sakramente bekannte Verfasser stellt

zunächst auf Grund eines außerordentlichen Materials die Tatsache fest, daß im sogenannten Mittelalter die häufige Kommunion nicht nur in Laienkreisen, sondern auch bei Klerikern und Ordensleuten unbekannt war. Den Gründen nachgehend, kommt er zur Feststellung: »Im Altertum waren Opfer und Opfermahl innig verbunden, so daß, wer an dem einen teilnahm, auch von dem andern genoß.... Nur ein Opfer in einer Kirche und an einem Altar wurde in einer Stadt dargebracht und war für alle gemeinsam.« Mit Zunahme der Privatmessen löste sich diese Verbindung und die daraus entsprungene Praxis. Hinzu kamen a) finanzielle Gründe: das sogenannte Kommunionopfer, das unter Umständen sogar gerichtlich eingetrieben wurde; b) seelsorgliche, insbesondere der Mangel an Seelsorgspriestern, trotz der Fülle der sog. Altaristen und Kommendisten; c) vor allem aber Hemmungen mehr dogmatisch-aszetischer Art, insbesondere die Überbetonung der aszetischen Vorbereitung, die Angst vor abstumpfender Ehrfurchtslosigkeit. »Es ist beinahe unglaublich, daß man in der Zeit, in der das Fronleichnamsfest aufkam, in der die Verehrung der unverhüllten Hostie auf ihrem Höhepunkt stand, am seltensten kommunizierte, aber viel von dem geistigen Empfang sprach.«

So fachwissenschaftlich und objektiv das Werk ist, bietet es jedem, der sich mit den Bewegungen innerhalb der katholischen Frömmigkeit unserer Tage beschäftigt, eine Fülle von Stoff zur Klärung der Frage, wieweit aus dem bloßen Dasein bestimmter Frömmigkeitsäußerungen auf ihre Berechtigung geschlossen werden darf.

Im Anhang geht der Verfasser ein auf die in letzten Jahren (vgl. auch diese Zeitschr. Bd. 134 [1938] S. 331) viel besprochene Frage der »Aufopferung der heiligen Kommunion«. Danach kennt die Frühzeit diese Sitte nicht. Wir hören erst seit dem heiligen Thomas und besonders aus Zisterzienserinnenklöstern seiner Zeit davon. Eingehender befassen sich damit die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts: »Nach der ziemlich allgemeinen Lehre der nachtridentinischen Theologen ist ... streng genommen, der Ausdruck nicht richtig; man opfert nicht den Leib des Herrn für andere auf, sondern die eigene genugtuende Anstrengung und Arbeit, die man beim Empfang leistet.«

Th. Hoffmann S. J.

Gemeinde in Christus Jesus. (Hrsg. von der Pfarrgemeinde St. Paul in München.) 2. Aufl. gr. 8° (40 S. mit 20 Abb.) München 1938, Manz. M 2.-

Das feine schmale Heft hat mit Recht weit über den Kreis der engeren Freunde von St. Paul aufmerksame Beachtung gefunden. Hier wird ja nicht Theorie, werden nicht lediglich erhabene Gedanken vorgebracht, wie etwa eine »rechte« Pfarrgemeinde sein könnte oder sollte. Hier wird klar, tief und doch schlicht geschildert, wie die Münchener Großpfarrei St. Paul sich in zwölf Jahren allmählich zu der »neuen Gemeinde in Christus Jesus« entwickelte und wie sie im Jahre 1937 nunmehr in einer gewissen Vollendung - soweit man bei einer lebendigen Gemeinde überhaupt von Vollendung sprechen darf - dasteht.

C. Noppel S. J.

Franz von Sales als Vorbild und Lehrer. Von Ferdinand Ehrenborg S. J. 8° (253 S.) Paderborn 1937, F. Schöningh. Geb. M. 4.80

Bischof Hilfrich und der frühere Spiritual seiner theologischen Hochschule St. Georgen haben den deutschen Priestern und Priesterkandidaten ein anonym erschienenes italienisches Werk zugänglich gemacht, das deren höchste Beachtung verdient. Es ist ein Florilegium aus den Schriften und Briefen des hl. Franz von Sales, das das Bild des einzigartigen Seelenhirten lebendig vor uns erstehen läßt. Fünf große Kapitel mit kleineren Unterteilen zergliedern, was sowohl für den Heiligen charakteristisch wie für den priesterlichen Leser von Bedeutung ist; es sind die Abschnitte: In den Berufspflichten, in der Seelsorge, als Seelenführer, als Redner und Lehrer, in sonstigen christlichen Tugenden. Eine Unzahl von wertvollen Winken, eine wahre Pastoral, ist darin zusammengetragen. Dazu kommt der Vorteil, daß die Mahnungen von konkreten Einzelfällen genommen sind und daß die ganze milde Wärme der Persönlichkeit des Heiligen hindurchstrahlt. Mag sein andächtiges und doch nicht enges Breviergebet geschildert werden, mag er mit einem knappen Wort seine Ausdauer im Anhören lästiger Bittsteller verteidigen, mag er das Verhalten bei Berufsberatung vorzeichnen,

mögen sein Eifer und sein Feuer in der Verkündigung des Wortes Gottes beschrieben werden, mögen ganz menschliche Seiten, wie Zorn oder Liebe, durch seine Äußerungen hindurchschimmern, immer kann der Priester von ihm etwas lernen und der Laie das Ideal bewundern, das jedem katholischen Priester vor Augen schwebt. – Eine kurze historische Lebensskizze zu Anfang und genaue Quellenangaben am Schluß des Buches bieten eine gute Ergänzung.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Philosophie

Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Von Etienne Gilson u. Philotheus Böhner O.F.M. 8° (XXX u. 620 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 11.20

Der Stoff des Buches wurde großenteils von dem Pariser Professor Gilson bereitgestellt, doch mußte der Dorstener Franziskaner P. Böhner ausgedehnte Abschnitte beisteuern und das Ganze gestalten. Beide Verfasser sprechen aus langer Lehrerfahrung zunächst zu Studierenden, aber zugleich geben sie eine sehr vielen andern erwünschte Führung durch die Geisteswelt der christlichen Denker entschwundener Jahrhunderte, ohne deren Kenntnis auch die Kultur der Gegenwart nicht voll verständlich ist. Freilich soll nur eine Auswahl charakteristischer Gestalten vorgeführt werden (S. V), und gerade in einem Franziskanerbuch vermißt man dabei ungern Raimund Lull, aber lichtvolle Darlegungen über das mittelalterliche Weltbild, das Eindringen der morgenländischen und der aristotelischen Philosophie sowie über die frühesten Universitäten erleichtern an besonders wichtigen Punkten wenigstens die notwendigste Einsicht in die gedanklichen Zusammenhänge der Gesamtentwicklung. In derselben Weise wäre wohl auch eine genauere Begründung und Beschreibung des Einflusses der Ordenszugehörigkeit auf die philosophischen Richtungen und eine zusammenfassende Darstellung der Wandlungen des Weltbildes der Renaissancezeit nützlich gewesen.

Es hätte sich dann vielleicht ergeben, daß eine Geschichte der christlichen Philosophie kaum am Ende des 15. Jahrhunderts haltmachen darf, und daß der noch eben erwähnte Franz von Vitoria (S. 587) am Anfang eines weiteren Aufblühens der Rechtsphilosophie steht. So wenig war damals die schöpferische Kraft der scholastischen Philosophie erloschen, daß schon in den ersten Jahrzehnten, nachdem Franz von Vitoria und der ebenfalls nur kurz genannte Melchior Cano gestorben waren, so hervorragende Rechtsphilosophen wie der Dominikaner Bañez und die Jesuiten Suarez und Molina wirkten, alle drei schöpferische Erneuerer der Lehren des Aquinaten angesichts der Fragen einer gewaltig veränderten Zeit. An dieser sofortigen Weiterführung der christlichen Philosophie nahmen auch die Franziskaner mit Joseph Anglés und Franz von Arezzo ehrenvoll teil. Wollten also die Verfasser nicht auf die Wiederbelebung der Scholastik seit Leo XIII. eingehen, was freilich für ein Gesamtbild der christlichen Philosophie erforderlich wäre, so hätte nach den S. 583 angedeuteten Forschungen wohl schon jetzt kein Anlaß bestanden, nicht einmal das 16. Jahrhundert eingehend zu berücksichtigen.

In dem sonst erfreulich kritischen Buche fallen hier und da ähnliche Zugeständnisse an überholtes Herkommen auf. So wird (S. 7) beim biblischen Gottesnamen nicht klar zwischen dem wirklichen Sinn des Textes und der exegetisch nicht annehmbaren Ausdeutung der Philosophen unterschieden. Ferner wird immer von einer »arabischen« Philosophie gesprochen, obwohl die Verfasser der arabisch geschriebenen Werke oft keine Araber waren, sondern als mohammedanische Philosophen von den Gedanken des arabischen Korans in ähnlicher Weise beeinflußt waren wie die nicht selten ebenfalls arabisch schreibenden jüdischen Philosophen von den Gedanken des Alten Testamentes. Ein nicht genug zu lobender Wert des Buches liegt in der echt wissenschaftlichen Ehrfurcht vor den Einzeltatsachen der Persönlichkeit und der Lehre ohne gefährliches Streben nach Glättung und Systematisierung. Alle vorgetragenen Gedanken werden genau aus den ersten Quellen belegt und an den Hauptstellen so reichlich mit den ursprünglichen Worten wiedergegeben, daß der Leser auch zu nicht allgemein üblichen Wertungen – Nemesius, Albert, Scotus, Ockham usw. – Vertrauen gewinnt.

J. Overmans S. J.

Jakob Anton von Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von

1799. Von A. van der Wey. (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit, hrsg. von A. Dyroff, Bd. V.) gr. 8° (162 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 8.80

Nach Benedikt Stattlers Anti-Kant (1788) sind die »Disquisitiones Philosophiae Kantianae« des ehemaligen Jesuiten Zallinger die erste bedeutendere Gegenschrift gegen Kant von katholischer Seite. Van der Wey gibt zunächst ein anziehendes Lebens- und Charakterbild Zallingers, aus dem klar die apologetische Absicht seiner Kantschrift hervorgeht. Dann verfolgt er Punkt für Punkt Zallingers durchweg ablehnende Beurteilung der Kritik der reinen Vernunft, die sich oft mit Gedanken angesehener neuerer Kantausleger deckt. Dennoch wird man dem Endurteil Van der Weys zustimmen, daß Zallinger trotz mancher treffender Einzelbemerkungen im ganzen zu sehr am Buchstaben hängen bleibt, als daß er tiefer in den Geist der kantischen Philosophie eindringen könnte. Vielleicht wäre es wünschenswert gewesen, statt der etwas ermüdenden Darstellung der Einzelkritik Zallingers (und der oft beigefügten eigenen Gegenkritik) mehr den Gründen nachzuspüren, warum die damalige katholische Philosophie eine tiefergehende philosophische Überwindung Kants nicht leisten konnte.

J. de Vries S. J.

Biographisches

Peter Lippert, der Mann und sein Werk. Eine Umrißzeichnung von Josef Kreitmaier S. J. kl. 8° (154 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. M 3.-

Der Verfasser sagt im Vorwort, was das Buch will: »Nichts anderes als eine Vorarbeit, ein Vorläufiges, möchte meine Umrißzeichnung sein, die ich hier auf Anregung des Verlages einer breiteren Öffentlichkeit vorlege, nachdem sie dem engeren Kreis der Ordensgenossen bereits als Manuskriptdruck vorlag.« »Auch den etwas leichten Ton, den der Leser als dem engen ursprünglichen Familienkreis angepaßt betrachten mag, glaubte ich beibehalten zu dürfen.« Daß der Verfasser damit auch den vielen Freunden des Verewigten außerhalb des Ordens eine große Freude machte, sicherte von vornherein sein jahrzehntelanges Zusammenwohnen und Zusammenarbeiten mit P. Lippert, dem er Hausgenosse, Mitarbeiter und Oberer war. Der Erfolg, der schon eine neue Auflage nötig macht, dankt ihm für diese ehrliche und doch taktvollst verstehende Art, den Wesenskern dieses einzigartigen Menschen zu erschließen.

Th. Hoffmann S. J.

Ich glaube an den Sinn des Lebens. Von Johannes Keßler. 8° (326 S.) Berlin 1939, M. Warneck. Geb. M 5.-

Nach dem großen Erfolge seiner Lebensgeschichte »Ich schwöre mir ewige Jugend« (Leipzig, Paul List) bietet der frühere Potsdamer Hofprediger aus dem Schatze seiner Erfahrungen weitere Gedanken und Erinnerungen. Die Erinnerungen beziehen sich auf ernste und heitere Vorgänge aus seiner Berufstätigkeit, Wanderfahrten (England, Schweiz, Palästina, Athen, Sizilien) und Begegnungen mit bedeutenden Männern (Albert Schweitzer, Max Planck). Die Gedanken aber kreisen um das Letzte, was Menschengeist und Menschenherz bewegen kann: um den Sinn des Lebens, Leidens und Sterbens, um die Frage der Auferstehung und des ewigen Lebens. In seinen anschaulichen Schilderungen erweist sich der Verfasser wiederum als sonniger Mensch, der für alles Gute und Schöne aufgeschlossen ist und trotz vieler Enttäuschungen vom Menschen gütig denken lehrt. Doch auch in den ernsten, philosophisch-theologischen Teilen seines Buches versteht er es, Samenkörner praktischer Lebensweisheit auszustreuen und die Grundwahrheiten der Religion in einer ansprechenden, eindringlichen, aber nicht aufdringlichen Form klar zu machen. Wenn die besonders christlichen Motive nicht stärker anklingen, so geschieht es wohl in der Absicht, auch Weltkindern, die dem Christentum entfremdet sind, die Lesung des Buches zu erleichtern und sie zum Nachdenken über den Sinn des Lebens anzuregen. Abgesehen von der schwersten Frage der Eschatologie wird der Katholik nur selten Anlaß zum Widerspruch finden, doch sei bemerkt, daß nach katholischer Lehre das Natürliche nicht dem Teufel untergeben, sondern Gottes Werk und Eigentum ist (239). Auch würde der Katholik wohl nachdrücklicher die Notwendigkeit der Gnade und des Gebetes betonen, damit niemand wähne, den wahren Sinn des Lebens aus eigener Kraft erkennen und erfüllen zu können.

M. Pribilla S. J.

Religion im Werktag

Das Geld

Von Peter Lippert S. J. †

Wenn wir von den Plätzen und Straßen der Großstadt aus hineinkommen in ein stilles Gotteshaus, wo man vom Lärm der Straße nichts mehr hört, ist es uns da nicht, als ob wir in eine andere Welt gekommen wären, wo man von dem Getümmel und Getriebe der irdischen Welt nichts mehr weiß? Und wenn wir nur eine freie Stunde nehmen, um aus unsern Fabriken und Büros und Arbeitsstätten herauszukommen in irgend eine Kirche, ist es da nicht wiederum, als ob wir in eine ganz andere Welt gekommen wären? Hat das noch einen Bezug zu dem, was uns alltäglich beschäftigt? Und wenn wir von großen weltgeschichtlichen Ereignissen hören, unter deren donnerndem Gang die Welt erschüttert wird, fragen wir uns: Haben diese Ereignisse etwas zu tun mit Religion, mit Kirche, mit Gottesglauben, mit dem Vaterunser, mit den Sakramenten, mit dem Kreuzestode Jesu Christi? Hat die Religion, hat das Christentum noch einen Bezug, hat es überhaupt Bezug auf das, was die Welt alltäglich erfüllt? Auf unsern Alltag, auf unsern Werktag?

Auf unsern Werktag! Unsere häuslichen Freuden, Sorgen, Verdrießlichkeiten, unser Berufsleben auf den Arbeitsstätten, in der Fabrik, im Büro, unser Verkehr mit den Menschen, unser Geschäftsleben, unser Gemeinde- und Staatsleben und gar das große Völkerleben und Völkerringen, hat das etwas zu tun mit Religion? Hat Religion da etwas zu sagen? Hat sie uns etwas zu bieten für unsern Werktag? Oder ist sie nichts anderes als eine fremde, schöne Stimmung, an die wir erinnert werden, wenn die Sonntagsglocken über die Plätze klingen? Aber das ist dann auch alles, daß man Sonntagsglocken hört, und das Leben geht seinen Gang weiter, unbekümmert um alle Sonntagsglocken.

Wir wollen aber diese Fragen, die in unsern ganz ernsten und guten Stunden uns überfallen, nicht immer beiseite schieben, sondern sie einmal ernsthaft prüfen. Wir wollen die Dinge, die unseren Werktag erfüllen, herbeischaffen und sie mit Religion zusammenstellen und die Religion fragen: Was sagst du dazu? Und wir wollen beginnen mit einer Sache, die unsern Alltag, unsern Werktag bezeichnet und bestimmt, wie kaum eine andere, die unsern Werktag erfüllt vom Morgen bis zum Abend: das liebe Geld, das leidige Geld, das Geld, das wir haben, das wir verdienen, um das wir schuften, das Geld, das wir ausgeben, sparsam und bedenklich, oder auch hinauswerfen, unbekümmert; das Geld, das wir nicht haben, denn auch das erfüllt unsern Werktag. Das Geld, das uns soviel Sorge macht, ach, so viele Sorgen. Wie werde ich wohl wieder meinen Bäcker bezahlen und den Fleischer und den Kaufmann und den Schuhmacher

und den Hausherrn und den Arzt mit seiner Rechnung? Wo soll ich es nur wieder hernehmen?

Was ist das Geld? Ist es das Fundament aller Ordnung, eine heilige Sache? Es scheint so; denn wenn man es künstlich, gewaltsam abschaffen, aus dem Besitz der Menschen entfernen möchte, reißt man alles ein. Oder ist es die Quelle aller Übel und aller Sünden? Auch das erscheint uns als gewiß. Der größte Teil des ungeheuren Wehs, das heute die Kulturmenschheit plagt, ist ein Wehe sozialer Art, und die sozialen Übel sind eigentlich wirtschaftliche Sorgen.

Was sagt also die Religion zum Gelde? Ist der Mammon nichts anderes als Mammon? Eine »mammona iniquitatis«, ein Mammon der Ungerechtigkeit? Ist das Geld an sich schon das Symbol der Weltsünde? Oder ist es der Ausdruck des Willens Gottes? Kann man nach dem Willen Gottes Geld haben und Geld erstreben und verdienen? Kann man auch in heiliger Weise das Geld gebrauchen? Haben auch die Heiligen zu tun mit Geld oder nur die bösen Weltmenschen? Das fragen wir die Religion. Die Religion hat keine Theorie über das Geld; sie hat überhaupt keine Theorien. Sie hat höchstens Antworten und Botschaften für lebendige Menschen. Die christliche Religion, auf die es uns hier ankommt, hat eine Botschaft für die Menschen des Geldes, für die Geldmenschen, für die Menschen, die das Geld haben, und für die Menschen, die das Geld nicht haben, für die reichen und für die armen Menschen. Denn diese Unterscheidung machen wir ja zwischen den Menschen, die nächstliegende aller Unterscheidungen, und es ist schon bezeichnend, daß wir die Menschen, die kein Geld haben, einfachhin arm nennen. Als ob man nicht von vornherein auch vermuten könnte, daß die, die das Geld haben, arme Menschen sind. Wir nennen die Nichtbesitzenden Arme, und diesem Sprachgebrauch wollen wir uns fügen und wollen uns fragen: Was für eine Botschaft hat die Religion *an die reichen und an die armen Menschen*?

Die Reichen. Wir verstehen unter Reichen gemeiniglich diejenigen, die viel Geld haben. Wenn ein Mensch gern reich werden möchte, dann stellt er sich das so vor: viel, viel Geld haben. Aber das ist gar nicht so einfach. Mit dem Haben ist es noch nicht getan. Die Schwierigkeit beginnt erst bei der Frage: Was tust du mit dem Gelde? Wie stellst du dich innerlich und äußerlich zu dem Gelde? Und so unterscheidet auch die Religion. Und sie teilt die Reichen in verschiedene Klassen, je nachdem sie ihr Geld gebrauchen oder nicht gebrauchen.

Wir beginnen mit der *ersten Klasse* von Reichen, welche den allerunterſten Platz einnehmen, die schon minderwertige Menschen sind, die Reichen, die ihr Geld nur als Genußmittel betrachten, als eine Sache, die ihnen und ihnen ganz allein gehört, zu ihrem eigensten, persönlichsten Behagen, mit der sie tun können, was sie wollen, ohne irgend jemand zu fragen, ohne auf irgend jemand Rücksicht zu nehmen. Und sie wollen mit ihrem Gelde nichts anderes als es genießen, wie ein animalisches Wesen genießt, schlemmend, behaglich, unbekümmert. Die Genußmenschen, denen der persönliche sinnliche Genuß das Höchste ist. Der Genuß, der möglichst große, durch keinen Einspruch von

Charakter, von Sitte, von Anstand, von Rücksicht, von Treue, von Reinheit gehemmte Genuß, der grenzenlose Genuß, und darum der raffiniert ausgeklügelte Genuß, und dazu brauchen sie das Geld. Sonst hat es für sie keinen Sinn und für andere keinen Zweck. Es ist ihnen nur gegeben, um es zu genießen.

Die christliche Religion hat nur ein Wort für solche Reiche, und das heißt: Der Reiche starb und ward in der Hölle begraben. Christus verdammt diese Sorte von Reichen, er verdammt sie unbedingt, er verdammt sie ohne jede Rücksicht, er verdammt sie ohne jede Ausnahme. Sie werden in der Hölle begraben. Ihr kennt die Geschichte vom reichen Prasser, der sein Lebtag nur genossen hat. Es wird gar nicht gesagt, daß er etwa sein Geld auf unrechte Weise erworben habe. Es ist möglich, daß er es richtig bekommen hat, vielleicht von seinem Vater. Vielleicht hat es sein Vater zusammengerafft oder geerbt, rechtmäßig nach Recht und Gesetz. Es ist auch gar nicht einmal gesagt, daß er jemandem Unrecht getan hat mit seinem Gelde, nicht einmal dem armen Lazarus. Er konnte sagen: Was geht mich der Lazarus an? Ich bin nicht für ihn verantwortlich. Er kann hungern oder frieren, er gehört nicht zu meinem Hause. Und trotzdem wird er verdammt, weil er nur ein Genußmittel gemacht hat aus einer Sache, aus einem Dinge, aus einer Kreatur Gottes. Gott will nicht und in keinem Falle, daß ein Geschöpf bloß um eines Genusses willen da ist. Ein solcher Prasser, dem ist um Geld alles feil und alles käuflich; ein solcher Prasser wird schließlich nicht bloß den toten Mammon so ausnützen für seinen Genuß, er wird auch dazu übergehen, lebendige Menschen in der gleichen Weise auszupressen, wie man eine Frucht auspreßt, um sie dann fortzuwerfen. Er wird dazu übergehen, Menschen zu kaufen mit seinem Gelde, um sie zu zertreten. Darum sagt die Religion mit Recht: Er starb und ward in der Hölle begraben.

Die zweite Klasse von reichen Geldbesitzern sind die Menschen, die einen gewissen Überfluß an Gebrauchsgütern haben, die keine Not spüren, die nicht in Verlegenheit kommen, womit sie sich kleiden, was sie essen oder trinken sollen, die niemals die Angst um das tägliche Brot zu spüren bekommen. Das möchte uns beinahe beneidenswert vorkommen wie das große Los; und wir möchten denken: wenn ich es doch auch einmal so hätte, wenn ich auch einmal einen gewissen Überfluß hätte und sorglos mein tägliches Brot essen könnte! Was sagt die Religion zu diesen Menschen? Christus warnt sie und mahnt sie. Er verurteilt sie nicht; aber er erhebt den Finger und sagt: Gib acht, daß du nicht das ewige Leben verlierst, das allein dich wahrhaft reich und glücklich macht! Gib acht; denn es ist schwer, sehr schwer, daß ein solcher Reicher ins Himmelreich eingehe! Warum ist das denn so schwer? Wer sollte ihm seinen Überfluß und seine Sorglosigkeit nicht gönnen? Wir gönnen sie ihm schon; aber die Erfahrung lehrt, daß die Dinge, die ein Mensch hat und die er gebraucht, ihn auch besitzen, und daß er besessen und ausgefüllt wird von den Dingen, und daß er allmählich erdrückt wird in seinem hohen Streben, daß er in seiner höheren geistigen Freiheit und Spannweite gelähmt wird.

Wir wissen es alltäglich aus der Geschichte der Seelsorge, der Erziehung: es

kann einem jungen Menschen, einem Menschenkinde nichts Schlimmeres begegnen, als wenn ihm jeder, aber auch jeder Wunsch erfüllt wird. Das ist schlimm, und man möchte besorgt fragen: Was wird einmal aus diesem Kinde werden, das niemals das Entbehren und das Entsagen kennengelernt hat? Solche Menschen werden leicht oberflächlich, sie haben keinen Tiefgang, sind Schiffe, die auf der Oberfläche des Wassers tanzen, und bei der ersten Welle, die da kommt, kentern sie. Das werden die haltlosen Menschen, die unbeständigen, die kein Opfer bringen und sich nicht überwinden können. Sie verlieren ihren Halt beim nächsten kleinen Stoß.

Darum warnt Christus solche Menschen, die sich jeden Wunsch erfüllen können. Vielleicht sind das nicht einmal niedrige Wünsche. Es gibt auch höhere Bedürfnisse, es gibt sehr kultivierte und feine Bedürfnisse, die so ein Reicher befriedigen kann: angefangen von der Raserei eines Automobilisten bis zu der Liebhaberei für kostbare Teppiche, Vasen, Gemälde, Blumen. Christus warnt sie alle, daß sie ja nicht die Freiheit verlieren und ihr hohes Streben und ihren Tiefgang unter all den Dingen, die um sie herumstehen.

Freilich ist da nicht etwa eine Schablone anzulegen. Man kann nicht allen Menschen vorschreiben, wieviel Bedürfnisse sie haben dürften, auch für die hohen und höheren Zwecke; für die Zwecke ihrer Erholung und Gesundheit, ihres Berufes und Wirkens. Das ist verschieden. Das muß man dem einzelnen überlassen, wieviel er gebrauchen will oder nicht gebrauchen darf. Es gibt Künstler, die in ihrer künstlerischen Kraft und ihrem Kunstschaffen schon behindert werden durch die kleinste Kreatur. Sie müssen ganz allein in der Einsamkeit im leeren Raume stehen. Es gab Künstler, die durch Hunger und Durst und Kälte hindurch mußten, damit sie etwas schafften. Und das waren große Künstler. Es gibt aber auch heute noch Künstler, die bedürfen zu ihrem genialen Schaffen eines Anstoßes; sie brauchen ein Bild, einen Klang, einen Wein, einen Teppich, eine Nippsache, die sie anregt.

Es ist also das Bedürfnis in einer Sache, auch im höheren Sinne, sehr verschieden. Die Religion belastet jeden mit der Verantwortung seines eigenen Gewissens: Du sollst genau prüfen, was du eigentlich brauchst für deinen Beruf, für dein Schaffen, für deine Familie, für deine Erholung, für deine geistige Entwicklung; und was du nicht brauchst, was nur ein eingebildetes, angekünsteltes Bedürfnis ist, das tue ab; denn es ist eine Gefahr darin!

Die dritte Klasse von Reichen sind die Menschen, die im Besitz einer großen Menge von wirtschaftlichen Gütern, besonders von wirtschaftlichen Produktionsgütern sind. Das sind vor allem die Reichen unserer Tage. Was sagt die Religion zu ihnen, die man vielleicht mit etwas Geringschätzung oder auch Haß als die Kapitalisten bezeichnet? Wenn Jesus heute käme und durch unsere Länder schritte, was würde er ihnen sagen?

Die Religion Jesu duldet und billigt zunächst solch einen Unterschied in den Besitzverhältnissen der Menschen, daß nicht alle Menschen genau gleich viel besitzen. Und warum duldet die Religion das? Verlangt es nicht das einfache Ge-

rechtigkeitsgefühl, daß alle Menschen gleich viel haben? Die Religion duldet und billigt es, weil es einfach ein Ausdruck des Naturgesetzes und daher ein Ausdruck des göttlichen Willens ist. Gott selbst, der die Menschennatur geschaffen hat, muß es also offenbar auch wollen, daß die Besitzverhältnisse verschieden sind. Und warum will er das?

Das Naturgesetz will diese Verschiedenheit nicht bloß deshalb, weil die Gleichheit sich nicht aufrechterhalten ließe – das ist auch schon beachtenswert –; könnten wir heute, in diesem Augenblick, vollkommene Gleichheit herstellen, nach einer halben Stunde würde sie schon nicht mehr da sein. Wir würden alle Hände voll zu tun haben, um diese Gleichheit aufrechtzuerhalten; aber es gelänge nicht. Warum? Weil gerade das wirtschaftliche Leben und damit auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft an dieser Ungleichheit hängt. Es muß irgendwo größere Ansammlungen wirtschaftlicher Güter geben, damit überhaupt der wirtschaftliche Prozeß im Gange bleibt, damit er nicht erstarrt und stillesteht.

Es ist da wie mit dem elektrischen Strom. Wir wissen, was wir der Elektrizität verdanken. Aber eine bloße Anhäufung von Elektrizität hilft uns nichts. Wir können sie nur gebrauchen, wenn sie strömt, wenn sie den Strom bildet. Den Strom bildet sie nur, wenn sie von einem höheren Potential herabfließt auf ein niedrigeres. Es muß Unterschiede geben, damit ein Strom zustandekommt. So ist es auch im wirtschaftlichen Leben, im wirtschaftlichen Prozeß. Wir können wirtschaftlich nur leben, wenn der Prozeß im Gange bleibt, also ein strömender Prozeß ist. Das ist nur möglich, wenn es irgendwo eine Ansammlung gibt, von der aus ein Herabströmen möglich ist. Wir würden den Stillstand und die Erstarrung und damit den Tod der Menschheit herbeiführen, wenn wir alle Unterschiede des Besitzes aufheben könnten. Aber wir können es nicht. Die Naturgesetze sind stärker als aller menschlicher Wille. Das duldet die Religion; denn sie duldet jedes Naturgesetz, das Gott gegeben hat. Sie verlangt auch von den Menschen, daß sie es so anerkennen, wie es gemeint ist.

Es folgt daraus, daß jeder Besitz, den du hast, ein relativer Besitz ist, daß alles, was du besitzest, nur dann dir zukommt, wenn es ein fließender Besitz ist. Wenn ein Mensch etwas für sich allein haben will, dann gehört es ihm eigentlich schon nicht mehr, dann ist es ein Diebstahl am Gesamteigentum. Was wir haben, besitzen wir für das Gesamtwohl, das haben wir auch für andere Menschen, ob es viele oder wenige sind! Vielleicht ist es eine Frau, die wir mitversorgen, vielleicht eine Kinderschar, eine Familie, vielleicht eine große Zahl von Arbeitnehmern, denen wir das tägliche Brot schaffen. Wir haben unsere Sammlungen von wirtschaftlichen Gütern für andere.

Das ist der Grund, warum die Religion diese Verschiedenheit zuläßt. Christus hat das ausgedrückt in den Worten: Du sollst nur der Verwalter sein deiner Güter. Vor Gott bist du nicht Besitzer, der tun kann, was er mag, du bist Verwalter, der Rechenschaft zu geben hat von seinem Besitz. Gott wird dich fragen:

Was haſt du gemacht mit deinem Gelde? Gib Rechenſchaft! Haben andere davon leben können? Haſt du andern das Leben dadurch ermöglicht, erleichtert, erhellt, erfreut? Das ſind Fragen, auf die der Reiche Rechenſchaft zu geben hat. Wir ſehen es alltäglich, daß dieſe größeren Anſammlungen von Gütern für die Allgemeinheit unerläßlich ſind. Man kann auch die Induſtrie nicht knebeln und totmachen, ohne zugleich die Arbeiterſchaft umzubringen.

Es hängt alles zuſammen. Jeder muß dem Ganzen dienen, und darum ſagt die Religion: Auch wenn du ein Kapitaliſt biſt, kannſt du doch ein Heiliger ſein. Du kannſt auch in dieſer Weiſe ein Diener der Menſchheit und damit ein Diener Gottes ſein. Du kannſt und ſollſt gerade an dieſer Stelle der Brotherr für viele ſein. Du kannſt an dieſer Stelle ein Schwerarbeiter ſein, der in ſchweren Tagewerken ſein Leben zubringt und in vielen Sorgen, die eigentlich andern gelten, deinen Dienſt leiſten. Es gibt in der Tat ſolche Reiche, die ihre Produktionsgüter in heiliger, in vorbildlicher Weiſe verwalten. Auch ſie gehören zu den Menſchen, die Chriſtus heilig ſpricht, obgleich ſie reich ſind.

Nun fragen wir: Was für eine Botſchaft hat die Religion an die Armen, an die Nichtbeſitzenden? Wer ſind denn die? Nun diejenigen, die nicht viel haben, die nicht einmal alles Notwendige haben, die ſelbſt von den notwendigſten Lebensgütern manches oder vieles entbehren müſſen, die daher einen mühſeligen Kampf ums Daſein führen, Tag und Nacht, und nicht mehr haben, als um die notwendigſten Bedürfniſſe des Lebens für den Augenblick zu ſtillen, die in harter und eigentlich unfruchtbarer Arbeit ihr Leben herabſchaffen. Das ſind die Armen. Das iſt der weitaus größte Teil der Menſchheit. Und das wird ſo bleiben immerdar. Denn Chriſtus ſagt: Arme werdet ihr immer haben. Und alle Fortſchritte der Wirtſchaft und Technik und der ſozialen Politik, der Geſetzgebung und ſelbſt aller Fortſchritt der chriſtlichen Liebe wird die Armut nie aus der Welt ſchaffen.

Welche Botſchaft hat nun die Religion für die Armen, für die »Enterbten«?

Sie ehrt und verehrt die Armen. Glaubet nicht, daß das ſelbſtverſtändlich ſei. Wir ſind ja in chriſtlichen Auffaſſungen groß geworden, und es müßte uns auf den erſten Blick eine ganz alltägliche Sache ſein, daß man einem armen Menſchen mit einer gewiſſen Ehre begegnen ſoll, daß man ihn nicht verachten darf. Aber iſt das wirklich ſo ſelbſtverſtändlich, ſo weltläufig? Auch in unſern chriſtlichen Geſellſchaften iſt das nicht immer ſelbſtverſtändlich. Iſt es nicht meiſtens in unſerer Welt, auch in unſerer chriſtlichen Welt ſo, wie es der heilige Apoſtel Jakobus ſo anſchaulich ſchildert, wenn er ſagt: »Wenn in eure Verſammlung ein Mann mit goldenem Ringe kommt und in prächtigem Gewande, aber auch eine Armer in ſchlechter Kleidung hereintritt, und ihr ſchaut auf den, der mit prächtigem Gewand angetan iſt, und ſagt zu ihm: Du, ſetze dich hier auf den guten Platz, und zu dem Armen ſagt ihr: Du, bleib dort ſtehen oder ſetze dich da unten hin an meinen Fußſchemel, ſind das nicht ungerechte Grundſätze, nach denen ihr da verfahrt?« (Jak. 2, 2–4).

Ja, wirklich, was ſind das für ſchlechte Grundſätze, wenn man ſolche Unter-

schiede macht! Und sind sie nicht eine schreckliche Tatsache? Sehen wir es nicht alltäglich, daß die Menschen solche Unterschiede machen? Liegt uns das nicht furchtbar nahe? Wenn es an unserer Wohnungstür klingelt, und es steht ein elegant gekleideter Herr davor, dann sind wir schon von vornherein geneigt, eine tiefe Verbeugung zu machen und zu fragen: Womit kann ich dienen, mein Herr? Wenn aber ein Mensch draußen steht, der auf den ersten Blick keine Bügelfalten an den Hosen erkennen läßt und einen nicht ganz guten Rock und keinen sauberen Kragen hat, dann sind wir anders gestimmt und möchten gleich sagen: Nun, geh schon, ich kann dir auch nicht helfen. Machen wir nicht leicht und oft diesen Unterschied?

Die Religion aber will, daß wir eher einen Unterschied zu Gunsten des Armen machen, daß wir den Armen mehr ehren als den eleganten Menschen, den reichen Menschen, den schönen, den prächtigen Menschen. Das hat schon Jesus getan, er, der Sohn Gottes, der auch als Armer in die Welt kam, um das Menschenschicksal der Armut auf sich zu nehmen. Er hat das Schicksal der Armut getragen, er hat die meisten Jahre seines Lebens kümmerlich sein Brot erworben, war auf die Gaben der Menschen angewiesen, um sich und seine Mutter zu ernähren. Er war arm, hat arm gelebt und ist arm gestorben. Er hat die Armen geehrt. Er saß im Tempel und schaute sich die Leute an, die in den Opferkasten warfen. Da kamen die Reichen, die große, dicke Taler hineinwarfen, daß es nur so klirrte. Da hat der Heiland nichts dazu gesagt; es war ihm nicht von besonderer Bedeutung. Aber dann kam die arme Witwe, vielleicht eine Wäscherin, die ihren kleinen armen Tagesverdienst in den Opferkasten warf. Und da erhob er sich und sagte: Seht, diese arme Frau hat mehr gegeben als alle zusammen. Er hat sich geneigt vor der Armut. Und so haben es auch die Heiligen getan. Ein Franz von Assisi hat die Armen mehr geliebt als alle andern, eben weil sie arm waren. Wann werden wir diese Gesinnung lernen, daß sie uns zur zweiten Natur wird, daß wir den armen Menschen mit Ehrfurcht betrachten, daß wir nicht wagen, ihn auch nur mit einem geringschätzigen Blick zu kränken?

Die Religion schützt den Armen, schützt ihn vor Ausbeutung, schützt ihn vor Mißbrauch, schützt ihn vor Erpressung, und sie nennt es eine himmelschreiende Sünde, wenn die Not des Menschen benutzt wird, um ihn noch mehr zu drücken, um ihm noch härtere Bedingungen aufzuerlegen, weil er sich nicht wehren kann, der Arme. Die Religion will, daß man den Armen schütze, auch mit gesetzlichen, mit staatlichen Mitteln, mit öffentlicher und privater Fürsorge. Man glaube nicht, daß das so selbstverständlich war. Das wurde erst eine Forderung des Christentums. Es ist schon viel, wenn uns diese Forderung ans Gewissen rührt, daß man Arme schützen muß.

Es gab bis in unsere Tage noch wirtschaftliche Theorien, die da meinten, es sei für die Menschheit das beste, wenn man allen Kräften volle Freiheit lasse; wer da nicht mitkommt, bleibt eben liegen, und die Folge soll sein, daß nur die kräftigen und lebenstüchtigen Menschen vorankommen, und damit sei für alle

gesorgt. Nietzsche sagt: Was fallen will, das sollst du auch noch stoßen. Die Religion aber sagt: Was da fallen will, das sollst du stützen, das sollst du tragen. Das ist Christentum.

Nun könnte es ja sein, daß rein biologisch die darwinistische Auslesemethode sich bewähren könnte. Wenn der Mensch nur ein Tier wäre, dann würde diese Gattung von Tieren wohl gedeihen; nur die kräftigsten Exemplare würden sich entwickeln, nur die Menschen mit den stärksten Ellenbogen würden übrig bleiben und die andern ausgemerzt werden. Aber der Mensch ist eben kein Tier. Er ist schon in seiner körperlichen Existenz davon abhängig, daß er mehr ist als ein Tier. Man könnte den Menschen nicht wie ein Raubtier züchten. Die Folge wäre, daß diese Raubtiere schließlich einander selbst auffräßen. Der Mensch kann biologisch nicht existieren, wenn er nicht auch ethisch, auch sittlich lebt, wenn er nicht Ideale hat, wenn er nicht einen Glauben hat und ein Gewissen. Christi Religion sagt deshalb: Auch der schwache Mensch muß gestützt und getragen werden.

Die Religion versöhnt den Armen. Sie versöhnt ihn mit seinem Schicksal, daß er es nicht verfluche, daß er sich nicht als einen Ausgestoßenen betrachte und als einen Enterbten. Die Religion möchte ihn versöhnen mit seinem Gotte, damit er nicht gegen ihn murre, weil er ihm die Armut auferlegt hat. Vielleicht denken wir da gleich: Ja, das kennen wir! So soll die Religion dazu dienen, ihn über seine Armut hinwegzutäuschen. Sie möchte ihm irgendwelche unbestimmte Anweisungen auf ferne jenseitige Güter in die Hand drücken und ihn auf diese Weise zufrieden machen. Nein, so ist es nicht gemeint. Wenn die Religion ihm nur einen kümmerlichen Ersatz bieten wollte für irdische Güter, dann wäre sie eben nur ein Ersatz und nicht mehr wert als ein Ersatz. Und das ist nicht viel. Die Religion will den Armen nicht auf diese Weise versöhnen, indem sie dem Armen einen kümmerlichen Ersatz in die Hand drückt. Auch nicht dadurch, daß sie ihm eine gewisse Geringschätzung gegen die Reichen einflößt. Auch dieses Mißverständnis ist schon vorgekommen, als ob die Religion die Armen auf Kosten der Reichen in das Himmelreich höbe, als ob sie zu den Armen sagte: Ihr seid doch die besseren Menschen. Nein, auch so ist es nicht gemeint. Gewiß könnte man in mancher Beziehung sagen, daß die Armen einen Vorzug besitzen, schon in natürlicher Begabung. Eigentlich sind es doch immer ärmere Volksschichten, aus denen das Volk sich immer wieder erneuert mit Jugendkraft. Die Kultur hört auf, sie bricht ab, sie erlischt auf den Höhen des Besitzes. Sie muß immer wieder neu hervorgebracht werden; und diese Erneuerung kommt aus den untersten Schichten. Das Volk ist der Mutterboden des Volkes, das Volk, das hart arbeitet, das viel leidet, das harte Gesichtszüge und schwielige Hände hat. Das sind die Menschen der Spannung und der Spannkraft, die Menschen des Idealismus. Wir sehen es an den Völkern, die auf einem kargen Boden, auf steinigem Grunde aufwachsen. Das sind auch starke, wetterfeste Menschen. Die Menschen aber, denen kampflos alles in den Schoß fällt, sind für den Untergang bestimmt. Das könnte man zu Gunsten der Armen sagen. Auch daß die Armen die gütigen, die barmherzigeren Menschen sind, die hilfsbereiteren. Alle die

großen Werke der Fürsorge, der Caritas sind doch eigentlich aufgebaut aus den Scherflein derer, die selbst nicht viel haben. Man kann es oft mit Rührung sehen, daß gerade diejenigen, die nicht viel haben, am bereitwilligsten sind, miteinander zu teilen. Der Arme hat am Armen seinen besten Freund. Es ist schon ein gewisser Segen in der Armut, rein natürlich. Aber ich will nicht viel Gewicht darauf legen. Man soll nicht die einen gegen die andern ausspielen und sagen: Diese oder jene sind die besseren. Nein, es gibt Heilige, und es gibt Gemeine unter allen Ständen und Klassen.

Aber wie vermag denn die Religion die Armen zu versöhnen? Indem sie sie loslöst von ihrer Armut, sie darüber hinaushebt. Die Reichen wie die Armen sollen dasselbe lernen: Es gibt größere Dinge als das Reden um das tägliche Brot. Es gibt größere Sorgen als diese: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns bekleiden? Es gibt größere Anliegen als das tägliche Entbehren, das der Armut eigen ist, und es kann ein Mensch sich darüber hinausheben, im Dienste einer größeren Sache. Es gibt auch in unserer Welt noch Menschen, die in lauterer Gesinnung der Wahrheit, der Wissenschaft und der Forschung dienen wollen, auch in Armut, auch mit ungelohnter Arbeit, auch wenn die Wissenschaft keine Melkkuh wird. Es gibt noch Menschen, welche den wundersamen Klang der Kunst mehr lieben als das Klingen der Münzen, die etwa dabei abfallen. Es gibt auch heute Menschen, die um ihres Gewissens willen lieber hungern als ihr Gewissen verletzen; die lieber auf wirtschaftliche Vorteile verzichten. Das sind die Menschen, die über das Geld hinausgewachsen sind. Es gibt auch Menschen, die um der Menschenliebe willen ganz vergessen auf das Streben nach Geld und Gut, ja, es gibt sogar viele solcher Menschen. Ich erinnere nur an die Legionen der krankenpflegenden Schwestern. Was haben sie denn für einen Vorteil? Die denken mit keinem Gedanken an das Geldverdienen.

Ja gut, werdet ihr sagen: Die haben es leicht, die bekommen ihr Essen, die haben ihre Kleider, für die ist gesorgt. Ach, meine Lieben! Ich weiß nicht, ob die wirklich alles haben, was sie brauchen, ob die wirklich so untergebracht sind, wie es nötig wäre; ob die Speisen, die sie essen, so ausgesucht sind, wie es ihre Gesundheit verlangt; ob sie genügend Schlaf und Erholung haben; sonst würden sie sicher nicht in so großen Scharen in der Blüte ihrer Jahre dahinsinken. Auch die rechne ich zu den Armen, obgleich sie mit keinem Gedanken an ihre Armut denken, kein Wesen aus ihrer Armut machen, sondern nur eines wollen: sich aufopfern im Dienste der andern, aus Liebe zu Gott. So wird der Arme zu einem lachenden, strahlenden Wesen; zu einer Sonne, die die Welt bescheint; zu einem Wohltäter der Menschheit, wenn er gelernt hat, daß es Größeres gibt als Geld und Geldverdienen.

Was ist es also um das Geld? Es ist ein Geheimnis! Dieses profaische Ding! Zunächst ist es eine Naturkraft. Unsere Wissenschaft hat schon viele Naturkräfte gebändigt. Aber die Naturkräfte, die unser wirtschaftliches Leben beherrschen, sind noch weit entfernt von ihrer Bändigung. Das Geld ist sodann eine mensch-

liche Sache. Ein Ausdruck alles Menschlichen und Allzumenschlichen. Die ganze Gemeinheit eines Menschen kann herauskommen bei der Geldmünze. Aber auch die ganze Größe eines Menschen kann sich offenbaren in der Art, wie er mit der Geldmünze umgeht. Ja, da ist sogar etwas Übermenschliches im Gelde. Der Mensch ist auch ein Schöpfer, und was er schafft, ist größer als er selbst. Denn er selbst ist mehr als ein Mensch. Im Menschen ist etwas Göttliches und etwas Teuflisches, ein guter Engel und ein Dämon zusammengebunden. Wenn der Mensch etwas schafft, dann bricht dieses Göttliche, aber auch dieses Teuflische hervor. Das sehen wir am Gelde. Da kann der Mensch ein Dämon der Unterdrückung, der schlimmsten Gemeinheit sein. Aber das Geld kann in seiner Kraft auch zu einem Engel werden, der segnend über die Erde geht. Es kann ein Schutzengel werden, der hinaufgeht bis zum Throne des lebendigen Gottes und dort zeugt für den Menschen. Man wird es einmal am Throne Gottes hören, was jeder Mensch mit dem Gelde gemacht hat: ob es ihm zu einem Dämon der Hölle oder zu einem Engel des Himmels geworden ist, der einstmals fürsprechend für uns eintritt, damit, wenn es einmal mit uns zu Ende geht, wir aufgenommen werden in die ewigen Wohnungen.

Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft?

Zum Weltbild Nicolai Hartmanns[1]

Von Alois Guggenberger C. SS. R.

Auf zwei Arten hat das philosophische Denken von jeher versucht, es mit dem Problem: die Welt und der Mensch in ihr, aufzunehmen. Der eine Weg, den die Weltweisheit beschreitet, gleicht einem geschlossenen Kreis; man glaubt, das denkerische Bemühen komme mit der Welt allein aus, man will den Menschen ganz auf sich selbst stellen. Auf dem andern Weg der Weltweisheit gehen all die Denker der Menschheit, die durch das unabweisbare Zu-Ende-Fragen sich vor die Antwort führen lassen, daß das Welträtsel nicht innerweltlich aufgeht und das Geheimnis des Menschenlebens nicht diesseitig sich lichtet. Es sind die beiden Pole Welt-Überwelt oder Immanenz-Transzendenz, die den Atem der philosophischen Forschung ständig in Spannung halten[2].

Schon bei den weltfrohen Griechen drangen die besten Köpfe dennoch zur Transzendenz vor. Dafür zeugt Plato mit seiner Idee des Guten, Aristoteles mit seinem unbewegten Beweger der Welt. Vom voll transzendenten Gott, der auch ohne Welt Gott ist, brachte freilich erst die christliche Offenbarung Kunde durch

[1] Vgl. in dieser Zeitschrift 136 (1939) S. 21–31 ff. den ersten Aufsatz zu diesem Thema.

[2] Wie diese Fragestellung die Philosophie in alter und neuer Zeit und vor allem in der Gegenwart durchzieht, hat J. B. Lotz S. J. vortrefflich geschildert in den beiden Artikeln: Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik; – Immanenz und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage, in: Scholastik 13 (1938) 1–21 161–172.

ihren Schöpfungsbegriff und vor allem durch die Wahrheit vom dreipersönlichen Gott, der in ewigem Selbstgespräch und in unendlichem Liebesaustausch ein weltunabhängiges göttliches Innenleben führt. Darum kam erst die christliche Philosophie, unterstützt vom Offenbarungsglauben, zu einem durch die Jahrhunderte der Scholastik anhaltenden Ausgleich zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen diesseitiger Lebensbejahung und jenseitiger Lebensbestimmung.

Die Neuzeit hat mit dem Leben auch ihr Denken mehr und mehr in weltimmanente Genügsamkeit eingeschlossen. Die einseitige Verlagerung des Schwergewichtes auf die Welt und schließlich Nur-Welt war aber Sache einer langsam und zäh sich vollziehenden Wegentwicklung von der mittelalterlichen Bindung der Welt und des Menschen an Gott. Von daher rührt es, daß man in den philosophischen Systemen, welche die neuzeitlichen Jahrhunderte hervortrieben, insbesondere in deren krönenden Abschlußideen, mit Recht das findet, was man »säkularisierte Theologie« genannt hat.

Ist doch z. B. Hegels ganzes System kraft seiner pantheistischen Ineinsnahme von Welt und Gott eine fortlaufende »Theo«-logia. Ebenso ist bei Kant der antik-christliche, theologische Einschlag unverkennbar. Bezüglich der Grundhaltung Kants urteilt Hans Heyse: »Das Absolute ist der Horizont, innerhalb dessen der Mensch existiert – mit dessen Aufhebung die menschliche Existenz ins Chaos versinkt. Das ist der Sinn des Kantischen Satzes, daß die ‚Moral zwar mit ihrer Regel', als dem losgelösten ideellen Prinzip des menschlichen Wissens, ‚aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt', als dem existentiellen Prinzip des menschlichen Daseins, ‚ohne Theologie bestehen' ... kann.«[3]

Erst die Gegenwartsphilosophie hat den Immanenzgedanken bis zur letzten Konsequenz vorangetrieben. Diese läßt sich zusammenfassen in den Satz: Es gibt keine Theologie. Hierfür seien aus der heutigen deutschen Philosophie nur genannt Martin Heidegger und Nicolai Hartmann. Der erstere bewegt sich bisher – wir sehen davon ab, daß Heidegger wohl noch nicht sein letztes Wort gesprochen hat – nur innerhalb einer philosophischen Anthropologie, die das Weltsein und den Sinn des Menschenlebens aufzuhellen berufen sein soll. H. (= Hartmann) anerkennt als Letztes, wohin philosophisches Vordringen gelangen kann, die Ontologie.

In unserem eingangs erwähnten ersten Aufsatz über H. sahen wir bei der Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Grundthese, wie er es ablehnt, die geheimnisvolle Zweieinheit von Subjekt und Objekt in unserer Erkenntnis letztlich in der absoluten Einheit von Denken und Sein, in Gott zu verankern. Obwohl H. hierzu das Material schon in Händen hält, entzieht er sich dieser Folgerung. Würde er nämlich die teilweise Deckung der Sphären von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, die auch nach ihm das menschliche Erkennen voraussetzt

[3] Hans Heyse, Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie, in: Kantstudien 40 (1935) 116 f.

und fordert, bis in die letzte Tiefe verfolgen, müßte er bis zu dem Urgrund durchstoßen, in welchem die Identität von Denken und Sein in deren Abstimmung aufeinander wurzelt. Statt solch endgültig »theologischer« Grundlegung der Erkenntnis im »Summum Ens«, in dem Transzendenten, der das denkende Sein und das seiende Denken schlechtweg ist, schränkt sich H. ein auf eine »ontologische Grundlegung«. Diese bildet das Grundthema seiner »Metaphysik der Erkenntnis«[4]. Deren Endantwort auf die Erkenntnisfrage ist die »kategoriale Grundrelation«, eine Summe von gleichen Gesetzen und Prinzipien, welche die Welt, in der Subjekt und Objekt einander gegenüberstehen, so weit durchziehen, als die Grenzen unserer rationalen Erkenntnis reichen.

Ganz ähnliche Wege geht H. in der Ethik, wo es sich um den andern Zentralbegriff, das »Summum Bonum« handelt. Das soll der Gegenstand der nun folgenden Darlegungen sein. Aus diesen wird sich ferner H.s Anthropologie ergeben und schließlich der gesamte Aufbau des Seins sichtbar werden, wie H. in seiner »kritischen Ontologie« denselben schaut. Abschließend soll eine Gesamtwürdigung von H.s Philosophieren gegeben werden.

I.

Die Ethik und Anthropologie.

Über H.s Stellung zu einem etwaigen »summum bonum« bietet neben seiner »Ethik«[5] besonders wertvollen Aufschluß der Vortrag »Sinngebung und Sinnerfüllung«[6]. Ganz analog wie H. den Schlußstein des Seinskosmos, die νόησις νοήσεως, zerbröckeln läßt in eine Vielheit weltimmanenter Seinsgesetze, so arbeitet er hier an der Herunterholung der »Idee des Guten« aus ihrer vermeintlichen Transzendenz und an ihrer Auflösung in eine Mannigfaltigkeit von Werten. H. sucht die Philosophiegeschichte ab und stößt auf dem Gang durch dieselbe auf ein doppeltes unausrottbares Bestreben. Einmal komme das Denken nicht los von dem Bemühen, die sittliche Ordnung zu fundieren in einem Höchstwert; von diesem einen Prinzip müsse wie von einer höchsten Instanz alle sittliche Normierung ausgehen. Fürs zweite hänge man sich noch zäher daran ein, den Inbegriff des Guten in eine unantastbare Weltüberlegenheit zu erheben.

Die letztere Anstrengung sei von dem sachlich berechtigten Drang geleitet, die Majestät des Sittengesetzes zu wahren, das unausweichliche sittliche Sollen zu sichern. Der Primat einer höchsten Wertinstanz hingegen könne mit keiner der Sache entnommenen Begründung versehen werden. Man wäre nur in der Vorstellung befangen, den Anspruch des absoluten Seinsollens, mit dem sittliche Werte und Forderungen auftreten, nicht anders decken zu können als durch die Annahme eines weltentrückten höchsten Prinzips, gleich, ob man ihm den faß-

[4] Siehe Hartmanns erkenntnistheoretisches Hauptwerk: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (²Berlin 1925).

[5] Berlin 1926; 2., unveränderte Auflage 1935.

[6] In: Blätter für Deutsche Philosophie 8 (1934) 1–38.

licheren Namen Gottheit gegeben oder eine abstrakte Bezeichnung ihm beigelegt hätte.

Durchgreifenden Wandel hierin habe erst die neuere Wertphilosophie geschaffen. In den a priori einleuchtenden sittlichen Wertqualitäten soll sie vollauf einstehen für die Absolutheit der sittlichen Forderungen.

Noch entscheidender ist nach H. Folgendes: Mit der »Idee des Guten«, mit der Vorstellung vom »summum bonum« konnte man nie einen Inhalt verbinden. Das könne nicht wundernehmen. Denn das Wertbewußtsein des Menschen kann von einem »obersten Einheitswert«[7], der vielleicht als »hypostasierte Realität«[8] jenseits der Welt thronen soll, gar nicht angesprochen werden. Das Wertfühlen wird um seine wirklichen Inhalte betrogen, es greift ins Leere. Das ist im Wertbereich genau so wie in der Seinswelt. In der letzteren hat das ständige Ausschauen nach einer lichtvollen Einheit von Denken und Sein den Blick nur geblendet und abgelenkt von der Wirklichkeit. Hätte man sich vom gegebenen Phänomen belehren lassen, dann wäre man mit der Summe kategorialer Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt ausgekommen.

Ganz entsprechend steht es auf dem Gebiete der sittlichen Werte. Solange die Wertschau auf einen Wertinbegriff sich ausrichtete, mußte sie inhaltsleer bleiben. Inhalt, Fülle, Lebendigkeit kam in die Wertsphäre erst dann, als man, wie H. sich ausdrückt, den »einheitlichen Sinn des sittlich Guten« »in einen ganzen Sternenhimmel von Werten« auflöste[9]; oder noch deutlicher: als man »das Gegenstandsfeld« der Werte vom Himmel wieder auf die Erde brachte[10].

Es springt förmlich in die Augen, wie H. in gleicher Weise sowohl in der Seinswelt wie in der Wertwelt jeden »Abschluß nach oben« geflissentlich beiseiteschiebt und auseinanderfallen läßt in eine Vielheit von Prinzipien bzw. Werten. Er glaubt dies einer mit kritischer Sauberkeit durchgeführten philosophischen Forschung schuldig zu sein; darin übt er, um einen Ausdruck von Silva Tarouca zu gebrauchen, «die Aszese der Phänomenologie«[11].

Mit der Weltimmanenz der Werte, die Ziele menschlichen Wollens und Handelns sind, hängt aufs engste zusammen die Sinnimmanenz des gesamten Menschenlebens. Innerweltlich aber ist der Lebenssinn nur innerhalb einer Welt, die selbst nicht teleologisch auf einen transzendenten Endzweck ausgerichtet ist. In der Tat ist H.s ganzes Schrifttum ein großer Kehraus aller teleologischen Metaphysik.

Auf zwei Grundargumente lassen sich H.s diesbezügliche Gedanken zurückführen. Das erste betrifft die »kosmische Stellung des Menschen«. Wäre die Welt als Ganzes zielgerichtet, dann wäre über den Kopf des Menschen weg schon alles entschieden, »was geschehen ‚soll'; er selbst könnte nichts ent-

---

7 N. Hartmann, Ethik 266. 8 Derf., Sinngebung usw. 26.

9 Derf., Ethik 495.

10 Vgl. derf., Zeitlichkeit und Substantialität, in: Blätter für Deutsche Philosophie 12 (1938) 38.

11 Amadeo Silva Tarouca, Totale Philosophie und Wirklichkeit (Freiburg i. Br. 1937) 78.

scheiden«[12]. Ihm bliebe kein Spielraum mehr für Zielsetzung und Wertverwirklichung. Denn Ziele kann nur das Seiende anstreben, dem zuvor Werte vorschweben, die zu verwirklichen ihm Aufgabe und Sinn ist. In einer vom Finalnexus teleologisch regierten Welt aber müßte das Weltgeschehen selbst schon angelegt sein auf Wertrealisation und damit auf Sinnerfüllung. Werte wären dann nicht mehr ideale Anforderungen, die mit ihrem Sollensanspruch an ein freies Wollen sich richten könnten, damit letzteres frei für deren Verwirklichung sich einsetzte. So ist es, das befürchtet H., bei allgemeinem und durchgehendem Weltteleologismus geschehen um ein Sollen, das »von sich aus nicht die Macht hat, sich in Sein umzusetzen«[13]. Im zweckläufigen Gang der Wirklichkeit würden ja reales Geschehen und ideales Sollen den Gleichschritt sich halten.

Dann braucht es aber auch nicht mehr des Menschen als eines Mittlers, der erst seinsollende Werte zu Zielen seines Wollens und Handelns sich steckte, um dieselben zu realisieren. Darum wird der Mensch als ethisches Wesen mit seiner Freiheit und seinem Schöpfertum als überflüssig, ja als unmöglich erklärt in einer schon aus ihren Ursprüngen und von Grund aus auf Sinn hin angelegten Welt. In einer solchen wäre schon »von oben her« für Wertverwirklichung und damit für Sinn gesorgt. Was der Mensch von sich aus auch ins Werk setzen mag, es würde doch alles auf die offenbar mächtigeren Endzwecke des Weltganzen zurückgelenkt und zurückgebogen[14].

Worum es hier geht, ist durchsichtig. In einer Welt mit einem überweltlichen Endziel sieht H. den Menschen abgesetzt von seiner kosmischen Sonderstellung. Um der Menschenwürde willen müsse im Namen der Ethik freiem sittlichem Handeln wieder ein Platz in der Welt zurückerobert werden. Die ganze Argumentation aber hängt an der Trennung des Wertes vom Sein. Dabei verdient alle Beachtung, daß H. diesen Zusammenhang klar durchschaut, vielleicht schärfer, als manchmal von anderer Seite gesehen wurde, daß mit der Loslösung des Wertes vom Sein der Mensch eo ipso von seiner kreatürlichen Bezogenheit auf ein transzendentes Endziel abgeschnitten wird. Und doch könnte es gerade aus H. mit eindringlicher Wucht dem Verstehenden klar werden, daß die letzte Konsequenz des Dogmas der neueren Wertphilosophie, das Sein der Welt, soweit es schon wirklich ist, sei wertfrei, die ist: der Mensch kann nur Mensch sein, wenn es kein überweltliches Endziel gibt, wenn Gott nicht ist[15].

H. geht dieser Konsequenz scheinbar aus dem Wege, wenn er für die Ethik den Satz aufstellt: »sie steht diesseits von Theismus und Atheismus«[16]. Wenn aber der Mensch als ethisches Wesen nur dann in der Welt sich behaupten kann, wenn die Weltwirklichkeit dem Menschen als Materialfeld übergeben ist, das in sich weder Zweck noch Sinn noch Wert hat, sondern in welches all das erst durch den Menschen getragen werden soll, dann bleibt nur übrig: vom Phänomen Welt aus gesehen, ist der Mensch »der Sinn der Erde«. Hätte die

[12] N. Hartmann, Sinngebung usw. 31. [13] Ebd. 19.
[14] Vgl. ebd. 30 f. [15] Derf., Ethik 180. [16] Ebd. 741.

Welt als Ganzes schon Sinn auf ein Höheres hin, dann wäre das Menschenleben sinnlos[17].

Mit dieser These steht H. nicht allein; sie ist Gemeingut der »kritischen Philosophie«. Bruno Bauch hat neuestens den gleichen Gedanken mit besonderem Nachdruck ausgesprochen: nur in einer Welt, die ein »sinnleerer Raum« ist, soll dem Menschen die Erfüllung einer Aufgabe zufallen können[18]. Das Besondere H.s liegt wiederum darin, die Vorstellung zu zerstreuen, das Menschenleben müsse einen einheitlichen Gesamtsinn haben. »Der Sinn im Leben liegt... nicht in einer primären Einheit«, sagt er[19]. Der Mensch wird sein Leben mit Sinn erfüllen, der mit aufgeschlossenem Wertblick nicht vorbeilebt an den wertgesättigten Augenblicken, Gelegenheiten und Aufgaben des Lebens. Wer dagegen den Lebenssinn sucht in irgend etwas Ewigem, Unvergänglichem, wird ihn nie finden. Denn das Zeitlos-Ewige ist als solches nicht real; darum soll nur in zeitlich vorübergehenden Erlebnissen, Akten Sinnerfüllung wirklich werden.

II.

Der Aufbau des Seins.

Die zweite Gedankenreihe, durch die H. den Seinsteleologismus abtun will, bezieht sich auf die Seinsschichten selbst, aus denen die Welt sich aufbaut. An dieser Stelle wird sich schließlich die Gesamtperspektive auftun, in der H. den Weltzusammenhang sieht.

Die teleologische Metaphysik ist von der Idee besessen, das Niedere sei um des Höheren willen da, dafür bestimmt und darauf angelegt. So soll z. B. Sinn und Zweck der anorganischen Schicht sein, der nächsthöhern, der organisch-lebendigen, als Mittel zu dienen. Der organische Lebensbereich umgekehrt bemächtige sich des materiell-physischen Stoffes, um diesen für seine höhern Zwecke sich dienstbar zu machen. In dieser Sicht von oben ist die jeweils höhere Seinsschicht nicht nur die wertvollere, sondern auch die kraftvollere; ihr wird Eigenmacht, Unabhängigkeit, Stärke zugeschrieben, wodurch sie dem niedern Bereich in allweg überlegen sein soll.

Das wahre Verhältnis im Schichtenbau der Welt sei aber das genau umgekehrte. In einem immer wiederholten Gesetz spricht H. dieses Schichtenverhältnis aus; er nennt es das »kategoriale Grundgesetz« oder auch »das Gesetz der Stärke«[20]. Die stärkeren, unabhängigeren Schichten sind die niederen; die schwächeren, abhängigeren sind die höheren. Dabei wird sorglich unterschieden

---

[17] Derf., Sinngebung usw., bes. 30.

[18] Bruno Bauch, Grundzüge der Ethik (Stuttgart 1935). – Siehe Würdigung und Kritik durch M. Wittmann, Aus der neuesten ethischen Literatur, in: Philos. Jahrb. 51 (1938) 67–81, bes. 78.

[19] Sinngebung usw. 24; vgl. auch 23.

[20] Siehe z. B. Ethik 724. – Eine erste ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes brachte Hartmann in dem Aufsatz »Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre«, in: Philos. Anzeiger 1926, S. 201–266.

zwischen »Seinshöhe« und »Seinsstärke«. Selbstverständlich werden die höheren Schichten, wie z. B. die geistige, als die inhaltsreicheren, komplexeren gewertet. Dem stehe aber nicht entgegen, daß sie dennoch stets die abhängigen, getragenen, aufruhenden Schichten sind. Denn das organische Leben ist auf den physischen Stoff und seine Kräfte angewiesen; Bewußtsein erhebt sich nur über der physiologischen Organisation des Stoffes; und der Geist, der allein empirisch im Menschen uns begegnet, kommt nie als abgelöster vor, er ist vom seelischen Sein getragen; »und da das seelische Sein schon vom Organischen getragen ist, so geht die Schichtung des Realen weiter bis zum Materiellen«[21]. Dabei liegt es H. fern, die höheren Schichten aus den niederen ableiten oder auch nur erklären zu wollen. Denn jede höhere Schicht ist ein Strukturnovum, in das zwar die niederen als materiale Komponenten eingehen, das jedoch autonom, voll eigengesetzlich darüber sich aufbaut.

Auf dem Gebiete des Geistes hat die »Schichtentheorie« ganz gewichtige Folgerungen. Weil »der Geist niemals ... als schwebender oder abgelöster vorkommt, ... vielmehr immer und nur als aufruhender oder getragener Geist bestehen kann«, zieht H. den Schluß: »Dieses Gesetz« des Aufruhens, des Getragenseins, »ist ein allgemeines Seinsgesetz des Geistes überhaupt.«[22]

Die Annäherung an die bekannte These Schelers von der »Ohnmacht des Geistes ohne die Triebe« ist unverkennbar. Scheler selbst bucht den Satz H.s: »Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren«, als Bestätigung seiner Auffassung[23]. Wir glauben freilich nicht, daß H.s Wertung des Geistes »die grundsätzliche Entrechtung des Geistes«, die J. Ternus S. J. bei Scheler bloßstellt[24], mitmacht, wenigstens nicht im Schelerschen Sinn der alleinigen Triebmächtigkeit. Ja H. läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß Naturalismus, Biologismus für ernste Forschung überwundene »Ismen« sind. Seine Gedanken über Geist und damit zusammenhängend über Freiheit erheben sich nicht selten zu einer wahren Größe, durch die das Menschenwesen über die bloße Natur hinausragt[25]. So hält es H. auch nicht mit Klages, welchem der »Geist als Widersacher der Seele« gilt[26]. Dennoch krankt H.s Geistauffassung ähnlich der Schelers an einem Wurzelfehler.

Beide sind, was ihre Geistlehre betrifft, durch ihre »Aszese der Phänomenologie« auf das Erfahrungsfeld so festgebannt, daß sie über eine beschreibende Durchforschung des geistigen Seins, genauer des prozessualen Ablaufs geistiger

---

[21] N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Berlin 1933) 52.

[22] Ebd. 385.

[23] M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1930) 76.

[24] J. Ternus S. J., Beiträge zum Problem der Tradition, in: Divus Thomas (Fr.) 16 (1938) 212.

[25] Unter dieser Rücksicht läßt H.s Geistlehre eine tief einfühlende Würdigung erfahren P. A. Borgolte in seiner Abhandlung »Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns« (Würzburg 1938, C. J. Becker, Verlag. M 5.-).

[26] Vgl. N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 90.

Lebensphänomene, im Grunde nicht hinauskommen. Darum begeht H. doch eine sichtliche Grenzüberschreitung, wenn er aus der Tatsache, daß der »empirische Geist«, der Geist des Menschen, innerhalb unserer Erfahrungswelt nur als getragener vorkommt, »ein allgemeines Seinsgesetz des Geistes überhaupt« entnimmt. Es ist höchstens ein Seinsgesetz des Geistes in dem Sinn, daß es dem Geiste in den Grenzen der Wirklichkeit, die unserer unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist, tatsächlich gesetzt ist, als getragener Geist zu existieren. Will H. mehr behaupten, dann setzt er gegen die »idealistischen und geistmetaphysischen Theorien« vom freischwebenden Geist, wie er dieselben bezeichnet[27], wieder nur seine phänomenistische Geisttheorie. Als Theorie hat sich diese dann sowohl vor dem Phänomen wie vor dessen theoretischer Deutung zu verantworten. Davor aber wird sie nicht standhalten, wie das gerade gegenüber Hartmann Béla Freiherr von Brandenstein in einer feinen Studie über die »Seele im Gebiete des Geistes« mit aller Bestimmtheit ausgesprochen hat[28]. Eine metaphysische Untersuchung des Geistes, heißt es dort, kann zeigen, »daß sich das Dasein des absoluten, des Urgeistes einwandfrei erweisen läßt«[29].

Diese summarische Antwort auf H.s Geistbegriff leitet in unsere letzte Erwägung hinüber.

III.

Der Grundzug von Hartmanns Philosophieren.

H. spricht von einem Seinsgesetz des Geistes überhaupt; im Grunde betrifft es nur eine Tatsachenfeststellung. Wir stoßen damit auf den innersten Zug von H.s Philosophieren. H. hat – wie übrigens auch Heidegger – im Anschluß an Aristoteles und damit an die Tradition die Frage nach dem »Seienden als solchen« in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt. Die ständig wiederkehrende Terminologie vom »Sein«, vom »Seinscharakter« und dergleichen hat mancherseits den Eindruck erweckt, man stünde wieder mitten in einer echten Seinsphilosophie.

Was hat es damit auf sich? Seinsphilosophisch bewertet, ist H.s »Metaphysik« das, was man gut bezeichnen kann als »ontologische Aktualitätstheorie«. Die ontische Wirklichkeit soll ganz und gar aufgehen in »seiendem Werden«. Dies wird getragen von der stofflichen Grundschicht der »Dinglichkeit«, über der die steigend komplexeren Prozesse der übrigen Schichten sich artikulieren. Das Weltgeschehen selbst ist wesentlich »Prozeßualität«[30]; es wälzt von jeher den Strom der Prozesse aus der Ewigkeit in eben eine solche Ewigkeit hinein. Erinnert man sich nun an die dargelegte Aufsplitterung des »summum bonum« in eine Menge von Einzelwerten und an die Zerspaltung des einheitlichen Lebenssinnes in eine auf das Leben verstreute Fülle von Werterlebnissen, dann sieht

---

[27] Ebd. 81.
[28] In: Blätter für Deutsche Philosophie 11 (1937) 8–23. [29] Ebd. 20.
[30] Siehe N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 84.

man, wie H.s Ethik ein getreues Spiegelbild seiner »Ontologie« ist. Von wahrer Seinsphilosophie trennt H.s »kritische Ontologie« nichts Geringeres als der positivistische Seinsbegriff, auf dem dieselbe aufbaut.

Was das besagt, ließe sich schon aufzeigen an der oben berührten Trennung von Sein und Wert. An einer noch tiefer gehenden Frage kann dies klar werden: es ist die letzte aller Fragen, die Frage nach dem Weltgrunde. Das Lehrreichste hierüber und für H. Kennzeichnendste bringt er in seinem neuesten Werk: »Möglichkeit und Wirklichkeit«[31].

Die Fragestellung nimmt ihren Ausgang von einer scheinbar harmlosen Sache: von der Bestimmung der Seinsmodi Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit. Der Kernpunkt nun ist die Bestimmung der Möglichkeit. Was kann als »realmöglich« angesprochen werden? Sofort aber will H. die Möglichkeitsfrage nur angewandt wissen auf Innerweltliches, auf etwas, das aus dem Wirklichkeitszusammenhang her möglich ist. In diesem Sinne ist in jeder Sphäre des Seins dasjenige realmöglich, wofür die es ermöglichenden Bedingungen alle beisammen sind. Die vollständige Bedingungskette aber macht, daß dieser mögliche Vorgang, Prozeß und dergleichen auch unausweichlich eintreffen muß. So ist das Realmögliche zugleich realnotwendig und damit auch realwirklich.

Mit einer solchen Fassung von Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit können allenfalls die positiven Wissenschaften auskommen. Deren Arbeitsmethode besteht darin, den erschöpfenden Komplex von Bedingungen zusammenzutragen, die ein Geschehen mit einem Schlage möglich, notwendig und wirklich machen. Hier wird lediglich die nackt vorliegende Wirklichkeit in Rechnung gesetzt, die aus dem Schoße ihrer Realzusammenhänge weiteres Wirkliches entläßt.

Geht man nun aber wie H. dazu über, die Realität als die »gemeinsame Seinsweise« zu bezeichnen, die dem anorganischen, organischen, seelischen und geistigen Sein zukommt[32], dann bedeutet »Seinsweise« nichts anderes als gegebene Wirklichkeit. Es ist ein positivistischer Seinsbegriff oder, nach der Formulierung von J. B. Lotz S. J., ein »einschichtiger Wirklichkeitsbegriff«[33], der hier zu Grunde liegt.

Von da aus wird die für einen von der Seinsphilosophie herkommenden Denker zunächst verblüffende Ansicht H.s nicht mehr überraschend wirken: nämlich die Äußerung, Subsistenz sei die Art und Weise, im Sein zu stehen und sich zu halten, die nur der niedrigsten, trägen, passiven, stofflichen Dingwelt zukomme[34]. Was aber kann dann noch ausgemacht werden von den weiteren Schichten der Wirklichkeit, die über jenes starr-dingliche Sein sich erheben? Von den andern »Seinsschichten«, die bis hinauf zum Geiste über den »dinglichen Seinsfundamenten« – nach einem Ausdruck H.s – sich aufbauen, kann nur geredet werden in phänomenologisch gesehenen und beschriebenen Strukturzusammenhängen, Komplexionen u. ä. Auch der persönliche Geist kann nur

---

[31] Berlin 1938. [32] Vgl. Möglichkeit und Wirklichkeit 202.
[33] J. B. Lotz S. J., Sein und Wert, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) 595.
[34] Siehe N. Hartmann, Zeitlichkeit und Substantialität 37.

geschildert werden als Aktzentrum, Aktgefüge; eine Auffassung, in der sich H. wiederum mit Scheler, Heidegger und vielen Modernen trifft[35].

Der Wert solch phänomenologischer Analysen soll nicht verkannt werden. Sie können sogar ein sehr lebendiges Bild z. B. von der Geistperson geben, von ihren spezifischen Antwortweisen, Stellungnahmen und Reaktionen zur Umwelt bzw. Welt[36]. Man darf nur all das nicht werten als gedacht und geschaut in Funktion des Seinsbegriffes der Tradition.

Behält man nun den soeben charakterisierten positivistischen Seinsbegriff scharf im Auge, dann wird man von der Antwort H.s auf die Frage nach dem Möglichsein der Welt nicht mehr erwarten, als was sie gibt.

Realmöglich, realnotwendig und realwirklich decken und durchdringen sich deswegen, weil sie ausschließlich aus den Realzusammenhängen der innerweltlichen, homogen aufgefaßten Wirklichkeit abgesehen sind.

Richtet man aber an die Welt als Ganzes die Möglichkeitsfrage, dann bleibt nur übrig: Möglichkeit und Notwendigkeit im festgelegten Sinne schalten aus. Wofür weder ermöglichende noch notwendig machende Bedingungen aufzuweisen sind, das ist, wenn es dennoch wirklich ist, zufällig.

In der Tat ist dies H.s letztes Wort: die Welt ist »absolut zufällig«; und es helfe nichts, den zureichenden Grund der Welt in Gott zu suchen. »Gott selbst wird eben damit, daß er erster Grund sein soll, zu einem Zufälligen.«[37]

Die Erinnerung an Heidegger drängt sich auf; er nimmt es auf mit der »Geworfenheit der Welt ohne Werfer«. Wie zuerst durch Heidegger, so sieht sich nun auch durch H. die deutsche Gegenwartsphilosophie vor die Verabsolutierung der Endlichkeit gestellt. Heidegger führte darauf hin von der Anthropologie, H. aber von der Ontologie her. So ist auch die Lebensstimmung bei beiden Denkern eine grundverschiedene. Heidegger steht als bohrender Grübler über dem Abgrund des Nichts, über den der Mensch gehalten ein Sein zum Tode hin ist. H. hat wenig übrig für die spekulativen Fanatiker der Todesangst[38]. Er hält den Tod relativ gleichgültig »für den, der sich selbst in unverfälschter ontischer Einstellung als... Tropfen im Gesamtgeschehen, des geschichtlichen wie des noch größeren kosmischen, ... zu bescheiden weiß«[39].

---

[35] Aus dem, was H. bisher über den personalen Geist in seinen Werken vorgelegt hat, glauben wir dieser Meinung sein zu müssen. Darum scheint uns P. Borgolte H.s Lehre vom persönlichen Geist doch zu sehr abzurunden, wenn er in seinem Werke »Zur Grundlegung usw.« S. 99 die Ansicht ausspricht, daß »H. durchaus an dem ontischen Selbststand des personalen Geistes festgehalten« hat. Wohl aber sind die diesbezüglich von H. »aufgewiesenen Phänomene« und seine »Phänomenbeschreibung« eine überaus gehaltvolle Erfahrungsgrundlage, über der eine echte »Seinsmetaphysik des menschlichen personalen Geistes« sich erheben könnte. Nur bedürfte es, um eine solche darauf aufzubauen, einer wahrhaft metaphysischen Betrachtungsweise.

[36] Siehe N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 93 ff.

[37] N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit 220.

[38] Vgl. derf., Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935) 197 u. ebd. Anm. 1.

[39] Ebd. 197.

Wenn wir rückblickend die Ergebnisse von H.s Philosophie überschauen und uns fragen, welches Bild von der Welt und dem Menschenleben hier heraufzieht, dann bleibt als nackte Antwort: wir stehen vor einer »entgötterten Welt«. Aber der Hartmannsche »postulatorische Atheismus des Ernstes und der Verantwortung« – nach einem Ausdruck Schelers – trägt seine eigenen Züge. H.s Säkularisierung der Welt und des Lebens zeigt nicht die Gebärde des heroischen Trotzes und der verzweifelten Einsamkeit, die der Existenzphilosophie ins Gesicht geschrieben stehen. Der Mensch, so wie er aus H.s Philosophie hervorgeht, wird auch nicht einstimmen in die Klage Nietzsches: »Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!«[40] Das will sagen: der Hartmannsche Atheismus schaut auch nicht sehnsüchtig danach aus, das von Gott gelöste Dasein in die Geborgenheit einer mythischen Welt hineinzuretten. H. stellt sich auf den Boden einer ein für allemal »entzauberten Welt«. Er hält es nicht für nötig, an Gott eine Absage zu richten, weil nach seiner Meinung das, was menschliches Denken zu sagen weiß, Gott einfach erübrige. Sein Atheismus ist gelassen, nüchtern, weil er sich als Frucht des nun endlich zur Reife gelangten Philosophierens ausgibt.

Aus diesem Grunde ist es möglich, mit Nicolai Hartmann über die Urfrage der Menschheit nach Gott leichter in ein philosophisches Gespräch zu kommen als mit andern Denkern von heute. Dieses Gespräch aber hätte einzusetzen bei H.s Auffassung von der Erkenntnis oder, weiter gefaßt, bei seiner philosophischen Methode. In Kürze sei hierüber Folgendes vermerkt.

H. hat die phänomenologische Einstellung mit äußerster Strenge bis zum Ende durchgehalten. Dabei ist freilich seine Phänomenologie nicht bestimmt durch das Einklammern der Existenz – die Husserlschen Klammern finden sich bei H. in der Tat nicht –; sondern entscheidend ist die phänomenologische Abstinenz, d. i. das Beiseiteschieben des schlußfolgernden Denkens. Unter schlußfolgerndem Denken jedoch ist ein viel tieferes und wesentlicheres Anliegen gemeint als die technische Handhabung des Syllogismus. Macht ja H. selbst der Phänomenologie den Vorwurf, daß sie der Philosophie »das Eindringen, das Aufdecken, den Schluß, das Verstehen, das Erklären« versagt[41]. All das will er durch sein »ontologisches Verstehen« wieder zurückgewinnen.

Doch gerade das, worauf es ankommt, untersagt auch dieses »ontologische Verstehen« dem menschlichen Erkennen. Es gestattet nämlich nur sog. »Kategorialanalyse«[42] und bringt es auf diesem Wege bestenfalls zu einer Art »induktiven Metaphysik«. Mit all dem aber ist dem Geiste und seinem Fragen immer noch nicht der Standort eingeräumt, wo er eigentlich beheimatet ist. Dieser liegt in der Sphäre des Absoluten. Geistiges Suchen und Fragen sieht sich stets vor die im Sein und vor dem Denken unausweichliche Forderung nach etwas Absolutem gestellt. Der Absolutheitsanspruch ist der Lebensnerv schlußfolgernden Den-

---

[40] Nietzsches Werke. Kröners Klassiker-Ausgaben VIII (Leipzig) 225 f.
[41] N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie 233.
[42] Vgl. unsern ersten Hartmann-Artikel, a. a. O. S. 31.

kens. Wo dessen Kraft nicht lahmgelegt wird, da wird sie den Menschen letzten Endes immer vor das Antlitz des Absoluten tragen.

Betrifft das Gesagte die Phänomenologie mit ihrem nur analysierenden Vorgehen im allgemeinen, so kommt für die Hartmannsche phänomenologische und kategoriale Methode noch ein Besonderes hinzu. Sie läßt an keiner Stelle eine eigentliche Wesenseinsicht ins Sein zu, so daß unser Erkennen wenigstens mit seinen ursprünglichen Begriffen und seinen Ursätzen innerhalb des Seins selbst sich bewegen und seinsgültige Verhältnisse und Beziehungen treffen könnte[43]. Dann freilich ist es nicht zu verwundern, daß H. aus dem Erkenntnisphänomen, in welchem auch nach ihm Denken und Sein in Beziehung zueinander treten, die grundsätzliche Einsichtigkeit des Seins nicht ablesen kann und folglich auch eine Identität von Denken und Sein im Absoluten abweist.

Ferner muß notwendig einem solchen Erkennen, das auf der ganzen Linie wesentlich außerhalb des Seins gebannt bleibt, auch jeglicher Einblick in eine Wesensteleologie verwehrt sein, die trotz der schärfsten Verdikte H.s das Sein und Wirken der Welt und des Menschen im tiefsten durchzieht. Daß in solch teleologischer Metaphysik die Freiheit nicht untergeht, erhellt schon aus folgendem Hinweis: nicht der geringste Widerspruch liegt darin, daß jedes Wirken und Tun der allgemeinen Seinsnotwendigkeit untersteht, überhaupt ein Ziel zu haben, und daß zugleich ein bestimmtes Einzelziel in freier Wahl auserkoren wird.

Schließlich trägt der gleiche Umstand, daß H. unsere menschliche Erkenntnis um ihr eigentlichstes Eindringen beschneidet, um die Einsicht in das innere Wesen des Seins, auch die Schuld, warum er das Geistsein auf den unmittelbar erfahrenen Geist, den »aufruhenden und getragenen« Menschengeist einschränkt. Gewiß bringen die Phänomene des menschlichen Seelenlebens uns oft sehr empfindlich zum Bewußtsein, daß das Leben unseres Geistes und seine Betätigung von den tiefer liegenden Schichten abhängig und auf diese angewiesen sind. Das ist jedoch eine psychisch-funktionale Abhängigkeit, aus der in keiner Weise auf eine seinshafte Unmächtigkeit des Geistes erkannt werden kann. Wie schon oben gesagt, kann seinsmetaphysisches Vordringen zum reinen, für sich daseinsmächtigen Geist gelangen, mag auch unsere Erkenntnis davon nur eine uneigentliche, analoge sein. All diesen von H. aufgerissenen zentralen Problemen steht der Menschengeist doch nicht mit der aporetischen Ratlosigkeit gegenüber, wie er es will. Nur die Richtung ihrer Lösung sollte mit den knappen Entgegnungen angedeutet werden.

Nehmen wir zum Schluß unser Thema: »Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft?« noch einmal auf, so ist mit Rücksicht auf H. zu sagen: nur

---

[43] Daß H. durch seine »Bildtheorie« den Zugang zu echt metaphysischer Wesenseinsicht sich versperrt hat, zeigten wir in der Studie: Zwei Wege zum Realismus, in: Rev. Néoscol. Phil. 41 (1938) 46–79. – Eine volle Bestätigung dieser Auffassung finden wir in der erst nach Abschluß vorliegender Arbeit uns zugänglich gewordenen Dissertation von Hermann Kuhaupt, Das Problem des erkenntnis-theoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis (Würzburg 1938, Verlag C. J. Becker. M 4.–).

auf seine »kritische Ontologie« angewandt, wäre die Fragestellung zu halten, da in der vorgelegten Formulierung die Ontologie gegen die Theologie ausgespielt und in Gegensatz gebracht erscheint. Indessen, gesehen vom Standpunkt echter Ontologie her, die Wesenswissenschaft vom Sein ist, muß es heißen: Theologie aus Ontologie als Abschlußwissenschaft! Warum H. solch theologischer Krönung menschlichen Wissens nur müde Resignation entgegenbringt, dafür möchten die gemachten Ausführungen die Begründung gegeben haben.

H. steht mit dem eisigen Pathos metaphysischer Apathie Gott und allen Ewigkeitsbedürfnissen des Menschen gegenüber. Er spricht den ihn tief kennzeichnenden Satz aus: »Erkenntnis und Anbetung fügen sich nicht leicht ineinander«[44]. Er hält zwar dafür, das philosophische Erkennen könne einen Platz aussparen für Gott[45]; und dann, das ist seine Meinung, wird »das metaphysische Gemütsbedürfnis« diesen Freiplatz bevölkern. Aber mit kritischer Philosophie hätte ein derartiges Haschen nach weltanschaulicher Befriedigung nichts zu tun.

Wenn es aber wahr ist, was Theodor Haecker einmal sagt, und es ist wahr: »Die größte intellektuelle Sünde eines Philosophen ist, etwas auszulassen«[46], also einen Teil der Wirklichkeit zu unterschlagen, dann ist es eine philosophische Urfünde, der natürlichen Geisteskraft den Blick auf die Urwirklichkeit zu versperren. Darum kehren wir jenes Wort H.s: »Erkenntnis und Anbetung fügen sich nicht leicht ineinander« um in jenes andere Wort: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«, den lebendigen Gott.

Das Religiöse in der Dichtung des deutschen Arbeiters

Von N. Tinnefeld

Das Wort »Arbeiter« hat in unserem Volke nun wieder einen vollen Klang. Die Nation ist die große Gemeinschaft aller Schaffenden. Daß auch der Handarbeiter wieder Heimat gefunden hat im Raum des Volkes, daß der Sinn seines Arbeiterlebens beschlossen ist im Schaffen für das Volk, ist das Ende eines nun fast hundertjährigen Kampfes. 1847 erschien Karl Marx' »Kommunistisches Manifest«, und seitdem hat der Arbeiter im Banne des Sozialismus in der Gemeinschaft der Klasse gerungen um die Gestalt seines Daseins, abseits vom Leben der Nation. Nun aber hat die Nation den Arbeiter zurückerobert. Die Arbeiterschaft braucht sich nicht mehr als Klasse zusammenschließen zu einer Kampfgemeinschaft; sie wurde eingefügt in die ständische Ordnung des Volkes. Sie wechselte also von der willkürlich geschaffenen Gemeinschaft der Klasse hinüber in die organische des Standes, der eine »durch den biologischen Ursprung und ein neues Menschenideal geschlossene Volksschicht bedeutet« (Winnig). Die Arbeit ist zur Mitte des nationalen Lebens geworden und bedeutet ein neues Ethos. Damit gab der neue Staat den Kräften, die sich in der Stille vorbereitet

[44] Möglichkeit und Wirklichkeit 344. [45] Vgl. Ethik 180.
[46] Theodor Haecker, Der Geist des Menschen und die Wahrheit (Leipzig 1937) 67.

hatten, neuen Lebensraum und neue Entwicklungsmöglichkeiten. Langsam und stetig hatten viele der Arbeiter, abseits vom politischen Leben, auf eine andere und stillere Art gekämpft um ihr Dasein, auf daß es sich forme und gestalte, und die Kraft des deutschen Blutes hat am Ende den Materialismus und Rationalismus in sich selbst überwunden.

Ein lebendiges Zeugnis dieses Ringens um ein neues Menschentum, um die Sinnhaftigkeit von Leben und Werk in der Arbeiterschaft ist die Dichtung des deutschen Arbeiters. Namen wie Lersch und Engelke, Bröger und Wohlgemuth, Barthel und Petzold, um nur einige der führenden Arbeiterdichter zu nennen, haben in der deutschen Dichtung einen guten Klang.

Man hat von der neuen Stellung des Arbeiters her Sturm gelaufen gegen den Begriff »Arbeiterdichtung«, man sah in ihm etwas Herabsetzendes, einen Überrest aus der Zeit des Klassenkampfes. So wollen wir ihn nicht verstehen. Uns sei die Dichtung des Arbeiters ein Ausdruck seiner nur ihm eigenen Welt, wie nur er ihn aus der Erfahrung seines schweren Schicksals schaffen konnte. »Kein Volk der Erde hat eine solche Dichtung von Arbeitern« (Söderblom). Der brausende Lärm seiner Werkwelt und die Stille des Feierabends, die Not der Arbeit und das Glück des Herzens sind in dieser Dichtung lebendig. – Nie aber kann eine Dichtung, die wirklich Gestaltung, Verdichtung des Lebens ist, vorübergehen an den letzten Fragen der menschlichen Existenz. Die Gestaltung dieser Fragen in Wort und Bild in der Arbeiterdichtung sei uns ein Prüfstein für die Echtheit und Tiefe dieser Dichtung.

Drei Dinge sind es, die das religiöse Empfinden und Erleben des Arbeiters umschließen: eine erneute Hinwendung zur Natur und ihren heilenden Kräften, und damit erwuchs wieder die Ehrfurcht vor der Schöpfung, ein Hinaufheben jener geheimnisvollen Kräfte des Lebens zum religiösen Symbol, und daneben die konkrete Frage nach Seele und Tod, Ewigkeit und Gott.

Eine große Macht unserer Zeit hat in der Arbeiterschaft diese neue Hinwendung zur Natur verursacht, die deutsche Jugendbewegung. Die Arbeiterjugendbewegung entstand wie die bürgerliche als freie Bewegung innerhalb der Jugend, und nur zeitweise gelang es der S. P. D., sie in ihre politischen Ziele einzuspannen, denn beide kämpften um konkrete Ziele, um Arbeiter- und Jugendschutz, um Verbesserungen der Arbeitsbedingungen und höhere Löhne. Was die Arbeiterjugend aber vom politischen Sozialismus schied und mit der bürgerlichen Jugend verband, war das Ringen um eine neue Lebenshaltung. Wandern, Lied und Tanz des Volkes wurden auch bei ihr wieder lebendig. Diese Jungen glaubten wieder an die Heiligkeit des Lebens und kämpften für das Leben »aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung und mit innerer Wahrhaftigkeit«. Und dieses neue Ethos trennte sie schon damals von der Ideologie des Sozialismus, wenn ihnen das auch nicht so klar bewußt war. Diese neue Sicht der Natur als der großen Trösterin, der Heimat des Menschen, wird Gestalt in einem Gedicht Max Barthels:

Brüder, laßt die Schwermut fahren,
Schwestern, laßt das Trauern sein.
– – – – – – – – – –
Hebt die Herzen in die Sonne,
zittert, grünt und leuchtet auch.

oder in Karl Brögers Wanderlied »Dem Tag entgegen«:

Auf, ihr Brüder, wagt es,
und rennt vor der jungen Sonne her,
sie leuchtet dir, sie funkelt mir,
sie sprüht und glüht so dort wie hier.
Heilig loderndes Herz der Welt,
das unser Blut im Takte hält....

Sie fühlen sich verwoben mit allen Dingen der Erde. »Mein Bruder Baum, wir wollen blühn«, sagt K. Bröger. Am stärksten aber finden wir dieses Aufgehen im Kosmos, diesen Allrausch in der Dichtung Gerrit Engelkes. Mit grenzenloser Weltliebe singt er: Ich kam aus den Meeren, ich kam aus der Sonne, ich kam aus dem Wind, / die mir alle Urväter und Urmütter sind.«

So wie sie die lichten Kräfte der Natur liebend verehren als einen Ausdruck ihres Überschwangs, so flüchten sie mit der Not ihres Lebens zu den heilenden Kräften der Erde, in ihren mütterlich bergenden Schoß. Da schreibt Otto Wohlgemuth, der 23 Jahre lang als Bergmann in der Erde grub:

Erde, Erde, wie habe ich dich mein Leben lang gefühlt,
Erde, wie hab' ich in dir herumgewühlt,
Erde, wie du Mutter wurdest,
wie alles Leben von dir kam,
wie alles Blut, alle Sehnsucht in dir seinen Anfang nahm,
– – – – – – – – – –

Heinrich Lersch aber schildert in »Mensch im Eisen« beinahe grauenhaft, wie er mit der Not seines Lebens hinausrennt in das Land und auf einem Acker niedersinkt:

Da brach ich eine Scholle Erde, biß hinein,
biß und kaute, kaute, aß,
und steckte Krum auf Krume in den Mund,
indes die Tränen aus den Augen rollten....

Liegt in der durch die Jugendbewegung erweckten Hinwendung der Arbeiterdichtung zur Natur ein gut Stück der ewigen Romantik der deutschen Seele, und bedeutet das in diesen Dichtungen lebende Weltgefühl insofern keineswegs etwas Neues innerhalb der deutschen Dichtung – man hat in diesem Sinne von der »Eichendorfferei« der Arbeiterdichtung gesprochen –, so kündet sich in der mythischen Kraft dieser Erdgedichte mit Urgewalt etwas Neues, ein ganz neues

Lebensgefühl, das in dieser Ausprägung so nicht in der übrigen Dichtung vorhanden ist.

Seine Wurzel hat es in der eigenartigen Doppelstellung des Arbeiters, der in einem besondern Sinne »am Anfang« ist, am Anfang dieser aus dem »Biologischen Hintergrund hervorgeschichten Welle« des Arbeitertums. Der Arbeiter hat nicht das Fundament einer alten, in Generationen gewordenen Kultur. Er ist vor die Aufgabe gestellt, die Werkwelt der Industrie, die späte Schöpfung des menschlichen Geistes, zu bewältigen und unter der Last dieser Aufgabe den Sinn seines Werklebens und den Trost seiner Tage selbst zu finden. Dieses »Am-Anfangsein« gegenüber einer neuen Welt wird auch in seinem dichterischen Werk sichtbar. Viele Züge seiner Gestalt verbinden den Arbeiter mit den Menschen junger Völker. In seinem Blute erwachen seltsame mythische Erinnerungen aus frühen Menschheitstagen, dringen empor in sein Werk und geben ihm die eigenartige Gestalt, wie sie in diesen Erdgedichten vor uns aufwächst.

Bis in Einzelheiten finden wir hier Züge des bei allen Völkern verbreiteten Mutter-Erde-Kultes, der auch in der Religion unserer Vorfahren eine große Bedeutung hat. Da brechen in dem Gedicht Wohlgemuths aus den Tiefenschichten der Seele unbewußte Kräfte hervor in dem Bild von der Mutter Erde, und noch stärker wird der Kult lebendig bei Lersch. Hier wird die Erde zur heilenden Kraft in einem ganz konkreten Sinn. Der Mensch ißt die fruchtbare Krume des Ackers und wird daran gesund. – Auch in der großen Bedeutung, die Licht und Flamme in der Arbeiterdichtung haben, leben solche religiösen Früherinnerungen weiter. Zwar finden wir allenthalben im Volksglauben neben der christlichen Bedeutung des Lichtsymbols noch den alten Lichtkult wieder – auch die Jugendbewegung hat ihren Teil zur Erweckung des Lichtkultes beigetragen mit Feuerweihen und Lichterfeiern –, aber in der Arbeiterdichtung ist das noch weit stärker zu finden und führt fast zu einer Vergöttlichung der Sonne und des Feuers. Die Sonne ist die große Nährerin, das »heilig lodernde Herz der Welt, das unser Blut im Takte hält«.

Ebenso stark aber erlebt der »Arbeiter-Mensch« dieses Aufgehobensein in einem Größeren, das ein Vergessen der Not des Daseins bedeutet, im Rhythmus. Auch der Rhythmus hat bei den primitiven Völkern eine große Bedeutung, denken wir nur an ihren Tanz und ihre Musik. Die moderne Werkwelt aber wirkt mit dem immer gleichbleibenden Gestampf der Maschine, mit dem Rhythmus der großen Städte, der durch die moderne Technik entsteht, wieder auf diese gleichen Empfangsschichten der Seele ein. Der Rhythmus gibt dem Leben eine neue Harmonie, und der Mensch spürt im Rhythmus der Werkwelt den geheimnisvollen Rhythmus seines eigenen Lebens. – Der Dichter des Rhythmus in der Arbeiterdichtung ist Gerrit Engelke. Er veröffentlichte seine Gedichte unter dem Titel »Rhythmus des neuen Europa«. Ihm ist gerade der Rhythmus das geheimnisvolle Göttliche, in dem die Erscheinungen sichtbar werden, das den Menschen einbezieht in den großen Kreislauf des Lebens.

Weißt du, was die Mittagsstraße schüttert, lebt,
Wenn chaotisch tausend Lebenstakte schlagen
Aus den Menschen, Häusern, Pferden, Wagen?
- Gottesrhythmus -

Weißt du, was des Nachts das müde Haus durchbebt,
Wenn der Mondlichthimmel auf die Stadt gesunken?
Was die Straßen sausen unter Sternenfunken?
- Gottesrhythmus -

Unaufhörlich drangvoll fluten, beben
Rhythmusströme durch die Stunden um dich her,
Schwellen, wellen über dich zu einem Meer:
- Gottesrhythmus -

Und du selbst, du Mensch in diesem Herzschlag=Leben,
Von Tränen überspült, vom Straßenbraus gepackt,
Bist der höchste Rhythmus, vollster Blutstrom=Takt:
Denn in dir ist Gott.

Das Eigenartige und Neue aber ist, daß diese mythischen Erinnerungen nun hingeworfen werden in die moderne Welt der Industrie. Auch die Arbeit wird in diese religiöse Sphäre emporgehoben. Das leuchtet eigenartig auf in den Gedichten um das Phallussymbol. Der Phalluskult ist bei allen Primitiven zu finden. Karl Bröger widmet ihm einen ganzen Zyklus von Gedichten »Phallos«. Doch bedeutsamer noch ist die Phallussymbolik im Werke Heinrich Lerschs, denn erst bei ihm geht sie zwingend die Verbindung mit der Industriewelt ein. Phallus und Hammer, Amboß und Urschoß werden ihm zur Einheit. Das Eisen wird zum »Werksamen«, der aus den glühenden Leibern der Hochöfen in die »Gebärmütter gewaltiger Bessemerbirnen« fließt, und der Schlag des Hammers auf den Amboß, den »Werkschoß«, wird ihm zum Symbol der Zeugung. Auch in dem Verhältnis zur Maschine, zum Eisen, das Seele, und dem Stahl, der das Werkblut ist, lebt der Mythos längst vergangener Zeiten um die geheimnisvollen Kräfte des Blutes wieder auf. In Lerschs Erzählung von seiner alten Schmiede lebt das Wissen um die Geheimniskraft der Dinge, die in den alten Kulten zu spüren ist. Der Amboß wird von Süden nach Norden gestellt, die großen Hämmer stehen in der Ecke mit alten Sprüchen und Runen gekerbt. Und als nun die Schmiede neu eingerichtet wird, da besprengt die Frau die Erde ringsum mit Wein und legt die Arme um den Amboß, auf daß das Werk gelinge. Bei Lersch sind diese Vorstellungen besonders stark, denn er steht in der Tradition des alten Handwerks seiner Väter, die Kesselschmiede waren, und er hat auch eine besondere Begabung in der Gestaltung dieser Symbolik.

Über dieses religiöse Erleben in seiner seltsamen Verknüpfung mit den Urreligionen, über diese »verkappte Religiosität« hinaus aber erwächst in der Arbeiterdichtung auch ganz konkret die Frage nach dem »neuen Menschen« und

seiner Bestimmung. Der Sozialismus sah den Kampf um den neuen Menschen nur begründet in einer Änderung der Verhältnisse. Mit naiver Selbstsicherheit vertraute er auf den Menschen und seine Kraft: »Wir wollen Berge und Hügel beiseite rollen.« In der Arbeiterdichtung der Nachkriegszeit aber wechselt der aktivistische Ton des »wir wollen« schon zu einem gläubigen: Brüder, laßt uns aufwärts schauen, / wo allein die Rettung ruht. – – – Morgen tritt vom Glanz getroffen / der versöhnte Mensch ins Licht (Bröger). Der Dichter begreift, daß der neue Mensch nur in der Gnade werden kann.

Der stärkste Zug in diesem neuen Menschenbild ist der Glaube an das Reich der tätigen Liebe, die allein selig macht und alle Zerrissenheit lösen kann. Bröger erzählt in der »Legende von den Säcken«, wie Franziskus von Gottvater über die Erde geschickt wird, Almosen zu sammeln. Und allenthalben, wo er vorübergeht, da werfen ihm die Menschen ihre Gebete zu, und nur ein Kind bringt sein Vesperbrot. Als der Heilige zurück in den Himmel kommt, kann er zwar den Sack voller Gebete abliefern, aber nur das eine Stücklein Brot. »Sieh, Herr, dies Zeichen, umsonst ging ich nicht.« Und Gott hebt beide Hände und segnet den Bissen, aber den Sack voll Gebete hat er »in tausend Fetzen zerrissen«. Seltsam, wie in diesem Glauben an die tätige Liebe die christliche Tradition und die sozialistische Ideologie, die das Gebet als Wert nicht anerkennt, verwoben sind.

Aus diesem Glauben an die tätige Liebe erwächst dann ganz fern auch wieder die Gestalt Gottes. Es ist nicht der Gott der Christen, der hier angerufen wird, aber in seinem Anruf erkennen wir doch klar die metaphysische Verankerung der Arbeiterdichtung. – Noch im Anruf Gottes klingt zunächst wieder der selbstbewußte Trotz des Menschen auf:

> ... Herr Gott, ich habe nie gebettelt,
> hab' immer nur der eignen Kraft vertraut. ...

Doch dann fährt der Dichter, Erich Grisar, fort:

> Ich komm zu dir, wie man zum Freunde geht,
> und will mein Schicksal in die Hand dir legen.

Und Bröger sagt von diesem fernen Gott, dem »dunklen Bruder«, den er immer suchen muß: »Heißt nicht Gottes andrer Name: Du?«

Die Gestalt Christi im fest umrissenen Glauben des Christentums ist in der Arbeiterdichtung nicht zu finden. Immer noch hindert sie die erbauliche Auffassung des Christentums als einer Weltanschauung der untätigen Ruhe und des abgeklärten, fragelosen Daseins, die nichts mit dem »dornenvollen Wege« tief im Volke gemein hat. Bröger schrieb zwar ein Weihnachtsgedicht, aber es stellt in einer fast propagandistischen Art den Gegensatz Arm-Reich in den Vordergrund statt des Weihnachtsgeschehens:

Die Reichen schliefen alle im warmen Bett,
als Maria den Heiland entbunden hätt'.
– – – – – – – – – –
Drum ist Weihnacht der armen Leute Fest,
weil der Arme den Armen nicht verläßt.

Heinrich Lersch ist neben Fritz Woike der einzige unter den Arbeiterdichtern, der sich immer zum Christentum bekannt hat, und gerade sein in seiner Dichtung wunderbar zum Bild gewordenes Leben zeigt, wie er als Christ ein ganzes, volles Menschenleben, das ihn durch alle Höhen und Tiefen riß, lebte:

Ich bin wie du ein armer Knecht,
Bin ein Prolet von Gottes Gnaden,
Mit allem, was da gut und schlecht,
Bin ich, ein Mensch, von Gott beladen.

Ein Kind noch mich die Arbeit nahm
Und preßte mich in ihre Arme.
Der Mutter Zucht, der Jugend Scham,
Verblaßte wohl im Menschenschwarme.
– – – – – – – – – –
Und wanderte von Land zu Land,
Voll Haß und Not und gottverlassen.
Ich fühlte darin Gottes Hand
Und lernte sie in Inbrunst fassen.

Daß sie mich aus dem Staube hob.
In Gott erwachte mir das Leben,
Nun muß ich alles ihm zum Lob
Den Brüdern um mich wiedergeben.

Notwendig mußten Rationalismus und Materialismus in sich selbst zusammenstürzen, wo der Mensch in die Tiefe dieser letzten Fragen vordrang. Die Menschen wurden einfach zurückgezwungen zu einer dem Jenseitigen aufgeschlossenen Haltung und Betrachtung des Lebens. Und während die bürgerlichen Dichter der Nachkriegszeit zumeist den Götzen einer zerfallenden Kultur huldigen, tritt der Arbeiter langsam und mühselig, aber mit unbedingter Sicherheit seinem Wege folgend, vor die Schwelle Gottes.

Das unbekannte Volk der Slowaken

Von Joseph Albert.

Die Slowakei zeigt in ihrem Landeswappen von alters her ein silbernes Patriarchenkreuz auf blauem Berge in einem roten Felde. Das Kreuz beherrscht das Ganze, es ist das immer gleiche, nie verleugnete Kreuz der Väter, es steht auf dem Berge der Treue und ist vom Widerschein der Leiden umlodert, die

das slowakische Volk als »Volk Christi« zu tragen hatte. Man mag dieses Symbol auch anders erklären; das wahre Wesen des Landes und seine Geschichte kommt in der gegebenen Deutung zum Ausdruck. Die Slowakei, die heute mit einem Male in das Blickfeld Europas gerückt ist, war noch vor wenigen Jahren ein fast unbekanntes Land. Sie teilte das Schicksal jener kleinen, abgeschiedenen Länder und Völker – das slowakische Volk ist das kleinste unter allen slawischen Völkern –, die in ihrer Unberührtheit eine um so größere Natürlichkeit und geistige Frische zu bewahren in der Lage waren, um zur gegebenen Stunde ein Eckpfeiler der Wahrheit in ihrer Art zu werden. Dies trifft in hohem Grade auf die Slowakei zu. Da auch eine größere Zahl von Deutschen in der Slowakei lebt, so wird die Erkenntnis des slowakischen Kulturbildes für uns um so bedeutungsvoller, zumal das seit März 1939 zur Autonomie gelangte Volk in besonderer Weise dem Deutschen Reich näher getreten ist.

Das ganz allgemeine Merkmal dieses Ostvolkes ist die innige Wechselwirkung zwischen der Treue im Glauben und der Treue gegenüber allen menschlichen Werten. Es leuchtet aus dem, was sich hier unverfälscht erhalten hat, auf Schritt und Tritt die lebenspendende Quelle der Religion hervor. Dies hat eine beachtliche Sicherheit in der Lebensauffassung des Volkes, selbst in den größten Drangsalen erzeugt, eine Art von Harmonie, die auf jeden Fremden anziehend wirkt. In dieser Wechselwirkung wurzelt auch die oft gerühmte Heimatliebe der Slowaken, die durch keinen Schicksalsschlag im einfachen Volke zu erschüttern ist. Der echte Slowake liebt die Heimat niemals getrennt von dem großen, gläubigen Hintergrund, den seit 1100 Jahren die Geschichte des Landes aufweist. Es geht hier also um den ganzen erdgebundenen Menschen und um den ganzen religiösen Menschen. Auch in der Slowakei sind allerdings die Randgebiete und einige binnenländische durch verschiedene Einflüsse und Umstände erschüttert worden, so daß von ihnen das Wort eines Beobachters gilt, der vor Jahren schrieb: »Es gibt katholische Gemeinden, die sich in vollkommener Verwahrlosung befinden; sie sehen den Pfarrer nur, wenn ein Reicher stirbt, haben niemals einen Gottesdienst, die Kinder keinen Religionsunterricht, und es gibt ganze Dörfer, wo kein Vaterunser mehr gebetet wird.« All dies aber ändert nichts an der festen geistigen Grundlage aller Kerngebiete der Slowakei. Und selbst dort, wo die religiöse und sittliche Entartung eingetreten ist, ist der gute Funke doch noch nicht erloschen; er glimmt noch tief in der Brust, auf irgend jemand wartend, der ihn wieder anfache; und der sittlich Gefallene weiß immer noch, daß er gefallen ist. Diesen Menschen ist die modernste aller Sünden noch unbekannt: die Erhebung des Bösen zum Guten.

Gleich allen übrigen slawischen Stämmen sind auch die Slowaken im Zuge der Völkerwanderung in ihre heutigen Wohngebiete gekommen. Die Zeit der Einwanderung fällt in das 6. und 7. Jahrhundert, und sie sind entlang dem Gebirgswall der Karpaten von Osten nach Westen vorgedrungen, wo sie sich zwischen dem heutigen Polen und Ungarn im Schatten des letzten gewaltigen Ausläufers der Gebirge, der Hohen Tatra, niederließen. Das Land, das nicht nur

im Norden, sondern auch im Innern zahlreiche Berge aufweist, und nur im Süden gegen Ungarn hin in ein weites, fruchtbares Flachland ausmündet, mochte dem Ostvolk, das an die leicht zu durchwandernden Ebenen, an die Unendlichkeit der Steppen gewöhnt war, als ein Land voll Mühsal und Not erscheinen. Aber die Slowaken blieben trotzdem hier, ohne Zweifel ihre Kraft in sich fühlend und zu allen Opfern bereit. Vielleicht mögen ihnen die Waag und der Gran, die zwei Flüsse, die von Norden her die Gebirge durchbrechen und in den Tälern rauschend dahinfließen, um dann im Süden in majestätischer Breite das Flachland zu durchziehen, die Erinnerung an den ferner Dnjepr, den Don und die Wolga wachgerufen haben. Die Slowaken wurden zu einem Bauernvolk, das in schwerer Arbeit von nun an sein Leben fristen mußte. Das Christentum war noch nicht zu ihnen gedrungen; denn die Ursprungsländer der Slawen sind erst weit später, zur Zeit Wladimirs des »Apostelgleichen«, um die Jahrtausendwende größtenteils christianisiert worden. Das erste Licht des Glaubens scheinen die Slowaken von den Deutschen erhalten zu haben. Schon vor der slowakischen Einwanderung nach Europa wohnten in den heutigen slowakischen Gebieten Germanen, die sich jedoch neue Siedlungsgebiete im Süden gesucht hatten. Als Karl der Große nach der slowakischen Einwanderung die verwegenen Awaren, die alle slawischen Ostvölker und auch die Slowaken bedrängten, geschlagen hatte, zogen auf Karls Veranlassung von Salzburg her deutsche Missionare nach der Slowakei. Diese brachten nicht nur das Christentum ins Land, sondern lehrten auch den Ackerbau, die Handwerke und die einfache Baukunst. Es waren ihrer nur wenige, denen sich eine Schar deutscher Siedler anschloß, jedoch die wenigen vermochten bereits das Glaubenslicht in einem kleinen Teil des Volkes anzuzünden. Dies geschah noch vor der allgemeinen Christianisierung Böhmens und Mährens durch die deutschen Bistümer Passau und Regensburg, also noch vor der Kolonisation jener Ostländer, die uns räumlich weit näher liegen. So wurde das Volk der Slowaken das christliche Erstlingsvolk im östlichen, slawisch bewohnten Donauraum. Die erste christliche Kirche überhaupt nördlich der Donau im Gesamtbereich der alten Tschechoslowakei ist auf slawischem Boden bereits vor 1100 Jahren errichtet worden. Wer im Jahre 1933 in der Slowakei weilte, im Spätsommer, der konnte Zeuge der erhebenden Pribinafeiern sein, jener festlichen Veranstaltungen, die dem Andenken an den Beginn der christlichen Zeitrechnung in der Slowakei galten. 833 nämlich wurde unter dem Schutz des slowakischen Herzogs Pribina in der ältesten slowakischen Stadt Neutra das erste Holzkirchlein erbaut, und der Erzbischof Adalraun von Salzburg war es selbst, der dieses bescheidene Kirchlein einweihte. Das gesamte slowakische Volk nahm im Geiste an den Pribinafeiern teil. Es entfaltete dabei die Pracht seiner Bräuche, ließ im Lande alle Glocken zur gleichen Stunde läuten und schickte viele Abgesandte nach Neutra, wo die Volksführer sich versammelt hatten. Neutra und Pribina sind die beiden Namen, die jedem gläubigen Slowaken ins Herz geschrieben sind. Mit dem Jahre 833 hellt

sich das Dunkel der slowakischen Geschichte auf; die Sendung wird dem Volke erteilt, von der seitdem seine Besten nicht mehr abgewichen sind.

Wohl war es zunächst nur ein ganz bescheidener Teil des Volkes, der zum Christentum sich bekehrte, aber die weise Regierung des Fürsten Pribina wirkte beispielgebend. Es gelang Pribina sogar, alle slowakischen Stämme in einem einzigen slowakischen Staat zum ersten Mal zusammenzuschließen. So steht sogleich am Anfang des Christentums auch die Volkwerdung der Slowakei, eine Erscheinung, die dazu beitrug, daß die christliche Lehre sich tief jedes einzelnen bemächtigte. Das Land war damit für die abendländische Kultur und ihre Gesittung gewonnen. Die späteren Versuche Konstantinopels, die gesamte Slowakei für das östliche Schisma umzustimmen, um sie damit dem abendländischen Kulturbereich zu entziehen, ist nicht zuletzt deshalb gescheitert, weil die erste christliche Lehre wirklich vom völkischen Wesen Besitz nahm. Dem schismatischen Osten gelang es später nur noch, jene slawischen Völker zu sich herüberzuziehen, die nicht in unmittelbarer Nähe der Slowakei wohnten, während die Slowakei mitentscheidend war, daß einerseits das angrenzende Böhmen und Mähren sich dem abendländischen Christentum anschloß, so daß hier sogar später unter deutscher Führung das geistige Zentrum des deutschen Reiches entstehen konnte, und daß anderseits Ungarn den gleichen Schritt vollzog. Selbst auf das nördlich gelegene Polen gingen, trotz der Abtrennung durch die Karpaten, slowakische Einflüsse in der gleichen Richtung über. Die zwei größten Missionare, die noch im Anfangsstadium der Bekehrung neben den deutschen Missionaren von Konstantinopel her in die Slowakei kamen, die beiden heiligen Brüder Cyrillus und Methodius, bestärkten zu einer Zeit, wo das östliche Schisma schon vorbereitet wurde, durch ihre Gegnerschaft gegen jede kirchliche Trennung das slowakische Volk in seiner kirchlichen Haltung. Die von ihnen eingeführte griechische Liturgie, die allerdings keinen Bestand hatte, sollte auch keine Scheidewand zum Abendland aufrichten, sondern entsprach den unmittelbaren Bedürfnissen jener Zeit zum Zwecke der Missionierung. Man kann sagen, daß in der Slowakei ein Teil des echten Urgeistes beider Kirchen, der abendländischen und der morgenländischen, durch die deutschen und frühgriechischen Missionare wirksam gewesen ist, und daß dieser Urgeist vom Volke Besitz ergriff.

Das Reich Pribinas blieb das erste und letzte selbständige slowakische Reich, das je Gestalt angenommen hat. Die Freiheit des eigenen Herrschens sollte den Slowaken nur einmal vergönnt sein; es wurde ihnen das Schicksal eines beherrschten Volkes für einen Zeitraum von tausend Jahren zuteil, wobei sie allerdings um so eindringlicher auf ihre geistigen Aufgaben hingewiesen wurden. Auch die Glanzfülle des Großmährischen Reiches, jenes Staates, der von der Slowakei mit dem benachbarten Mähren unter mährischer Führung gebildet wurde, ging schnell vorüber. Mit seinem Zerfall um 900 in zwei Hälften kam die westliche an Böhmen und die östliche, das heutige Raumgebiet der Slowakei, in den Machtbereich der Madjaren. Von diesem Augenblick an wurden die Slowaken der besondere christliche Sauerteig für das Ungartum, und wenn auch der

Sieg Ottos I. gegen die Ungarn 955 auf dem Lechfeld erst die eigentliche äußere Entscheidung darüber brachte, daß die Ungarn in ihrer Gesamtheit die Blicke auf die Kultur des Abendlandes richteten und sich dem Christentum zuwandten, so war doch vorher der Glaube schon von der Slowakei her ausgestreut worden und wurde weiter unter die Sieger ausgestreut. Dieser Umstand war der allgemeinen Christianisierung Ungarns überaus günstig. Doch sollte in dem folgenden Jahrtausend vieles sich für die Slowaken ereignen, was den katholischen Glauben und damit das ganze Kulturbild dieses Landes vor die letzten Entscheidungen stellte. Als das ungarische Geschlecht der Arpaden – dem die Könige Ungarns von Stephan dem Heiligen bis Andreas III. (1301) angehörten – ausgestorben war, erlangten einige slowakische Landesteile noch einmal für die kurze Dauer von zwanzig Jahren eine gewisse Selbständigkeit, wovon die Reste der Burg von Trentschin im Norden des Landes noch heute Zeugnis geben. Aber hundert Jahre später brachen über das christliche Land die furchtbaren Hussitenkriege herein, und der Strom der Hussiten ergoß sich von Böhmen aus über fast alle slowakischen Gebiete. Ganz auf sich selbst gestellt, fast ohne jede Hilfe, mußten die Slowaken für ihren Glauben bis zum letzten einstehen, aber sie blieben bei allen hussitischen Erfolgen die Endsieger. Als dann um die Mitte des 17. Jahrhunderts die Welle des Islams gegen Ungarn schlug, um von da aus das christliche Abendland zu treffen, und das Ungarland sich immer mehr verkleinerte, so daß schließlich fast nur noch das Gebiet der Slowakei als Zufluchtsstätte aller Gläubigen und selbst der ungarischen Könige übrigblieb, da wurde auf slowakischem Boden die große Entscheidung mitherbeigeführt. Die islamitischen Heere kamen hier zum Stillstand, und die Standhaftigkeit der meisten Slowaken bewährte sich neu, wobei das äußere Ringen die innern Kräfte stählte. Was dann die Ausbreitung der Reformation in der Slowakei anbelangt, so griff diese zunächst, da der Adel fast geschlossen zum Kalvinismus übertrat, über weite Gebiete hinweg, so daß beinahe nur noch der Süden um die slowakische Stadt Tyrnau unberührt blieb, aber im späteren Verlauf beschränkte sich die Ausbreitung auf kleinere Landesteile, die sich bis heute erhalten konnten.

Das in all diesen religiösen Auseinandersetzungen gleichzeitig zu Tage tretende Streben der Slowaken nach Unabhängigkeit hatte in den meisten Fällen seinen Grund darin, daß die Slowaken glaubten, das religiöse und völkische Erbgut in eigener Freiheit am allerbesten bewahren zu können. Nur so werden die Spannungen zwischen den Slowaken und ihren Herren, den Ungarn, die zeitweise schärfsten Charakter annahmen, ganz verständlich; und das erste, was in der Slowakei geschah, als man größere Freiheiten erlangte, war die Schaffung einer Kulturorganisation, der »Matica Slovenska«, die die geistigen und bildungsmäßigen Belange des Volkes vertreten wollte. Die Ermöglichung dieses Werkes war dem kleineren Teil der slowakischen Intelligenz zu verdanken, die bodenständig geblieben war, während der größere in den Städten der Randgebiete und im Ausland der »Aufklärung« verfiel, dort zumeist seinen Glauben verlor und dann das Volkstum preisgab. Er wanderte meistens aus, vielfach nach

Budapest, und kümmerte sich nicht mehr um das slowakische Volk. Dieses sah sich vor allem auf seine Priester angewiesen, mit denen es durchzuhalten galt. Ja der Umstand, daß die geistig zersetzte Intelligenz sich vom Volke abtrennte, bewahrte dieses Volk selbst in erheblichem Maße vor der Zersetzung. Allerdings konnte auch im eigenen Land der Verlust des Volkstums in bestimmten Gegenden nicht verhindert werden oder wurde nicht zielsicher genug verhindert. Was dann an äußern Ereignissen noch seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eintrat – die nur schwer ertragene Wiederpreisgabe der »Matica Slovenska«, der schmerzvolle Verlust der slowakischen Sprache in den Schulen und die Ersetzung durch das Madjarische, die im Weltkrieg, trotz aller Spannungen, bewiesene loyale Haltung gegenüber Österreich-Ungarn, und schließlich nach dem Kriege die Eingliederung in die Tschechoslowakei in der Hoffnung auf weitestgehende Selbstbestimmung, die erst nach zwanzig Jahren, gegenwärtig, ihre endgültige Erfüllung fand –, all das ist nur auf dem großen Hintergrund der so stark ersehnten, lebendigen Gestaltung aller Geisteskräfte, voran der religiösen, zum Besten des Volkes zu verstehen. Ganz eindeutig hob sich dieser Hintergrund nach dem Kriege ab, als die slowakische Führerschaft, die katholische mit dem Priester Andreas Hlinka an der Spitze und die protestantische mit dem Geistlichen Razus, ihre Stimme gegen das Eindringen des westeuropäischen Liberalismus und den Vormarsch des östlichen Bolschewismus immer lauter erhob. Um das Geistige ging der harte Kampf, da man wohl wußte, daß nur auf einem guten geistigen Grunde auch die übrigen Probleme, so die Überwindung der tiefen sozialen Not, die gerade aus Mangel an religiöser Verantwortung entstanden war, in Angriff genommen werden könnten. Wenn dabei die Slowaken keinen Zweifel ließen, daß sie bei allen Gegensätzen zu bestimmten liberalen Kreisen Prags doch mit dem tschechischen Volk als blutsverwandtem slawischen Volk sich eins fühlten, so liegt auch hier der Gedanke zu Grunde, daß die Tschechen in ihrer übergroßen Mehrheit der gleichen abendländischen Weltanschauung und Kultur verpflichtet sind wie die Slowaken.

Es leuchtet also aus der ganzen slowakischen Geschichte ein überaus starker Wahrheitsanspruch der Religion hervor. Auch wenn man die dunkelsten Seiten der Geschichte aufschlägt oder die Blicke auf die verwahrlosesten Gebiete der Slowakei richtet, so ist dieser Anspruch doch immer noch erkennbar. Wenn nun unter den bisherigen jahrhundertelangen Hemmungen und Beschränkungen der Ideengehalt der Religion sich nur beschränkt verwirklichen konnte, wiewohl er ganz allgemein bestimmend blieb, so will dieser Gehalt heute, wo die Freiheit errungen ist, doppelt und dreifach sich verwirklichen sehen. Mit andern Worten: So groß die Gesamtaufgaben der neuen Slowakei sind, so stark bietet sich das Religiöse zur Unterbauung all dieses an. Erst jetzt tritt der verpflichtende Charakter der Religion in hellstem Lichte auf. Es hieße nicht nur das Herz des slowakischen Volkes, sondern auch den Geist der Nation verleugnen, wollte ein Land wie die Slowakei sich nicht der festesten Grundlagen bedienen, die ihm die Geschichte so unzweideutig aufgewiesen hat. Doch je mehr dies betont werden

darf, um so mehr müssen auch die wichtigsten naturgegebenen Umstände berücksichtigt werden, unter denen in der Slowakei die Religion und die Volkskraft immer am gesichertsten erschienen und heute noch erscheinen. Die Slowakei zeigt eine sehr enge Verbundenheit des religiösen Lebens mit den natürlichen Gegebenheiten.

Da tritt uns an erster Stelle etwas entgegen, was leicht übersehen werden könnte. Es ist die harte und entbehrungsreiche Arbeit, in die jeder einzelne Slowake von seiner Jugend an sich hineingestellt sieht, die bei aller Härte aber – die gänzlich verarmten und sozial unwürdigen Gebiete scheiden hier aus – in den meisten Fällen eine gesunde Arbeit ist, weil sie in der Natur vor sich geht. Vor allem ist die bäuerliche Tätigkeit hierher zu rechnen, die von Kleinbauern und Landarbeitern mit den einfachsten Hilfsmitteln auf schwerem Boden ausgeübt wird. Bei dieser Arbeitsweise ist an einen Müßiggang nur schwer zu denken, und nur aus dem Zusammenleben der vielfach in großer Zahl von Ort zu Ort ziehenden Arbeitskräfte ergeben sich Mißstände. Die harte und gesunde Arbeit ist auch bei vielen andern Berufen zu finden, so in den Bezirken der Holzfäller und Flößer in den Wäldern, in den Sägewerken, den Dorfwebereien und Spinnereien, die noch keine Überindustrialisierung kennen. Eine sehr einfache Lebensweise war die Folge, die eine Verweichlichung nicht aufkommen ließ, wogegen der einzelne um so empfänglicher für das Wertvolle in der Welt wurde, weil er es dem Leben so mühsam abringen mußte. Sein Blick wurde für das Echte geschärft, und es lag ihm fern, leichtfertig mit dem Glauben umzugehen, da er tiefer in ihn hineinsah. Umgekehrt wurde dieser Glaube ihm der Helfer in den vielen Notlagen, und er wurde durch ihn nicht nur bewahrt vor der seelischen Haltlosigkeit, sondern auch vor dem Kommunismus. Der Kommunismus hat in der Slowakei, gemessen an der vorhandenen Not, nur eine beschränkte Verbreitung gefunden. Da allerdings der Slowake selbst in sozialer Bedrängnis der Religion eine so wichtige Stellung einräumt, so wacht er auch darüber, ob der religiöse Führer, der Priester, der ihm der Garant des Religiösen ist, sich auch uneingeschränkt der Armen und Einfachen annimmt und nicht ein Werkzeug der Besitzenden ist. Der arme Slowake ist sich bewußt, daß aller Besitz ein »schuldiger«, d. h. verpflichtender Besitz ist, solange es auch nur noch einen einzigen unschuldigen Armen auf Erden gibt. Und so entstehen dort, wo der Geistliche in diesen Dingen versagt, die eigentlichen, vielleicht größten Herde der religiösen und sittlichen Gleichgültigkeit und Verwahrlosung.

Bei der einfachen Lebensweise, die keinen Raum für das Fremde und Abseitsliegende ließ, mußte von selbst die Familie in den Mittelpunkt des slowakischen Lebens treten. Das Volk mußte in seinen Bedürfnissen, in seinen Freuden und Leiden immer auf die Familie als den Hort des Lebens zurückkommen. In der Tat hat der Familiensinn in der Slowakei besonders ausgeprägte Formen angenommen, wodurch gerade der Glaube eine wahre Heimstätte fand, Formen, die zum Teil in keinem andern slawischen Land mehr vorhanden sind. Nicht nur, daß der einzelne in der Häuslichkeit seine sichere Stütze sieht und das Vaterhaus

liebt, und daß die meisten Familien viele Kinder aufweisen, sondern man findet in der Slowakei in manchen Gegenden auch noch die Patriarchalfamilie, jene Form der Familiengemeinschaft, wo die Angehörigen nach der Verheiratung einen gemeinsamen Bund bilden, gemeinsam die Äcker bestellen, gemeinsam ernten und gemeinsam über alles, was die einzelnen bewegt, beratschlagen. Die Autorität des ehrwürdigen Familienoberhauptes gilt dabei als unverletzlich, wie auch im sonstigen Leben die Ehrfurcht vor dem Alter eine große Rolle spielt. Es erhält der einzelne in dieser Patriarchalfamilie in mancher Beziehung einen bedeutenden Rückhalt, wie ihn in gleichem Maße die Kleinfamilie meistens nicht geben kann, wobei allerdings auch die Gefahren nicht übersehen werden dürfen, die durch das enge Aufeinanderangewiesensein entstehen können, besonders wenn die Generationen unter einem Dach wohnen. Auf den Bestand und die Haltung der Familie hat umgekehrt wiederum der Glaube seinen Einfluß wirksam ausgeübt und desgleichen auf die vorhandenen Gebräuche, auf die Erhaltung der Sitten und Trachten, auf die Pflege der guten Volkslieder, die in solcher Mannigfaltigkeit im ganzen Osten nicht mehr gefunden werden. Ein Grundzug des slowakischen Volkes ist die Fröhlichkeit, die Heiterkeit, die in den Liedern ihren Ausdruck findet, und die sehr häufig ihren eigentlichen Grund in der gläubigen Sicherheit hat.

Ein dritter günstiger Umstand war das Fehlen großer Städte im Kernland der Slowakei, die als Brutstätten gefährlicher Ideen hätten dienen können. Es gibt in der ganzen Slowakei nur eine einzige Großstadt, nämlich Preßburg (Bratislava), die Hauptstadt mit 140 000 Einwohnern, während die übrigen paar Städte – das 70 000 Einwohner zählende Kaschau ist jetzt an Ungarn zurückgefallen – nur zwischen 10 000 und 25 000 Einwohner zählen und die übergroße Mehrzahl der Bevölkerung in Gemeinden von 500 bis 1000 Seelen lebt. In jenen Städten, wo eine übermäßige Industrialisierung sich vollzog, die den menschlichen Bedürfnissen nicht gerecht wurde, entstanden Zersetzungsherde schlimmster Art und ebenfalls in den Städten, wo die sich absondernde bürgerliche Intelligenz überhandnahm. In beiden Fällen kam es in diesen Städten zuerst zu einer Auflockerung und dann zur Mißachtung der völkischen Eigenart und Ursprünglichkeit, was der Entnationalisierung so großen Vorschub leistete. Darum war es in der Tat für die Slowakei günstig, daß die Zahl der größeren Städte gering blieb. Nur die ansehnliche Zahl der slowakischen Händler und Hausierer, die im ganzen Lande umherziehen, um ihre Waren feilzubieten, kommen naturgemäß auch häufig in die Städte, nicht nur in die slowakischen, sondern auch in die der umliegenden Länder, und bringen manche fremde Ideen mit in ihre Heimat. Seit dem Weltkrieg hat leider – zumeist infolge der Arbeitslosigkeit – eine größere Abwanderung vom Lande in die Stadt eingesetzt.

Die Slowakei wird sich in Zukunft von der Außenwelt nicht mehr so abschließen können, wie das bisher gewesen ist. Das wird zur Folge haben, daß die gesamtgeistigen Strömungen der Gegenwart, gleich welcher Art sie sind, auch in der Slowakei sich durchzusetzen versuchen werden. Zum Teil ist dieser

Prozeß schon in den letzten Jahren im öffentlichen Leben eingeleitet worden. Die eigentliche Zeit der geistigen Bewährung wird also für das slowakische Volk, bei aller elfhundertjährigen Ausdauer, noch bevorstehen. Somit ergeben sich für dieses Land zwei dringende Aufgaben. Die eine besteht darin, das einfache Volk nicht nur dort, wo es bereits in geistiges und sittliches Elend hineingeriet, wieder zu wirklicher Religion, Geistigkeit und Sitte zurückzuführen, sondern überall und ausnahmslos dem Volk eine besondere Bildung angedeihen zu lassen, die sich bedeutend über den jetzigen Stand erhebt, eine Bildung, die allerdings nicht mit der gewöhnlichen »allgemeinen Bildung« gleichzusetzen ist, die den größten Teil der Intelligenz zur geistigen Entwurzelung und dann zum Abfall vom Volke führte. Wenn der Glaube schon das rein natürliche Wissen nicht scheut, sofern es nur echt ist, da jedes wirkliche Wissen zu Gott führt, so ist es um so notwendiger, den Glauben selbst durch die größtmögliche, dem Denken des Volkes angepaßte und den Gefahren entsprechende Aufklärung zu unterbauen. Es ist besser, vorher das gläubige Herz und den Geist zu festigen, als nachher, wenn erst einmal der Zweifel ausgestreut worden ist. (Hier ergeben sich dieselben Gefahren, die sich fortwährend in der Diaspora ergeben, wenn die zuwandernden Gläubigen aus wirklich gläubigen Gegenden wohl ihr »allgemeines« Christentum mitbringen, aber darüber hinaus kaum etwas besitzen, was charakterlich und geistig der Lage der Diaspora entspricht.) Dem steht die andere Aufgabe gleichwertig zur Seite. Es geht um die Heranbildung einer unbedingt zuverlässigen geistigen Führerschicht, die bis jetzt nur in geringem Maße vorhanden ist, weil sie so schnell der Entwurzelung verfiel. Die Entwicklung hat gezeigt, daß hier nur ganz gute Schulen mit charakterlich einwandfreien Lehrern zum Ziele führen können, und der Hauptstamm der Intelligenz muß aus den noch gesunden Familien des Landvolkes genommen werden. Was die wirklich guten Schulen vermögen, das ist in der Slowakei sehr klar bewiesen worden. Zur Zeit der stärksten Madjarisierung, als die Unterrichtssprache bereits madjarisch war, blieben jene Volksschulen, die eine feste geistige Grundlage hatten – das slowakische Volksschulwesen weist bis in die Gegenwart hinein in der Hauptsache von den katholischen und protestantischen Kirchgemeinden geschaffene Schulen mit staatlicher Berechtigung auf –, trotz des Sprachenverlustes ein Hort des Volkstums. Das gleiche wiederholte sich nach dem Kriege gegenüber den Strömungen des Atheismus und Bolschewismus. Die höheren Schulen aber, die diese Grundlagen nicht besaßen, wurden zum Verhängnis für die Jugend. Bei der Heranbildung der Führerschicht wird es auch in Zukunft nicht zuerst auf die Zahl ankommen, sondern auf die Qualität der Gebildeten, seien es auch nur wenige. Die Güte des Charakters wiegt hier eine Fülle von rein formalem Wissen auf.

In diesem Zusammenhang sei auch zugleich einer ganz allgemeinen Eigenart der slowakischen Geistigkeit, soweit sie bodenständig ist, gedacht. Der Slowake zeigt eine gewisse Gleichgültigkeit für abstrakte Philosophie. Wie erklärt sich das? Die Philosophie, die den Slowaken bis jetzt geboten wurde, sei es vom

alten Ungarn her, sei es von Prag her, war keine Philosophie ersten Ranges, sondern entweder nur leichterer Art oder geistig zersetzt. Vor allem war sie nicht religiös fundiert. Dies sind wichtige Gründe, warum der Slowake den philosophischen Abstraktionen bis heute so abgeneigt gegenüber stand, er, dessen religiöse Weltanschauung ihn zu etwas wirklich Fundamentalem hinzog. Er will eine vom Leben durchpulste, auf die natürlichen Gegebenheiten Rücksicht nehmende, keine blasse, schemenhafte Wissenschaft. Aber es gibt statt dessen eine sehr alte religiöse Dichtung in der Slowakei, die bis ins vorige Jahrhundert das gesamte slowakische Schrifttum beherrschte, sowie auch von den kirchlichen Führern, von den Geistlichen, die selbständige slowakische Schriftsprache zuerst geschaffen worden ist. Bis zu den Hussitenkriegen gab es in der Slowakei keine eigentliche allgemeine Schriftsprache. Dann setzte sich während der Kriege die tschechische Schriftsprache durch, während daneben die slowakische Volkssprache mit ihren Mundarten weiterlief. Abgesehen von jenem religiösen Schrifttum beginnt erst mit dem Anbruch des 19. Jahrhunderts die wirkliche allgemeine slowakische Literatur. Es war der Slowake und Priester Antonin Bernolak (+ 1813), der zum ersten Male den Versuch machte, eine eigene slowakische Schriftsprache zu schaffen, indem er diese Sprache an die westslowakische Volkssprache anlehnte. Wenngleich seine Bemühungen zunächst ohne Erfolg blieben und darauf das Tschechische noch einmal größere Verbreitung fand, so war doch der Anfang gemacht, und dem Slowaken Ludevit Stur gelang es um die Mitte des Jahrhunderts, endgültig der neuen Sprache zum Durchbruch zu verhelfen, wobei er die Schriftsprache an die zentralslowakische Volkssprache anlehnte. Wenn auch fernerhin noch bedeutende Schwierigkeiten auftraten, und vor allem nach dem Kriege noch einmal der Versuch gemacht wurde, das Tschechische zur Landessprache zu erheben, so blieb die slowakische Sprache doch Sieger. Andreas Hlinka und Razus, die bei ihren Gesamtbestrebungen immer das Geistige und Kulturelle im Auge hatten, trugen zu dieser Entwicklung wesentlich bei, weil sie die Sprache für ein »Machtinstrument« ansahen, das dem Geiste des eigenen Volkes entspringen müsse.

Die enge Verwurzelung aller geistigen Bestrebungen der Slowaken mit der Religion und die Möglichkeit, die im Religiösen liegenden Hilfsmittel für das Volksleben fruchtbar zu machen, hebt die Verantwortung der Kirche und damit ihrer Diener, der Priester, sehr stark hervor. Um so mehr, als alle Slowaken von Haus aus der Kirche und dem Priester Ehrfurcht entgegenbringen, und man wohl weiß, daß in den schlimmsten Zeiten die Geistlichen oft die einzigen Gefährten des Volkes waren. So wird das Problem der religiösen Betreuung und Erneuerung eine Hauptsorge für die Slowakei, und die Bischöfe arbeiten zum Teil schon daran. Da zur Erfüllung der künftigen Aufgaben die schon erwähnte bessere Bildung des Volkes zu erstreben ist, so spielt heute mehr denn je die Predigt im religiösen Leben eine Hauptrolle. Das slowakische Volk verlangt nach einer ganz neuen Art der Verkündigung, nach einer Darbietung des Evangeliums, die nicht nur dem Sinn des Evangeliums entspricht, sondern auch

den Fähigkeiten der menschlichen Seele. Das heißt: es verlangt, daß das gesprochene Wort des Priesters das erlebte Evangelium ist, das vom Prediger selbst schon wahrhaft gelebt worden ist und ihm darum von selbst auf die Lippen kommt, ungekünstelt, menschennahe, anziehend. Anders gedeutet: Es wird hier Rechenschaft von der Persönlichkeit desjenigen verlangt, der sich zum Träger der Wahrheit macht. Das Glaubensleben in der Slowakei hängt von dieser Art der Predigt in allerhöchstem Maße überall ab. Demgegenüber erscheint das Problem des Priestermangels als ein viel leichter zu bewältigendes Problem. In dem kernigen und gläubigen Volk ist im eigentlichen Sinn kein Mangel an Priesterberufen; es kommt nur auf eine entsprechende Auswertung des Vorhandenen an, um die zahlreichen nicht besetzten Seelsorgestellen aufzufüllen.

Weil das religiöse Problem in den zwanzig Jahren nach dem Kriege immer dringlicher wurde, widmete Rom der katholischen Slowakei seit langem seine besondere Aufmerksamkeit. (Das gleiche gilt auch von hervorragenden Führern des Protestantismus in Bezug auf den protestantischen Teil der Bevölkerung.) Große Hemmungen bot dabei die Abhängigkeit der slowakischen Bischöfe von der Oberhoheit der ungarischen Erzbistümer, wozu sie vor dem Kriege im alten Österreich-Ungarn gehört hatten. Die Neuregelung zog sich lange hin, bis endlich im Herbst 1937 bei der Inkraftsetzung des bereits 1928 vereinbarten Modus vivendi zwischen der Tschechoslowakei und dem Vatikan auch die slowakische Frage durch eine besondere päpstliche Bulle um ein bedeutendes vorangebracht wurde. Es handelte sich um eine völlige Neuabgrenzung und Neubeauftragung der Diözesen, womit die Erstarkung des religiösen Lebens verbunden war. Zum Verständnis dieser Vorgänge sei die damalige gesamtkonfessionelle Gliederung des Landes kurz dargestellt.

Von allen Bewohnern der Slowakei waren katholisch 78 %, und zwar 72 % römisch-katholisch und 6 % griechisch-uniert, annähernd 17 % protestantisch und 4 % jüdisch. Auf die einzelnen Völker verteilten sich die Konfessionen wie folgt: Römisch-katholisch waren von den annähernd 2,4 Millionen Slowaken etwa 1,8 Millionen, von den 600 000 Ungarn etwa 450 000, von den 200 000 Tschechen 100 000 und von den 160 000 Deutschen 120 000. Zur protestantischen Kirche gehörten etwa 330 000 Slowaken, 50 000 Tschechen, 150 000 Ungarn und 40 000 Deutsche. Zur griechisch-unierten Kirche zählten 100 000 Slowaken und fast ebenso viele Ruthenen in der Ostslowakei. Außerdem gab es etwa 9000 Griechisch-Orthodoxe (meist Ruthenen). Von den Israeliten bedienten sich 40 000 der tschechischen Sprache, 10 000 der deutschen, ebenso viele der ungarischen und annähernd 90 000 der verschiedensten andern Ostsprachen. Von untergeordneter Bedeutung blieb die hussitische »Tschechische Nationalkirche«, die 1921 in Prag gegründet wurde und deren Verbreitung auch in der Slowakei versucht wurde. Sie zählt insgesamt nur wenige tausend Anhänger, meist eingewanderte Tschechen. Die Altkatholische Kirche, die ebenfalls in Böhmen stark ist, zählt nur einige hundert Seelen. Konfessionslose endlich gibt es in der Slowakei rein statistisch gegen 20 000, die sich auf die verschiedenen Völker, ebenfalls vor allem Tschechen,

verteilen. Die westliche und östliche Slowakei ist überwiegend katholisches Land, während in der Mitte der Protestantismus Bedeutung hat. Von den deutschen Sprachinseln ist die im Norden gelegene Zips überwiegend protestantisch, die große, in der Mitte gelegene Deutschproben-Kremnitzer Insel katholisch und die nach dem Süden reichende Preßburger Sprachinsel wieder gemischt, mit katholischer Mehrheit. – Bei der slowakisch-ungarischen Grenzregulierung hat die Slowakei 800000 Einwohner an Ungarn abgegeben, und zwar 350000 meist römisch-katholische Slowaken und 450000 katholische, protestantische und jüdische Ungarn.

Innerhalb dieser einzelnen Konfessionen bestehen in manchen Gebieten nicht geringe Spannungen, da konservative und neuzeitliche Gedankengänge miteinander streiten. Dies ist im katholischen Bereich in den Städten der Fall, während im Protestantismus die Spannungen auch auf das Land übergreifen. Das letzte hat seine Ursache in der mehrfachen Aufteilung des evangelischen Bekenntnisses, vor allem in die Augsburger Konfession (etwa Zweidrittel) und in die Reformierte Kirche, denen sich verschiedene, im Protestantismus wurzelnde Einzelkirchen anschließen, wie Evangelische böhmische Brüder, Deutsche Protestanten, Brüderunität u. a. Auch das Judentum scheidet sich in orthodoxe (die stärkere Gruppe) und neugläubige Juden. Das Verhältnis zwischen den einzelnen Konfessionen ist mancherorts ebenfalls nicht ungetrübt. Was in dieser Beziehung den Katholizismus und Protestantismus anbelangt, so kann hier gesagt werden, daß die besten katholischen und protestantischen Köpfe sich allerdings um eine allseitige Befriedung bemühen. Sehr verwickelt liegen die Dinge zwischen der griechisch-unierten Kirche und der orthodoxen, weil hier seitens der östlichen Orthodoxie, oft ohne Schuld des einfachen Volkes, viele Mißverständnisse obwalten, die manchmal unausrottbar scheinen. Auch zwischen den lateinischen Katholiken und den griechischen Katholiken (unierten) sind solche Mißverständnisse in nicht unbedeutendem Maße vorhanden, da im einfachen Volk vielfach noch die Meinung verbreitet ist, als bestänben zwischen den beiden Kirchen grundsätzliche Unterschiede. Immerhin hat der Umstand, daß rund 72% der Gesamtbevölkerung dem Katholizismus anhängen und sich in allen Konfessionen Stimmen für den Frieden regen, der Slowakei, im ganzen gesehen, ein bedeutendes geistiges Gleichgewicht gegeben.

Die Nachkriegsslowakei besaß fünf römisch-katholische Diözesen, die von Neutra, Neusohl, Rosenau, Zips und Kaschau, und die Apostolische Administratur von Tyrnau (mit Bischof). Das Bistum Neutra, dessen Mittelpunkt die schon erwähnte Stadt Neutra im Süden der Slowakei ist, die etwa 22000 Einwohner zählt, auf zwei Hügeln an den Ufern des Neutraflusses gelegen und von der Kathedralkirche mit der »Bischofsburg« überragt, ist das allerälteste Bistum der Slowakei, das schon im Jahre 1034 als erneuertes Bistum in den Urkunden auftaucht.

Die drei Bistümer Neusohl, Rosenau und Zips, mit den gleichnamigen Städten als Bischofssitzen (von denen Rosenau jetzt an Ungarn zurückgefallen ist), sind neueren Datums und erst im Jahre 1776 gegründet worden, als die Rekatholisie-

rung des Landes nach dem Eindringen der Reformation vor sich ging. Noch späteren Datums war das erst im Jahre 1804 gegründete Bistum Kaschau, dessen Mittelpunkt die im Osten gelegene ehemalige deutsche Kolonistenstadt Kaschau ist (jetzt ebenfalls an Ungarn zurückgefallen), wo sich eine prachtvolle, 500 Jahre alte gotische Kathedrale erhebt. Die Stadt Tyrnau endlich, der Sitz des Apostolischen Administrators, wird auch das »slowakische Rom« genannt, einesteils wegen ihrer zahlreichen Klöster und Kirchen, von denen der Dom schon aus dem 14. Jahrhundert stammt, andernteils weil die Stadt während der Türkenherrschaft in Ungarn die kirchliche Metropole ganz Ungarns wurde und der ungarische katholische Primas von Gran seinen Sitz dorthin verlegte. Außer den römisch-katholischen Diözesen ist in der heutigen Slowakei noch ein griechisch-katholisches Bistum mit dem Sitz in Preschov im Osten des Landes vorhanden. Die zwei erstgenannten römischen Diözesen von Neutra und Neusohl und die Apostolische Administratur Tyrnau unterstanden nach dem Kriege bis zur Inkraftsetzung des Modus vivendi im Herbst 1937 dem ungarischen Erzbischof von Gran und die drei andern Diözesen samt der griechisch-katholischen dem ungarischen Erzbischof von Erlau (Eger). Durch den Modus vivendi wurden sämtliche slowakischen Diözesen der ungarischen Oberhoheit, die eine Fülle von Hemmungen für die Verwaltung, Ausbildung der Priester und die Seelsorge im Gefolge hatte, entzogen und unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstellt. Die gesamte Slowakei wurde, soweit sie römisch-katholisch ist, zu einer einheitlichen Kirchenprovinz erhoben, an deren Spitze ein eigener slowakischer Erzbischof, wahrscheinlich mit dem Sitz in Preßburg, noch treten soll. Schon jetzt befindet sich in jeder katholischen Diözese ein Priesterseminar, auch in der griechisch-katholischen, die allerdings zu der ebenfalls neugeschaffenen griechisch-katholischen Kirchenprovinz in der angrenzenden Karpato-Ukraine gehört. Eine katholische theologische Fakultät wurde in Preßburg vor zwei Jahren nach harten Kämpfen eröffnet. Das nach dem Kriege beschlagnahmte slowakische Kirchenvermögen war vom tschechischen Staat im Zuge der vorjährigen Neuordnung zurückgegeben worden.

Aus Anlaß der päpstlichen Bulle schrieb ein tschechischer katholischer Schriftsteller in Prag: »Wir hoffen, daß unser Staat nun wieder ein Stützpunkt des Christentums in Mitteleuropa wird, wie er es in den glanzvollen Zeiten der Premysliden und Luxemburger gewesen ist.« Damit berührte dieser Tscheche das innere Wertverhältnis der Slowaken zu den Tschechen, indem er andeutete, daß es für die ganze künftige Entwicklung in der Tschechoslowakei von großer Bedeutung gewesen wäre, wenn die Slowaken nicht nur in ihrem eigenen Lande, sondern auch in Prag bei der Gestaltung der gemeinsamen Belange der beiden Länder ihr Erbgut entscheidend hätten mit in die Waagschale werfen können. Dies ist nicht eingetreten. Die neue Tschechoslowakei hatte nur kurzen Bestand, und im März dieses Jahres haben die Slowaken ihre Loslösung von den Tschechen erklärt. Die Freiheit, die sich nun das slowakische Volk gegeben hat, möge ihm dazu dienen, all seine Kräfte, die es sich seit 1100 Jahren in den Wirrnissen der

Geschichte so reich erhalten hat, zielbewußt und kraftvoll zu entfalten, um damit nicht nur sich selbst, sondern auch dem östlichen Europa segensreich zu dienen.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Pius XI. und Pius XII. in der Weltpresse. Die prächtigste aller Zeitschriften zur Verbreitung geographischen Wissens, das Washingtoner »National Geographical Magazine«, zu dessen Betreuung sich seit mehr als fünfzig Jahren Fachgelehrte mit führenden Männern des Staates und der Industrie vereinen, hatte ihr Märzheft schon gedruckt, als Pius XI. am 10. Februar 1939 starb. Auch ohne diesen freilich nicht unerwarteten Tod hätten also die nun überraschten Leser dort den langen, von mehr als dreißig neuen Bildern begleiteten Aufsatz (S. 377 bis 412) über den »kleinsten Staat der Welt« gefunden, bei dem 37 Staaten aller Erdteile diplomatische Vertretungen unterhalten. Aber als die Trauerkunde durch Drahtung und Funkspruch in alle Fernen drang, weckte sie in der gesamten Presse jedes Landes unbeschadet selbstverständlicher Verschiedenheiten politischer oder weltanschaulicher Tönung einen Widerhall in Wort und Bild, der unserer Zeit die einzigartige Größe des Papsttums von neuem überwältigend offenbarte.

Ein Leitartikel der »Deutschen Allgemeinen Zeitung« (11. Februar 1939, Reichsausgabe) sah Pius XI. als »Glied in einer Kette, die nun durch fast zwei Jahrtausende reicht, um, nach dem Glauben in der katholischen Kirche, den ewigen, göttlichen Auftrag Christi als dessen Stellvertreter zu erfüllen. In dem Rahmen und Gefüge einer festen Lehre und einer Länder und Völker umspannenden allgemeinen Kirche.« In einem Leitartikel der Londoner »Times« (Nr. 48227, 11. Februar 1939) hieß es nach besonderer Hervorhebung der persönlichen Frömmigkeit des Papstes und seines Bemühens, aus allen modernen Einrichtungen Gewinn für die Sache der Kirche zu ziehen: »Von den alten Staatsmännern der Nachkriegszeit war er der älteste, und keiner erfaßte die Dinge so schnell wie er.« Als ein sehr bemerkenswertes Zeichen geistiger Wandlung empfand man vor allem in den anglikanischen Sprengeln des britischen Weltreiches die achtungsvollen Formen, in denen der Erzbischof von Canterbury als höchster Würdenträger seiner Kirche das Ableben des Papstes, zum ersten Mal seit 400 Jahren, amtlich ehrte. Der Pariser »Temps« (Nr. 28275, 11. Februar 1939) schrieb in seinem Leitartikel: »Alle christlich gesinnten Völker, ja alle Menschen, die, auch ohne religiösen Einflüssen zu unterliegen, im Grund mit einer aus christlichem Born genährten und durchaus von der ergreifendsten Lehre der Liebe wie keine andere in der Geschichte der Menschheit beseelten Kultur verbunden bleiben, werden den Verlust schmerzlich empfinden.« Die »Neue Zürcher Zeitung« (Nr. 256, 10. Februar 1939) meinte, sogar »der zum Teil etwas barocke Prunk«, den schon

mancher Gläubige bedauert habe, gehöre »zu einer Überlieferung, die den römischen Papst nicht nur als Träger einer geistlichen, überweltlichen Majestät, sondern auch als Hüter und Inhaber weltlicher Größe« erscheinen lasse, einer Größe freilich, die weniger auf Waffenmacht als auf einer alle christlichen Nationen umfassenden Gemeinschaftsidee beruhen sollte.

Derselben Empfindung, vor einer geistigen Macht ohnegleichen zu stehen, gab die nichtkatholische Presse wiederum Ausdruck, als bereits am 2. März 1939 Kardinal Eugenio Pacelli, nun Papst Pius XII., den Stuhl des hl. Petrus bestieg. Am 4. März verbreitete das »Deutsche Nachrichtenbüro« folgende Äußerung der Essener »Nationalzeitung«: »Jedenfalls läßt sich feststellen, daß der neue Papst zweifellos klug und geistig bedeutend genug ist, um sich ein eigenes Urteil über die Dinge zu bilden. Er wird bestimmt nicht auf Einflüsterungen dunkelster Art angewiesen sein, um seine Entscheidungen zu treffen. Aus diesem Grunde möchte die Welt und mit ihr das deutsche Volk hoffen, daß Pius XII. aus eigener Kenntnis dazu beitragen wird, einen Weg zu finden, welcher der durch die Kriegshetzer beunruhigten Welt die Segnungen des Friedens erhält.«

Gerade von diesem Frieden sprach der Papst am 3. März bei der dritten Huldigung in der Sixtinischen Kapelle zu den Kardinälen und durch den Vatikanischen Kurzwellensender zur ganzen Menschheit, von dem echten Frieden, »den alle Verständigen wünschen müssen«, von dem Frieden, »der aus der Gerechtigkeit und Liebe entspringt«. Nach dem lateinischen Urtext (»Osservatore Romano« Nr. 53, 4. März 1939) lautete der entscheidende Satz: »Wir rufen alle zu jenem Frieden auf, der die Seelen in der Freundschaft Gottes eint und erquickt, der dem Familienleben durch die heilige Liebe Jesu Christi eine feste Ordnung gibt, zum Frieden, der Völker und Stämme in wechselseitiger Bruderliebe verbindet, zu jener friedlichen Eintracht endlich, kraft deren alle Staaten in gemeinsamem Wollen auf Grund freundschaftlicher Verträge tatkräftig für den Fortschritt und das Glück der gesamten Menschheitsfamilie mit Gottes gnädiger Hilfe zusammenarbeiten.«

Ein langes Vorleben im Lichte der Weltöffentlichkeit verbürgt den Ernst dieser Gesinnung, und mit besonderer Wärme hatte deshalb schon am Tage vor der feierlichen Kundgebung des päpstlichen Friedenswillens der Mailänder »Corriere della Sera« (Nr. 53, 3. März 1939) dem Nachfolger des »Papstes der Versöhnung« das Vertrauen des faschistischen Italiens ausgesprochen. Nach Hervorhebung des streng religiösen Lebens und der umfassenden diplomatischen Erfahrung erklärte der Leitartikel sowohl die kirchlichen wie die politischen Erwartungen in Pius XII. für erfüllt, wenigstens wenn man das Wort »politisch«, wie es sich gebühre, »in seinem edelsten und höchsten Sinne, also im Gegensatz zur politischen Kannengießerei« nehme. »Der neue Papst beherrscht vollkommen die internationale Lage mit ihren Fragen und Schwierigkeiten, die wahrscheinlichen Erschütterungen und die möglichen Lösungen. Alle Lebensfragen der christlichen Völker, die Zukunft der Menschheit, das Irdische in seinem oft so engen Zusammenhang mit dem Geistlichen, das alles ist Gegenstand seiner berechtigten Sorge; denn er ist

das Haupt der mächtigsten geistlichen Gemeinschaft, die es gibt, der katholischen Kirche.«

Geographie der Religionen. Wenn die katholische Kirche bei außerordentlichen Gelegenheiten so gewaltig in das Bewußtsein auch der Menschen tritt, die nicht zu ihr gehören, ist es wohl für jeden angebracht, sich im Alltagsdenken an eine tatsächlich zutreffende Vorstellung von ihrer Lehre und ihrer Leistung zu gewöhnen und sich nicht einseitig nach oberflächlichen Vorurteilen oder nach den zahlreichen Mängeln zu bewerten, die gegen ihren Willen infolge menschlicher Schuld ebenso bei Katholiken vorkommen, wie sie im Laufe von Jahrhunderten andere Millionengemeinschaften nach dem Zeugnis der Geschichte noch schwerer geschädigt haben. In diesem Sinne ist hier der in vier Textbänden abgeschlossene »Neue Brockhaus« als Muster ehrlichen Strebens nach Wahrheit und Gerechtigkeit begrüßt worden. Dasselbe Lob darf dem Atlasbande gespendet werden, der unter dem Titel »Der Brockhausatlas - Die Welt in Bild und Karte« auch allein zu haben ist (Leipzig 1938, F. A. Brockhaus; geb. M 20.-). Mit 670 Karten, 840 geographischen Abbildungen und einem Register von mehr als 40000 Namen umspannt er die ganze moderne und historische Geographie, natürlich unter Bevorzugung Deutschlands und Europas, aber ohne Vernachlässigung dessen, was aus Gegenwart oder Vergangenheit der übrigen Erdteile geographisch erfaßbar ist und von einem Deutschen, selbst einem mehr als durchschnittlich gebildeten, hier gesucht werden könnte.

Die Aufgabe, einen so gewaltigen Stoff in das Format eines Lexikonbandes zu drängen, stellte an die Leistungskraft des Verlages die höchsten Anforderungen, und man darf diese technischen und kaufmännischen Grenzen keinen Augenblick vergessen, wenn einem zuweilen eine Karte nicht deutlich genug, eine Abbildung nicht charakteristisch genug erscheint. Noch leichter wiegen Versehen, wie die Bezeichnung eines Klosters bei Florenz (275) mit dem unbestimmten und ungebräuchlichen Namen »Kloster Certosa« statt Certosa del Galluzzo, oder (372) die Verballhornung des Asakusaparkes in Tokio zu einem »Osakasapark«.

Erfreulich tritt im modernen wie im historischen Teil die Bedeutung der Religionen für die Gestaltung der Kulturlandschaft hervor. Leider sind aber die graphischen Darstellungen der Statistik (42) teilweise unrichtig, und sie widersprechen den Textbänden des Lexikons. Zweimal erscheint eine sog. »chinesische Volksreligion« mit 500 Millionen Anhängern in weitem Vorsprung vor allen andern Religionen. Nun wird aber im Texte des Lexikons (I 453) die Zahl der Chinesen mit 400 Millionen angegeben, von denen 6 bis 7 Millionen außerhalb des chinesischen Reiches wohnen. Ferner liest man I 451, »China im weitesten Sinn« habe 490 Millionen Einwohner, das »eigentliche China« südlich der großen Mauer 450 Millionen. Geht man von der größeren Zahl aus, so sind zur Bezifferung der »Volksreligion« jedenfalls 2 Millionen lamaistische Mongolen (III 275) und ungefähr ebensoviele lamaistische Tibetaner abzuzählen (IV 430), außerdem 20 Millionen Mohammedaner und 3 Millionen Christen (I 452). Wie können also einer »chinesischen Volksreligion«, auch wenn es sich um »rohe Zahlen« handelt,

500 Millionen zugeschrieben werden, zumal da sie III 705 nur auf 270 Millionen geschätzt wird? Mit dieser Unklarheit hängt der gewaltige Unterschied in den Zahlen für die Buddhisten zusammen: einmal (42) sind es 125 Millionen, ein anderes Mal (III 705) 300 Millionen.

Unbeschadet so bedauerlicher Unstimmigkeiten bietet das Werk für die Geschichte der Ausbreitung des Christentums, wenigstens bis in den Anfang der Neuzeit, und des Islams, leider aber nicht des Buddhismus, wie für die Einwirkung des Christentums auf das heutige Erdbild nützliche Belehrung. Was freilich (43) ausdrücklich als christlich geprägte Landschaft gezeigt wird, vermittelt keine völlig zutreffende Vorstellung. Die beiden protestantischen Kirchen, die von Werben in der Altmark und die berühmte Holzkirche zu Borgund in Norwegen, stammen aus katholischer Zeit, sagen also nichts über protestantische Landschaftsprägung. Und der Katholizismus ist auf dieser wesentlichen Seite bloß durch Bildstock, Dorfkirche und Kloster vertreten, während er doch Berg und Ebene ungleich mächtiger durch die Türme und Kuppeln seiner Dome beherrscht, die weit über Land und Meer aus den Häusermassen der Städte zum Himmel ragen. Obwohl das im Atlas hier und da durch ein gutes Bild veranschaulicht wird, entsteht nicht der Gesamteindruck der unbestreitbaren geographischen Überlegenheit der katholischen Religion und infolge der vorhin festgestellten statistischen Ungenauigkeiten wird auch nicht sichtbar, daß sie weitaus die zahlreichste aller Religionsgesellschaften ist (vgl. diese Zeitschrift 134 [1938] 111).

Mathilde v. Wrede. Der berechtigte Stolz des Katholiken auf seine Kirche darf selbstverständlich nicht zur Verkennung des vielen Guten führen, das Gott in andern Religionen wirkt. Es gibt ja keine, in deren Glauben gar nichts mit der katholischen Lehre übereinstimmt, und infolgedessen können selbst die allerverschiedensten religiösen Einflüsse eine so bewunderungswürdige Gestalt formen helfen wie die der Baronin Mathilde v. Wrede, deren Leben Esther Staahlberg zu erzählen begonnen hat (»Mathilda Wredes testamente«, Stockholm 1939). Schon als Zwanzigerin war sie in ihrer finnischen Heimat stark durch die in Amerika von Moody und Sankey getragene Erweckungsbewegung ergriffen worden. Dann begeisterte sie sich für die tatkräftige Frömmigkeit des deutschen Pastors Baedeker aus der berühmten Verlegerfamilie, für die kirchlichen Einheitsbestrebungen des englischen Lords Radstock, die Methodisten, die Baptisten und nicht am wenigsten für die Quäker.

Aber alle diese Anregungen stellte sie unbeirrt in den Dienst der großen Lebensaufgabe, die sie sich mit 19 Jahren gestellt hatte, als sie in der finnischen Kleinstadt Vaasa, wo ihr Vater russischer Provinzgouverneur war, einen gefesselten Gefangenen arbeiten sah: durch den Gottesgedanken wollte sie das mitleidlose Leben hinter den Kerkermauern menschlicher machen. Mit Erlaubnis ihres Vaters reiste sie von Gefängnis zu Gefängnis, sprach mit gleichstrebenden Deutschen und Engländern Reformpläne durch und saß 1890 mit 26 Jahren als einzige Frau unter den europäischen Autoritäten des internationalen Kongresses für Gefängniswesen in Petersburg. Als ein Franzose klar und selbstgewiß eine

Theorie der Behandlung unverbesserlicher Gefangener dargelegt hatte, sprang sie auf und antwortete ihm ruhig und fest in seiner Sprache, es gebe keine unverbesserlichen Gefangenen, wenn man sich mehr noch als um ihr leibliches Wohl um die Gewinnung ihrer Seelen für Gott bemühe. Gott könne auch das härteste Herz besiegen. Der Kongreß jubelte ihr Beifall zu; denn um 1890 gab es in solchen Versammlungen wohl manche, die an Gott dachten, aber sehr wenige, die den Mut hatten, offen von ihm zu sprechen. Was Mathilde v. Wrede in den nächsten Jahrzehnten für die Reform der Sträflingsbehandlung geleistet hat, stellt sie würdig neben ihre bahnbrechende Vorgängerin, die als »Engel der Gefängnisse« damals von Europa bis zu den australischen Verbrecherkolonien gefeierte Quäkerin Elisabeth Fry. Und immer wieder klang durch ihr Leben das Wort eines ihrer Briefe aus dem Jahre 1893: »Ich danke Gott für die herrliche Aufgabe, die mir geworden ist.«

II

Wirtschaftslenkung und Wirtschaftsgetriebe. Die katholische Unternehmergruppe der französischen Industrie zog in ihrem Mitteilungsblatt »Responsables« (Januar 1939) aus dem mißlungenen Generalstreik vom 30. November 1938 einige Folgerungen, die von neuem den Vorwurf widerlegen, der Geist des Christentums hindere die für eine erfolgreiche Wirtschaftsführung notwendige Festigkeit. Zunächst werden aus einer Reihe großer Betriebe die Tatsachen vorgeführt, und schon dabei spricht sich die durchaus christliche, sogar ungewöhnlich ernst auf Nächstenliebe und religiöse Innerlichkeit eingestellte Haltung der Betriebsführer unzweifelhaft aus. Aber ebenso klar, wie Verständnis für die im Streik unterlegenen Arbeiter gefordert und jedes Rachegefühl ihnen gegenüber verworfen wird, betonen die Betriebsführer die Notwendigkeit, die angedrohten Strafen nicht ohne weiteres zu streichen. Das gemeinsame Wohl des Betriebes entscheidet, ob ein entlassener Arbeiter wieder aufgenommen wird oder nicht; fügt er sich nicht in die Ordnung, so sorgt der Betriebsführer eher auf andere Weise für die schuldlose Familie des Ausgesperrten, als daß er ihn wiedereinstellt. Ausdrücklich wird gesagt, solange auf den Unternehmer ein gewaltsamer Druck ausgeübt werde, sei keine Zeit für Zugeständnisse, sondern dann müsse er um des gemeinsamen Wohles willen Mut und Festigkeit beweisen. Bei richtiger Aufklärung über das beiderseitige Interesse am Fortgang des Betriebes und bei ehrlicher Bereitschaft, vernünftigen Vorschlägen in völlig freier Verhandlung mit christlicher Güte entgegenzukommen, werde der größte Teil der Arbeiter eine feste Führung als Wohltat empfinden.

Es ist ja wirklich nicht schwer, zu begreifen, daß ohne diese überlegene Lenkung nicht die vielköpfige Arbeiterschaft das Wirtschaftsgetriebe beherrschen, sondern sehr bald die Räder des Wirtschaftsgetriebes über Arbeiterleichen dahinbrausen würden, so erbarmungslos wie das Neuyorker Leben in Peter Quennells Notizen aus Manhattan (»The Cornhill Magazine«, Januar 1939, S. 51 ff.). Fünf Meter von der grellen Markise eines teuren Nachtlokals kauert an einem Hydran-

ten regungslos ein junger Mann. Der Portier, der aussieht, als wäre er Offizier eines Spahiregimentes, hat ihn teilnahmslos schon lange bemerkt und antwortet auf die Frage eines Vorübergehenden, der sei entweder sternhagelbesoffen oder tot. Auch sonst kümmert sich keiner um ihn. Laut bieten die Zeitungsverkäufer die erste Morgenausgabe mit riesigen Schlagzeilen und lockenden Bildern der neuesten Entführung feil. »Der letzte Zug der Hochbahn donnert über die Straßenkreuzung. In einem prachtvollen Auto tönt aus dem Lautsprecher das Lied vom Lomondsee. Ferne taucht ein irischer Schutzmann mit seinem baumelnden Knüppel auf, und vom Fluß her schwimmen in der Luft Seegeruch und Schlepperssignale.« Allerdings hätte Quennnell vielleicht nicht zu sagen brauchen, daß die Gefühllosigkeit des Wirtschaftslebens gegenüber menschlichem Leid wie menschlicher Roheit gerade in Neuyork und in Ostasien besonders auffalle.

Fellachenelend. Der vorige König von Ägypten ließ eines Tages seinen Wagen zwischen den Feldern halten, weil ihm eine Gruppe von Fellachen mit Gesang und Tanz huldigen wollte. Der begleitende Minister fand zehn Minuten Aufenthalt um solcher Leute willen so erstaunlich, daß der König ihm zu bedenken gab: »Ew. Exzellenz wären ohne diese Fellachen nicht im Besitze von 5000 Pfund Renten und weder Minister noch Pascha.« Das erzählt der ägyptische Jesuit Henry Habib Ayrout nach dem Bericht eines Augenzeugen (S. 48) in seinem Buche »Moeurs et coutumes des Fellahs« (Paris 1938, Payot; Fr. 25.–). Es gehört zu einer wissenschaftlichen Sammlung von Texten und Darstellungen zur Zeitgeschichte, hat sich aber die besondere Aufgabe einer hauptsächlich auf eigene Beobachtungen gestützten soziologischen Beschreibung dieses ureingesessenen Bauernvolkes gestellt, das mehr als drei Viertel der Gesamtbevölkerung Ägyptens ausmacht, in fünf Jahrtausenden fast unvermischt geblieben ist (S. 91) und heute wie früher den unermeßlichen Reichtum des Landes schafft, ohne ihn zu genießen. Darin unterscheiden sich die 9–10 000 000 Mohammedaner nicht im geringsten von den 800 000 christlichen Kopten, unter denen 30 000 katholisch sind (S. 113).

Weil der Fellah fast niemals eigenes Land bebaut, fehlt ihm ein wichtiger Ansporn, sich aus Armut, Trägheit und Seuchen emporzuringen (S. 77). Er hat nicht mehr als zehn arbeitsfreie Tage im Jahr (S. 53). Vom September bis April arbeiten die Kinder zwischen 8 und 15 Jahren täglich 16 Stunden in entsetzlichem Staub an den Baumwollpressen (S. 72). Droht zu unrechter Zeit eine Überschwemmung, bricht unter den Baumwollpflanzen eine Krankheit aus, fallen Heuschreckenschwärme ein, so werden Hunderttausende von Fellachen in die gefährdete Gegend befördert, um bei erbärmlichen Löhnen und oft unter den Stockschlägen der Aufseher das Übel zu bekämpfen (S. 78 f.). Kann ein Fellah seine Pacht nicht bezahlen oder will er an einem Wallfahrtsort sich einmal einen allzu fröhlichen Tag machen (S. 125), so bleibt ihm nichts übrig, als zu stehlen oder sich bei einem freundlichen Griechen Geld zu 30–50 Prozent zu leihen, obgleich das Gesetz nur 9 Prozent erlaubt (S. 83 f.).

Aber das ganze Dorf hält brüderlich zusammen, um die Allerärmsten zu unterstützen (S. 130). Die Frau läßt sich von ihrem Manne nicht tyrannisieren; wird sie jedoch eines Ehebruchs überwiesen, so muß sie von der Hand ihrer Blutsverwandten sterben (S. 144). Die Fellachen haben trotz ihres geringen religiösen Wissens einen sehr hohen Gottesbegriff; Gott ist ihnen »der Allmächtige, der Gerechte, der Gute«. Und in den katholischen Gemeinden, die dem Verfasser genauer bekannt sind als die andern, führen die Gläubigen mit ihren einheimischen Priestern oft ein ergreifend frommes Opferleben (S. 166 f.). Bei allem Elend leidet der Fellah, so jämmerlich seine Lebensweise ist, wohl weniger Hunger als große Massen von Feldarbeitern in Madagaskar, in Tonking, in China; »seine Unwissenheit, seine Unbekümmertheit, seine Verrohung, sein knechtischer Sinn gegenüber der Oberschicht sind trauriger als seine Armut« (S. 181).

So veranschaulicht hier niederschmetternd eines der ältesten Kulturvölker das Wort des Evangeliums, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, ein Ergebnis, zu dem auf einem viel größeren Raume auch Anton Zischka, der Verfasser sehr gelesener Darstellungen aus der Rohstoffwirtschaft, in seinem Buche »Brot für zwei Milliarden Menschen« (Leipzig 1938) durch die Wucht der Tatsachen gedrängt wird. Er zeigt die grundlegende Bedeutung der Landwirtschaft für die Erdbevölkerung in Vergangenheit und Gegenwart, erkennt an, daß »Glauben und Idee« in Jahrtausenden die Mittel für immer mehr Brot bereitgestellt haben, warnt aber (S. 338 f.) eindringlich vor dem Wahne, daß dieser Weg zu einem irdischen Paradiese führe. »Selbst wenn alle materiellen Grundlagen des Friedens und Zusammenlebens geschaffen sind, werden ja noch lange Haß und Neid weiterbestehen... Nicht alle Träume der Massen werden durch Riesenprojekte zu lenken sein und lange noch die zum Nutzen der Allgemeinheit beschnittene Selbstherrlichkeit des einzelnen, die zurückgedrängten Instinkte, gefährlich bleiben.«

In Luxushotels. Zu der beschämenden Macht unedler Instinkte gesellt sich sehr oft, und nicht nur bei Menschen, die in Schmutz und Unwissenheit fronen und darben, eine Gedankenlosigkeit, die das Entwürdigende der Verflüchtigung sittlicher Werte kaum wahrzunehmen scheint. Marie Louise Ritz hat offenbar ihren Mann ehren wollen, als sie sein Leben schrieb (»César Ritz, Host to the World«, Philadelphia 1938). Stolz breitet sie die allerdings ungewöhnlichen Wirtschaftserfolge der von ihm gegründeten Hotelgesellschaften aus, die in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts die glänzendsten Mittelpunkte des Verkehrs von London bis Neapel, von Budapest bis Montreal mit ihren Luxusbauten besetzt haben. Man begreift auch, daß die Gattin das tragische Schicksal des Walliser Bauernsohnes, der auf der Höhe seines Wirkens mit 53 Jahren in geistige Umnachtung sank, nicht vollständig sichtbar werden läßt. Aber die Art, wie sie bei Wirt und Gästen der Ritz-Hotels über Charakterschwächen hinweggleitet und äußern Flimmer wichtig nimmt, leistet einer gefährlichen Wertverschiebung unzulässigen Vorschub.

Sie wurde in einem Kloster erzogen (S. 18) und heiratete 1888 den sehr elegan-

ten Kellner Ritz (S. 21). Der Armut seines Vaterhauses schämte er sich nie, aber von der dort selbstverständlichen Frömmigkeit hatte er sich schon als Tellerwäscher des geistlichen Kollegs in Brig und dann als Küster leichtsinnig losgesagt (S. 26 f.). Aus seinem in viel späteren Jahren entstandenen Tagebuch teilt seine Frau über die Zeit, wo sie ihn heiratete, den Satz mit: »Ich hatte das Glück, der vertraute Freund einer reizenden russischen Baronin zu werden«, und fügt bei, das sei typisch für ihn: »Russisch, d. h. exotisch, Trägerin eines vornehmen Titels und reizvoll – Cäsar hatte schon damals einen guten Geschmack« (S. 21). Im Buche steht auch eine seitengroße Photographie mit der Unterschrift »Katinka«. Das war die ungarische Geliebte eines russischen Fürsten, der mit ihr im Hotel Ritz in Monte Carlo wohnte, wo sie dem Wirte diese Photographie schenkte, und Frau Ritz hat sie aufbewahrt, weil sie sich »von nichts trennen kann, was Cäsar einmal lieb gewesen ist«. Gewöhnlich habe er ja in seinen Häusern keine »beruflichen Schönheiten« geduldet, aber wenn es durchaus elegante und geistvolle Damen gewesen seien, habe man sie doch nicht wegweisen können, »besonders, wenn die Herren, in deren Gesellschaft sie sich zeigten, von so augenfälliger Bedeutung waren« (S. 132 f.).

Bei solcher Lebensauffassung begreift man, daß sie von ihrer katholischen Trauung hauptsächlich Musik und Blumen (S. 145), von der Taufe ihres ersten Sohnes hauptsächlich Berge von Telegrammen und Körbe voll Zuckerwerk für die elsässischen Dorfkinder (S. 191) als entzückende Erinnerungen festhält, und daß nicht einmal der Zusammenbruch ihres Mannes, der in seinen letzten fünfzehn Jahren nur zuweilen lichte Augenblicke hatte und in einer Heilanstalt allein starb (S. 329), irgend ein religiöses Wort in ihre Feder bringt. Dagegen erzählt sie (S. 206) aus der Zeit, wo Zola mit seiner Frau im Hotel Ritz in Rom wohnte, um Stoff für seinen Roman über den, wie er meinte, unaufhaltsamen Niedergang des Papsttums zu sammeln: »Als er eines Tages in den Speisesaal trat, hörte eine sehr katholische Dame an einem Nachbartisch, wer dieser etwas ungepflegte, aber doch vornehm aussehende Herr sei. Sofort stand sie in sichtlicher Empörung auf und verließ das Hotel, nicht ohne ihre Gründe der Verwaltung laut genug mitzuteilen.«

III

Die religiöse Sendung Italiens. In einem Brief an der Spitze des laufenden Jahrgangs der »Nuova Antologia« (1. Januar 1939, S. 3 ff.) sucht Giovanni Papini »einem Fremden« zu zeigen, daß Italien von jeher auf irgend einem Gebiete, durch das alte Kaiserreich, durch das Papsttum, durch die Banken, den Seehandel, die Renaissance, die Musik, die Naturwissenschaften, eine herrschende Stellung in der Welt eingenommen habe, und daß es heute mit seinem Kampfe gegen die »politischen und geistigen Irrlehren des 19. Jahrhunderts« nicht nur das Rom des Augustus verteidige, sondern »zugleich jenes andere, das seit fast 1700 Jahren das Rom des Petrus ist«. Wenn 1700 kein Druckfehler ist, läßt sich vielleicht annehmen, daß der berühmte Schriftsteller die Jahrhunderte des päpst-

lichen Roms dichterisch weitherzig mit dem Mailänder Edikt Konstantins des Großen beginnen läßt. Ebenso wird man seinem vaterländischen Stolz gegenüber nicht zu streng darauf bestehen, daß mit kaum geringerem Recht noch andere Völker behaupten könnten, sie hätten jederzeit auf irgend einem weltlichen Gebiete die Führung gehabt.

Aber darauf kommt es hier weniger an als auf Papinis Begriffe von der Stellung Italiens im Katholizismus. »Das Christentum«, schreibt er, »ist nicht nur italienisch, aber italienisch ist wesentlich katholisch.« Das alte Rom habe das Christentum nur deshalb verfolgen können, weil an die Stelle der »ursprünglich lateinischen Tugenden« die orientalische Vergötterung der Kaiser getreten sei. »Rom stellte sich in Gegensatz zum Christentum, weil Rom nicht mehr römisch genug war. Die alten republikanischen Führer, deren Leben schlicht und rein war, hätten die Apostel des Gottmenschen weit besser verstanden. Cincinnatus und Curius Dentatus hätten die Entsagung der Christen natürlich gefunden, die Fabier und Decius Mus hätten gern anerkannt, daß man glücklich sein kann, für seine Brüder zu sterben, Attilius Regulus hätte die Martyrer der Verfolgungen bewundert.«

Dagegen darf unbeschadet aller Verdienste, die sich Papini seit seiner Rückkehr zum katholischen Glauben um die Kirche erworben hat, doch wohl gesagt werden, daß die Sittenlehre des Christentums den Forderungen der ungebrochenen und unverbogenen Menschennatur entspricht und deshalb in jedem Volke von denen am besten verstanden wird, die das sittliche Naturgesetz am treuesten beobachten. Wer will aber behaupten, solche Menschen seien in Italien häufiger als überall sonst, oder bei den Italienern habe sich im Laufe der Jahrhunderte weniger Gleichgültigkeit und Feindschaft gegen die katholische Kirche gezeigt als bei andern katholisch gebliebenen Völkern, z. B. den Spaniern und Portugiesen, den Flamen, den Tirolern, den Iren, den Polen?

Die Geschichte gibt also Papini schwerlich recht, wenn er aus einer besondern Eignung der italienischen Volksart begreifen will, daß »endgültig die Hauptstadt der Weltreligion« in den Mittelpunkt eines Landes gelegt worden sei, in dem alle ihr Vaterland sähen, »die an die göttliche Wahrheit und an die menschliche Größe glauben«. Daß der Stellvertreter Christi sich Rom als seinen Sitz wählte, versteht man ausreichend, unter Einbeziehung dessen, was wir von den Plänen der göttlichen Vorsehung ahnen können, aus der beherrschenden Stellung Roms, die das Christentum vorfand. In den ersten fünf Jahrhunderten saßen auf dem päpstlichen Stuhle ebensowenig lauter Italiener wie auf dem kaiserlichen Thron, und selbst wenn die Nichtitaliener noch weit zahlreicher gewesen wären, müßte man das damalige Rom als den günstigsten Platz für die höchste Kirchenregierung bezeichnen. Nach dieser Zeit aber verbot sich eine dauernde Verlegung des Papsttums in eine andere Stadt schon wegen der langen Überlieferung. Und nicht besondere Eigenschaften der italienischen Volksart lenkten dann die Wahl meist auf einen Italiener, sondern die jeweilige geschichtliche Lage bestimmte die Regel und die Ausnahmen. Niemand weiß, ob in

künftigen Jahrhunderten die Verhältnisse sich so ändern, daß auf lange Zeit die bisherige Ausnahme zur Regel wird. Der Katholik ist überzeugt, daß seine Religion kein Menschenwerk, sondern die endgültige Offenbarung Gottes für alle Völker ist, und wie nicht immer dasselbe Volk der hervorragendste Träger der kirchlichen Mission, der kirchlichen Kunst und Wissenschaft, der kirchlichen Frömmigkeit gewesen ist, wie schon jetzt infolge geschichtlicher Entwicklung der Anteil der Nichtitaliener an der kirchlichen Zentralregierung stärker ist als vor hundert Jahren, so fehlt es an durchschlagenden Gründen, die oberste Spitze der Kirche von dieser Entwicklung auszunehmen.

Idealismus in den Kriegsgebieten Chinas. Nicht weniger als in religiöser Völkerlenkung bewährt sich die katholische Kirche immer wieder gegenüber menschlichem Leid. Freilich ist es im heutigen China, wie ein alter Kenner der Missionsgeschichte, der französische Jesuit Alexandre Brou, in den Pariser »Études« (20. Januar 1939, S. 223 ff.) nach zuverlässigen Mitteilungen die Lage schildert, für die Missionare wie die übrigen Christen oft sehr schwierig, auch wenn sie nur der Religion und der Menschlichkeit dienen wollen, sich weder bei den Japanern noch bei den Chinesen politisch verdächtig zu machen. Verschafft sich ein chinesischer Priester, um sein von Japanern besetztes Pfarrdorf besuchen zu können, die notwendige japanische Erlaubnis, so wird er von vielen Mitgliedern seiner Gemeinde als Verräter betrachtet. Der weltbekannte Präsident der Katholischen Aktion in Shanghai, Lo Pahong, wurde von einem radikalen Chinesen nur deswegen ermordet, weil er – zu rein karitativen Zwecken – mit den Japanern zusammenarbeitete.

Trotzdem haben die europäischen und amerikanischen Missionen zur Milderung der Schrecken des Krieges, denen die einheimische Bevölkerung anfangs beinahe ohne Hilfsmittel, aber doch mit einer in Europa schwer vorstellbaren Fassung gegenüberstand, Bewundernswertes geleistet. In Pengpu, einer Stadt von mehr als 100 000 Einwohnern, flüchteten beim Anmarsch der Japaner 4000 in die Gebäude der italienischen Jesuiten und der Klosterschwestern. Um den Händen der Soldaten zu entgehen, eilten Frauen, absichtlich in schmutzigen Kleidern und mit geschwärzten Gesichtern, in langen Reihen durch die Straßen zur Mission. Die Missionare mußten ihnen manchmal unter dem Schutze von Offizieren oder buddhistischen Seelsorgern des japanischen Heeres entgegenlaufen, um Überfälle zügelloser Banden zu verhüten. In der Vermillionenstadt Shanghai schuf der französische Jesuit Jacquinot de la Befange mit Hilfe von Chinesen, Japanern und Weißen die berühmt gewordene »Jacquinot-Zone«, ein anerkannt neutrales Gebiet, in dem unter besonderer Verwaltung 250 000 Menschen geschützt leben. Einen ähnlichen Bezirk richtete P. Jacquinot später in Hankau ein, und auch dort beteiligte sich Japan an der Gründung. Das chinesische Heer wollte vor dem Abzug die Wasserleitung der Riesenstadt sprengen, aber als P. Jacquinot die furchtbaren Folgen für seine Schutzbefohlenen darlegte, wurde davon abgesehen. Der amerikanische Benediktiner Clougherty, Dekan der englischen Fakultät an der Universität der Provinz Honan, half zwölf Lager für

Frauen und Kinder bauen und mit bombensichern Unterständen, artesischen Brunnen und Hürden für Kühe und Ziegen versehen. Die katholischen Canossa-Schwestern derselben Provinz bildeten ganze Scharen von Schwestern des Roten Kreuzes aus.

Selbstverständlich ging man überall, wo es möglich war, Hand in Hand mit protestantischen Missionen, mit der Heilsarmee, mit inländischen Hilfsvereinen, und man versäumte auch nicht, in der ganzen Welt Beiträge sammeln zu lassen. Über die katholische Arbeit schrieb eine nichtkatholische Zeitungskorrespondenz: »Das Geld scheint sich unter den Händen der Katholiken zu vermehren. Sie verteilen alles, was sie erhalten. Sie geben, aber sie nehmen nicht. Sie geben außer vom Gesammelten vom Eigenen, bis zum wirklichen Opfer und zum Heroismus.« Jedenfalls machen sie auf ihre chinesische Umwelt auch religiös einen mächtigen Eindruck. In der Provinz Shantung leiteten dreizehn buddhistische Nonnen ein Waisenhaus. Das katholische Beispiel hat sie alle zu katholischen Nonnen gemacht. Die Missionare von Steyl und andere melden ein Anschwellen der Katechumenenzahl um Tausende und Zehntausende; darunter seien auffallend viele aus gebildeten Klassen. Und wo man früher den Missionar mit merklicher Kälte begegnete, z. B. in den altchinesischen Kreisen Nankings, ist man jetzt viel freundlicher.

Staat und Religion in Japan. Freundlichkeit gegen die katholischen Missionen zeigt auch Japan in dem schweren Ringen um seine Ziele auf dem asiatischen Festlande weit über die verfassungsmäßige Religionsfreiheit hinaus. Unter ehrender Teilnahme der höchsten Staatsbehörde und der wissenschaftlichen Welt feierten die deutschen Jesuiten in Tokio das erste Vierteljahrhundert ihrer katholischen Universität. Ihr neues Gymnasium in der Millionenstadt Kobe, dem größten Ausfuhrhafen Japans, war sofort überfüllt. Für ihren eigenen Ordensnachwuchs konnten sie in Hiroshima zwei Anstalten errichten, ein Noviziatshaus und ein Kolleg für Philosophie. Wie die »Missionsblätter« der Benediktiner von St. Ottilien (Februar 1939, S. 33) nach dem japanischen Sonntagsblatt »Katoriku Shimbun« meldeten, gab eine japanische Kommandostelle in Nordchina Zeitungsberichterstattern auf die Frage nach den Gründen für das Wohlwollen gegenüber der katholischen Mission zur Antwort, die Überzeugungskraft und der Opfergeist dieser Missionare und ihrer Gläubigen zwinge zur Achtung; dazu komme, daß die katholische Kirche den Kommunismus durchaus ablehne und dem Ansehen Japans unter den weißen Völkern förderlicher sei als der Buddhismus oder der Islam.

Aus andern politischen Gründen und wegen der allgemeinen Religionsfreiheit kann aber selbstverständlich auch der japanische Buddhismus auf staatliche Unterstützung rechnen. So schrieb eine amerikanische Tageszeitung in Tokio, »The Japan Advertiser« (20. Januar 1939), nach einem Berichte des japanischen »Asahi« habe die Vereinigung der 56 buddhistischen Sekten beschlossen, sich mit dem Kriegsministerium, dem Landwirtschaftsministerium und privaten Pferdezuchtvereinen in Verbindung zu setzen, um einen Seelengedenktag für die im

Kriege gefallenen Militärpferde zu organisieren. In rund 70000 buddhistischen Tempeln sollen gegen 180000 Bonzen um die Mittagszeit durch Glockengeläute den Geistern der tapfern Tiere zu erkennen geben, daß ihre Verdienste um Japan unvergessen sind, und dann soll still für sie gebetet und ein von Kaiser Meiji, dem ersten modernen Herrscher Japans, zu ihrem Ruhme verfaßtes Kurzgedicht feierlich gesungen werden.

IV

Filmwirkungen. Mag der Rundfunk durch Vielseitigkeit der Menschenbeeinflussung das Lichtspiel übertreffen, an Kraft und Tiefe des Eindrucks wird er es wohl nie erreichen können. Bedenkt man daher, daß die Zahl der Kinobesucher in Deutschland jährlich über vierhundert Millionen beträgt, und daß sie anderswo verhältnismäßig noch größer ist, so versteht man ohne weiteres, daß die Regierungen auch in Ländern, wo ihre Maßnahmen durch parlamentarische Verfassungen gehemmt sind, die Kinos genauer überwachen als die Theater. Als im Winter bekannt wurde, daß eine englische Lichtspielgesellschaft einen Film über den indischen Aufstand aus dem Ende der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts drehen lassen wollte, gab das Ministerium sofort bekannt, es werde die Aufführung nicht dulden; denn sie sei angesichts der politischen und religiösen Spannung unter den Hindus wie unter den Mohammedanern mit dem Frieden des britischen Weltreiches unvereinbar. Überschaut man in der europäischen Presse die Filmseiten, die übrigens an Umfang und Aufmachung hinter den Sportseiten meist erfreulich zurückbleiben, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß manchenorts die Sittlichkeitsbestrebungen auf diesem Gebiete nur vorübergehende Erfolge gehabt haben und namentlich in liberalen Blättern die Filmanzeigen wieder mit rücksichtslosen Lockungen arbeiten. Nach anderer Richtung schenkt Sowjetrußland der in den letzten Jahren etwas vernachlässigten Filmpropaganda jetzt größere Aufmerksamkeit. Der Bolschewismus will in neuen Lichtspielstücken als echter Träger des nationalen Rußlands erscheinen und läßt z. B. Alexander Newskij, den altrussischen Heiligen, zu seinen Nowgoroder Truppen in derselben Weise sprechen, wie wenn es heutige Rotgardisten wären, oder Peter den Großen mit bolschewistischer Begründung Kirchenglocken in Kanonen umgießen.

Von ernsthaft religiöser Verwendung des Films berichtete aufschlußreich Adolf Keller, der Direktor der Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen in der »Christlichen Welt« (2. Januar 1939, Sp. 34 ff.). In England und in Nordamerika nehme der Film in der kirchlichen Tätigkeit, auch der katholischen, einen breiten Raum ein. Im Londoner Lambethviertel »wurde 1928 die erste Kinokirche und Kinomission eröffnet, die ein eigentliches Erziehungszentrum wurde. Sodann fingen fünf Missionsgesellschaften an, den Film zu benutzen«. In den folgenden Jahren bildete sich eine eigene Gesellschaft zur wirtschaftlichen Sicherung religiöser Filmarbeit, kirchliche Vereinigungen, wie »The Church Army« und »The Catholic Truth Society«, nahmen sich der Sache an, und »ein erster Katalog wies 550 Titel

auf; darin waren 21 spezifisch katholische Filme eingeschlossen«. Es ist allmählich klar geworden, »daß ein guter religiöser Film die Atmosphäre von Ehrfurcht und die notwendige Disziplin eher erhöht als vermindert, besonders dann, wenn das Element der Schaustellung oder der Unterhaltung von solchen Vorführungen ferngehalten wird«. Allerdings wird auch Adolf Keller bedauern, daß die geistige Zersplitterung der Neuzeit immer mehr dazu zwingt, den wohltätigen Einfluß einer religiösen Welt von Fall zu Fall in einen engen Raum zu leiten. Ganz anders verwächst die Religion da mit dem Leben, wo ihre künstlerischen Denkmäler dauernd in Stadt und Land vor einem ihrer Sprache noch nicht entwöhnten Volke stehen und ihre Gedanken und Gestalten durch Gerät und Brauchtum auch dem Alltag vertraut bleiben.

Christliche Kunst in Rumänien. Die Freude des Volkes an religiöser Kunst hat sich in Osteuropa, wo ja überhaupt die Verweltlichung des Geisteslebens später begonnen hat als im Westen, in einer Ursprünglichkeit und Buntheit erhalten, die den einsichtigen Beobachter weit mehr fesselt als die oft zu aufdringlichen Bemühungen um moderne Technik und modische Eleganz. Es war daher ein richtiges Gefühl, daß die prunkvolle »Illustrazione Italiana« in ihrem Sonderheft über das heutige Rumänien (22. Januar 1939) auf der farbenglühenden Frontseite den König mit Helm und Marschallstab dem Patriarchen der schismatischen Landeskirche in dem Augenblicke gegenüberstellte, wo dieser ihm am Dreikönigstag das Holzkreuz reicht, damit er es als Zeichen des Segens in die an der Hauptstadt vorüberströmende Dimbowitza werfe. Beide Würdenträger sind von großem Gefolge umgeben, und Gläubige in herrlich bestickten Hemdröcken waten in das seichte Wasser, um das Kreuz wieder aufzufischen.

Das ist zur Kennzeichnung des wahren Rumänentums noch wichtiger als die vielen Seiten über Verwaltung und Verkehr, Weizenbau und Öltürme, denn die zeigen nur, daß Rumänien mit Eilschritten die Technik fremder Länder einzuholen strebt. Aber auch hier offenbaren die Landschaften eine überraschende Verbundenheit zwischen Volk und Religion, sowohl bei der schismatischen Mehrheit wie bei den mit Rom vereinten Katholiken. »In den Tiefen der Täler, mitten in Wäldern, an rauschenden Flüssen erheben sich Kirchen und Klöster in Stein, Gründungen von Fürsten und Woiwoden, als größter und eigentümlichster Reichtum des monumentalen Rumäniens« (S. 158). Nicht selten ist dabei aus den überall sichtbaren byzantinischen und slawischen Grundformen etwas Neues erwachsen, das reizend zwischen Majestät und Lieblichkeit schwebt. Und »längs der Landstraßen stehen, vielleicht an den Stellen ehemaliger Kapellen, bewundernswerte Votivkreuze; ebenso drückt sich die innige Frömmigkeit des Volkes in den Dreifaltigkeitsbildern aus, die man überall auf dem Lande findet, und von denen einige unglaublich schöne Linienführung zeigen« (S. 145).

Den stärksten Eindruck machte auf Gjika Bobich, den Verfasser des Aufsatzes über die religiöse Kunst Rumäniens, eine Kirche aus dem 15. Jahrhundert in der einstigen Moldauhauptstadt Suceava. »Ich habe sie«, schreibt er (S. 158), »an einem hellen Junisonntag unter einem leichten Himmel gesehen, der die Tönung der

Malereien noch mehr hervortreten ließ, und ich werde sie niemals vergessen.... Alte kostbare Stoffe, von Gold und Steinen funkelnd, ungeheure Leuchter aus massivem Silber, eine wunderbare Bildwand mit goldenen Trauben als Sinnbildern des Lebens und überall die lieben Gesichter der Heiligen, der Gottesmutter und des Erlösers.«

Die nichtdeutsche Dichtung Europas. So wenig wie die bildende Kunst Rumäniens kann man seine Dichtung voll würdigen, wenn man bei der Untersuchung ihres Zusammenhangs mit dem Volkscharakter die religiösen Seiten bloß flüchtig berücksichtigt. Martin Block spricht vielleicht etwas heftig von »pseudorumänischen Kreisen, die eine internationale Clique bilden und durch ihre hermetische Abschließung von Völkischem wenig Aussicht auf Gehör haben«. Der Satz steht (S. 436) in dem umfangreichen und erfreulich gehaltvollen Sammelwerk »Die Gegenwartsdichtung der europäischen Völker«, das der Tübinger Romanist Kurt Wais herausgegeben hat (Junker & Dünnhaupt, Berlin 1939, geb. M 16.–). Nicht nur bei den Rumänen, sondern bei allen osteuropäischen Völkern zwischen dem Schwarzen Meer und der Ostsee, aber auch bei den Portugiesen, den Spaniern, den Flamen, sogar den Italienern fehlt es großenteils, hier mehr, dort weniger, an den Voraussetzungen für den Widerhall einer europäisch gültigen Dichtung in ganz breiten Schichten des Volkes. Das braucht nicht auf einem Mangel an Kultur zu beruhen (denn die Kulturhöhe läßt sich ja nicht einfachhin an der Dichtung messen), sondern das kann die Folge einer andern Richtung der Kulturkräfte sein. Wo in der geistigen Oberschicht solcher Völker dichterische Begabungen von Rang auftreten, ist es verständlich, daß ihre Werke mehr allgemein europäische als heimische Züge tragen. Der katholische Pfarrer Hugo Verriest, vor fünfzig Jahren wie heute als feuriger Vorkämpfer der flämischen Sache gefeiert, bekannte damals von sich selbst: ob er wolle oder nicht, der höhere Teil seines geistigen Lebens sei französisch (vgl. diese Zeitschrift 93 [1917] 542). Aber selbst unter so ungünstigen Verhältnissen gestalten wirklich schöpferische Dichter das Fremde nach heimischer Art. Dadurch erwacht in immer mehr Volksgenossen das Verständnis für die Zusammenhänge ihres Volkstums mit den höchsten Werten, und dann wiederholt sich nach dem Zeugnis der Literaturgeschichte immer wieder die Erfahrung Goethes beim Abschluß des »Faust«, daß sich das Höchste auch ohne religiöse Absichten des Dichters kaum anders formen läßt als durch die Sinnbilder der Religion.

Wie Martin Block, so hätten daher die meisten andern Mitarbeiter, um die europäischen Volkstümer, die sie aus den Dichtungen zu erkennen suchen, in ihren besten Kräften zu erfassen, genauer die religiösen Grundlagen des europäischen Geistes berücksichtigen müssen. Das konnten sie, auch ohne geradezu von einer bestimmten Religion auszugehen, wie das in dem ähnlichen Werke »Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart« (Freiburg i. Br. 1934) geschehen ist. Jetzt fallen nur gelegentliche Streiflichter nach dieser Seite, vor allem in dem wohltuend sachlichen und ernsten Beitrag des Herausgebers über Frankreich, in der nicht minder kundigen Darstellung der englischen Literatur, treffen-

der bei den Skandinaviern, Niederländern, Slowenen und Tschechen als bei den Kroaten, den französischen Schweizern und in den überhaupt etwas weitschweifigen Abschnitten über Portugal und Italien.

Der vom Herausgeber in der Einleitung behandelte »Zusammenhang der europäischen Literaturen« hätte sich wohl noch fester schließen lassen. Es ist ja Tatsache, daß rund 95 Prozent der Bewohner Europas indogermanische Sprachen reden und christlich sind, daß der bis heute nachwirkende religiöse, literarische und künstlerische Einfluß von Byzanz auf den lateinischen Kulturkreis die politische und kirchliche Spaltung des Erdteils teilweise überbrückt hat, und daß diesem viele Jahrhunderte überdauernden Geistesreich auch Amerika und Australien vollständig eingegliedert sind. Vielleicht werden aus den gediegenen Anfängen des einzigartigen Buches spätere Auflagen auch noch diese weitere und lebensnähere Einheit erwachsen lassen.

Umschau

Wunder oder seelische Gestaltungskraft?

Wo wir erdgebundene Menschen sehr ungewöhnlichen sinnfälligen Wirkungen religiösen Innenlebens begegnen, bleiben wir wohl allzu leicht am ungewöhnlichen Äußeren haften. Und doch ist eigentlich gar nicht das erstaunlich, daß außergewöhnliches Erleben sich außergewöhnliche Ausdrucksformen schafft. Staunenswert ist nur, daß überhaupt das geistige Werterleben in plumpem stofflichem Geschehen mit seiner raumgebundenen Schwere und seiner Wertblindheit sich ausprägen will. Seltsam ist es vor allem, daß sogar das allerinnerlichste, geistigste, durch Selbstdarstellung und »Veräußerlichung« am leichtesten verletzbare Erleben, das religiöse, im Sein und Tun des Körpers und in den Werken des Körpers, in Bauwerk und Bildwerk sich kundtut, und daß diesen Ausdrucksformen, wie allen Symbolen, die rätselreiche Macht eignet, festigend und formend auf das seelische Erleben zurückzuwirken. Wir stehen da vor dem nie restlos gelösten Geheimnis der Zwei-Einheit von Geist und Körper, vor dem Rätsel, wie Geist und Stoff trotz ihrer Wesensgegensätze sich zu so enger Einheit verbinden, daß eines im andern sich offenbart. Würden wir das Geheimnisvolle dieses Alltagsgeschehens vergessen und nur ein paar nicht alltägliche Ausdrucksformen geistigen religiösen Erlebens im leiblichen Geschehen anstaunen, dann müßte uns die Mahnung Augustins an sein Kirchenvolk in Hippo treffen: es solle ob der seltenen Gotteswerke nicht die Alltagswunder im Gotteswirken außer acht lassen.

Doch gibt es Ausdrucksformen religiöser Innerlichkeit, vor denen religionswissenschaftliche Forschung sich zu recht schwierigen Fragen geführt sieht und vor denen es zur Pflicht der Wissenschaft und selbst der Kirche werden mag, nach dem Ursprung dieser seltsamen Geschehnisse zu fragen, ob sie von Gott seien oder nicht. Von dem Bewußtsein solcher Pflicht ist die neue Schrift des Würzburger Religionspsychologen W. Wunderle[1] über das Problem der Stigmatisation getragen, ein Problem, das in den letzten Jahren wieder zu einer »Aufgabe« der Forschung geworden ist.

Um ein mögliches Mißverständnis auszuschalten, sei gleich bemerkt: Es handelt sich hier nicht um eine der vielen Streitschriften über den »Fall Konnersreuth«, sondern um das schon durch die Geschichte von siebenhundert Jahren gestellte Problem der Stigmatisation überhaupt. Es ist dem Verfasser dabei »um die Herausstellung der rein seelischen Tatsachen und ihrer Beziehung zur Plastik der körperlichen Wunden zu tun, die als Nachbild der Wunden Christi am Kreuz erscheinen«. Er geht in seiner Untersuchung mit großer Behutsamkeit ans Werk und ist sich klar bewußt, daß Psychologie allein nicht das Stigmati-

[1] Zur Psychologie der Stigmatisation. 8° (95 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Kart. M 2.20.

fationsproblem in seiner ganzen Breite lösen kann.

Was religiöse »Stigmata« seien, ist bekannt. Man bezeichnet mit dem Worte Nachbildungen der heiligen Passionswunden Christi am Körper gewöhnlicher Menschen. Meistens sind es Nachbildungen der Nägelwunden an Händen und Füßen, der heiligen Seitenwunde, auch wohl der Stirn- und Schulterwunden des dorngekrönten und kreuztragenden Erlösers. Als eine Art Vorstufe dazu erscheint die »seelische Stigmatisation«: Schmerzgefühle von empfindungsstarker Intensität, die der körperlichen Stigmatisation entsprechen, ohne daß doch sichtbare Wunden vorhanden wären.

Wie kommt es zur Entstehung leiblicher Stigmata?

Selbstverständlich können sie von außen künstlich und absichtlich hervorgebracht werden. Die Geschichte sowohl der Frömmigkeit wie der Pathologie berichtet von mehr als einem solchen Fall, wobei aber die seelische Haltung der Stigmatisierten äußerst verschieden war: Tiefste religiöse Ergriffenheit weckte in manchen Fällen das Verlangen zum »christförmigen« (wie Seuse es nannte) Mit-Leiden mit dem Herrn; hysterischer Sensationsgier war in andern Fällen das Leiden Christi gerade gut genug als Mittel zur auffälligen Erfüllung psychopathischer Geltungssucht; arme Geisteskranke glaubten sich schließlich in religiösem Irrwahn von Gott zur Selbstverstümmelung bis zur Selbstannagelung gedrängt. Es wäre offenbar recht engstirnig, wollte man alle diese seelischen Haltungen »auf einen Nenner bringen«, im echt religiösen Mitleiden nur Hysterie sehen und in hysterischem Betrug und Selbstbetrug um jeden Preis noch echte Religiosität finden. Das wäre ebenso einseitig, wie wenn man das zerfaserte Denken Schizophrener als Ausdruck besonders gesunden Verstandes deuten oder in klarem logischem Denken geheimnisvolle Irrsinnswirkung sehen wollte.

Viel schwieriger aber als die künstliche Stigmatisation ist die nicht künstlich erzeugte zu erklären. Wir kennen alle aus dem Leben des hl. Franz von Assisi das wundersame Geschehen der Stigmatisation auf dem Monte Alverno. Dieses Ereignis des Jahres 1224 ist so einzigartig, und die Persönlichkeit des Heiligen in ihrer schlichten Einfachheit und ihrem Verbergen der empfangenen Begnadung ist allem Sich-zur-Schau-Stellen so fern, daß wissenschaftliche Deutung der Einmaligkeit dieses Geschehens Rechnung tragen muß. Aber seit dem Jahre 1224 blieben die nicht künstlichen – Wunderle nennt sie die »echten« – Stigmatisationen nichts Einmaliges mehr, und sie fanden sich auch nicht nur bei den Heiligen. (Zu den kanonisierten Heiligen gehört nur ein verhältnismäßig kleiner Teil dieser Stigmatisierten, und es ist bekannt, daß die Kirche die Stigmatisation nicht als schlüssigen Wunderbeweis für den Kanonisationsprozeß annahm.) Schon vor vierzig Jahren berechnete Imbert-Gourbyre die Zahl der »echten« Stigmatisationen seit 1224 auf 321, und er betrachtete alle Fälle als Wunder. Spätere Forscher, wie der Redemptorist Debognie und neuerdings Wunderle, halten freilich Imbert-Gourbyre für zu unkritisch und die Zahl der erwiesenen Tatsachen für bedeutend geringer.

Wie groß oder klein immer die Zahl der geschichtlich erwiesenen Fälle echter Stigmatisation sein mag, jedenfalls drängt sie zur Frage, ob es sich in jedem Falle um außernatürliche Einwirkungen, um Gotteswunder handle, oder ob und wie die Entstehung dieser Wundmale sich auf bewußten oder unbewußten Einfluß natürlicher Kräfte der Seele zurückführen lasse. Es liegt auf der Hand, daß eine für alle Fälle in gleicher Weise gültige Pauschallösung dieser Frage schwerlich das Richtige träfe. Ein wirkliches Erfassen der Wahrheit würde überdies nur erschwert, wenn Leidenschaftlichkeit, gleichviel ob naturalistische oder mystizistische, allzu rasch und allzu »energisch« ihr »Entweder-Oder« dekretierte: Entweder »niederträchtiger Menschenbetrug« oder »staunenswertes Gotteswunder« oder allenfalls »diabolische List«.

Wie weit in dieser und in ähnlichen Fragen die Meinungen auch bei bestem Wollen heute noch auseinandergehen können, erhellt zum Beispiel aus einigen Streitschriften, die noch im vergangenen Jahre den »Fall Konnersreuth« erörterten. Alle drei wollen zum Gesamtproblem Konnersreuth Stellung nehmen, zu den Fragen über Nahrungslosigkeit, Passionsleiden und auch über Stigmatisation. J. Winthuis[2] weist zunächst auf die Aussagen französischer Forscher, wie Dujerine, Janet, Dumas, die vollständige, nicht

[2] Konnersreuth, ein Rätsel? (42 S.) Innsbruck 1938, F. Rauch. Kart M –.80.

künstliche Stigmata nicht beobachteten bzw. keine wissenschaftliche Deutung für etwa mögliche Stigmata finden konnten. Er erklärt weiterhin, daß von einem »Drang zur Stigmatisation« bei Therese Neumann keine Rede sein könne, weil für sie die Stigmata die Erfüllung ihres Wunsches, Missionsschwester zu werden, unmöglich gemacht hätten. Er folgert geradezu, es stehe »mit mathematischer Gewißheit« fest, daß nur »der absolut frei schaltende göttliche Wille die Erklärung sein könne für solch tiefe, Hände und Füße durchbohrende Wunden ...« (S. 11). Wie Winthuis, so setzt sich auch Hynek[3] entschieden für die schlechthinnige Übernatürlichkeit der Konnersreuther Vorgänge ein. In der Besprechung der Stigmata wendet er sich nachdrücklich gegen die Meinung, es könne bewußter Betrug am Werke sein. Er beruft sich dabei auf die Erklärungen Ewalds in der Münchener medizinischen Wochenschrift, daß es sich nicht um Betrug, sondern um »psychogene« Stigmata handle. Aber auch diese Deutung Ewalds lehnt Hynek ab, auf Gutachten anderer Mediziner, wie des Preßburgers Babor, gestützt. Die Erklärung der Stigmata in Konnersreuth durch Wunder gilt ihm als einzig mögliche. Nicht minder feurig kämpft anderseits Deutsch[4] in seiner neuen Streitschrift gegen Konnersreuth. Er will zwar nicht die bekannten Ereignisse in Bausch und Bogen als Betrug bezeichnen, will überhaupt keine »Grenzlinie zwischen Schuld und Irrung« ziehen. Aber sehr offenkundig ist seine Auffassung, daß in diesem Fall die Stigmata teilweise psychogen, teilweise nicht ohne künstliche Nachhilfe entstanden seien. Auf 20 Seiten berichtet er über das – übrigens sehr nüchtern-sachlich gehaltene – Gutachten, in dem Professor Martini über seine ärztlichen Beobachtungen und über die ihm bereiteten Ermöglichungen und Hemmungen der genauen Beobachtung Rechenschaft gibt. Es ist in keiner Weise der Zweck dieser Umschau, das schon allzu große und nicht immer erquickliche Schrifttum über Konnersreuth durch eine neue Streitschrift »für oder wider« zu vermehren, zumal nachdem die letzte vom bischöflichen Ordinariat Regensburg veröffentlichte Äußerung des bayrischen Episkopats über Konnersreuth zur Zurückhaltung mahnte. Es sollte hier lediglich gezeigt werden, wie weit die Erklärungen eines konkreten und zeitgenössischen Falles von Stigmatisation auseinandergehen können.

Wenden wir uns wieder zur allgemein gestellten Frage, ob Stigmata als tiefe und dauernde Wundmale ohne menschlich-künstliche äußere Mittel und ohne außernatürliche Einwirkung nur durch den Einfluß der Seele auf den Leib entstehen können. Wunderle hat sich nach jahrelangem Schwanken und Überprüfen für diese Annahme entschieden.

Er erinnert zunächst in breiten geschichtlichen Ausführungen daran, daß »echte« »Passionswundmale« sich erst für die Zeit seit 1224 nachweisen lassen, also seit der Zeit, in der die hochmittelalterliche Andacht mitleidenden Sichversenkens in die Passion des Herrn mehr verbreitet und das Ereignis auf dem Monte Alverno bekannt wurde. Auffällig erscheint es überdies, daß sich die religiöse Stigmatisation nur dort geschichtlich nachweisen läßt, wo die Passionsmystik der abendländischen Kirche gelebt wurde oder wo sie wenigstens, wenngleich in verzerrten Formen, noch irgendwie ausstrahlte. Der lebendige Reichtum an immer neuen innern Entfaltungsmöglichkeiten im christlich-religiösen Leben mußte hier wohl dahin führen, daß unbeschadet des festen Glaubens an den Triumph des Herrn am Kreuzaltar und gerade wegen der Selbstverständlichkeit dieses Glaubens die betende Seele sich tief in die Beschauung der Passion als Passion, des Kreuzes als Kreuz und als »Gespött der Heiden«, in das Bild des seelisch und körperlich leidenden »Menschensohnes« versenkte, und daß sich der Wunsch nach »Christförmigkeit« zur Nachfolge des »ganzen« Christus auch im Kreuzlied des »Verbum incarnatum« hinwandte. Der Ostkirche lag diese Passionsfrömmigkeit nicht. Ob sich hierin etwas vom Erstarren der vom Oberhaupt getrennten Kirche, ein Mangel an Entfaltungslebendigkeit geltend machte, ob natürliche seelische Grundhaltungen des Ostens, ob letztes Nachklingen von Doketismus, oder was sonst, dabei mitwirkte, sei hier nicht erörtert. Für unsere Frage ist von Bedeutung, daß auch die außergewöhnliche leibliche Ausdrucksform der »Compassio«, die uns im Westen in den Stigmata begegnet, im Frömmigkeitsbereich der Ostkirche sich nicht

[3] Zur Abwehr. 8° (82 S.) Karlsruhe 1938, Badenia.

[4] Ärztliche Kritik an Konnersreuth, Wunder oder Hysterie? 8° (100 S.) Lippstadt, Selbstverlag des Verf.

findet. Weiterhin ist auffallend, daß die Eigenarten der Stigmata im Westen recht verschieden sind, daß Vergleiche mit jeweils zeitgenössischen künstlerischen Darstellungen der Passion oder mit Passionsbildern, die den Stigmatisierten bekannt waren, auffallende Übereinstimmungen aufweisen. So findet sich die Nachbildung der Seitenwunde anfangs auf der rechten, später bald auf der rechten, bald auf der linken Seite.

Wunderle ist zu vorsichtig, um aus solchen (immerhin sehr auffallenden) geschichtlichen Zusammenhängen einen bündigen Beweis für die »psychogene« Entstehungsweise aller »echten Stigmata« abzuleiten. In der Tat, wenn Gott schon einmal in außergewöhnlichem Geschehen sich kundtun will, steht es ihm offenbar frei, sich solcher Weisen zu bedienen, für die sich die Menschenseelen verschiedener Zeiten und religiöser Kulturen jeweils besonders aufnahmefähig finden. Er kann sich dabei der jeweils vorhandenen seelischen Bereitschaften mitbedienen. Auch schließt die Möglichkeit psychogener Stigmatisation nicht die Möglichkeit gottgewirkter Stigmata aus, so wenig wie die Möglichkeit natürlicher Krankheitsheilung die Möglichkeit wunderbarer Heilungen ausschließt. Doch pflegt die Kirche in solchen Dingen keineswegs sehr rasch Wunder anzunehmen. Sie verlangt zuerst genaue fachwissenschaftliche Prüfung der geschichtlichen Frage: ob es sich z. B. wirklich um »echte Stigmata« handle. Sie fordert alsdann fachwissenschaftliche Untersuchung, ob sich unter Berücksichtigung der Besonderheiten des Einzelfalles das geschichtlich erwiesene Geschehen nicht auf rein natürliche Ursachen zurückführen lasse. Erst wenn auch diese Frage gelöst ist, stellt sie selbst die letzte Frage: ob es sich, wieder unter Berücksichtigung aller einzelnen Umstände, um ein Gotteswunder handle. Und im Kanonisationsprozeß wird bekanntlich die »Wunderfrage« erst gestellt, wenn unabhängig von ihr die Heiligkeit der Persönlichkeit festgestellt wurde.

Nun ist aber moderner Psychotherapie eine gute Anzahl »psychogener« Störungen im Bereich des Körperlebens, die an Stigmatisation erinnern, zur selbstverständlich gesicherten Tatsache geworden. So hören wir von suggestiv an bestimmten Körperstellen hervorgebrachten Störungen der Durchblutung, Entstehung von Blasen, Schwellungen, von psychogenen Lähmungen, von schweren Störungen im Anschluß an Schockwirkungen etwa von Kriegserlebnissen usw. (Dabei ist nicht gesagt, daß hinter »hysterischen Einzelreaktionen« immer das stehe, was man so vulgär als »hysterischen Charakter« voll Unehrlichkeit, Theaterspiel, Pseudologia phantastica und dergleichen betrachtet.) Echte, tiefe Stigmawunden sind freilich von irgendwelchen suggestiv herbeigeführten Blasen und Blutungen wenigstens graduell recht verschieden. Es fragt sich also, ob auch solche Stigmawunden durch Suggestion, ohne künstliche Mittel »experimentell« hervorgerufen werden können. Das »Ja« auf diese Frage stützt Wunderle auf den vor wenigen Jahren bekannt gewordenen Fall der Patientin »Elisabeth K.«, den er selbst beobachten konnte. Hören wir seine Schilderung:

»Sicherlich ist ihr (Elisabeths) gesamtes Seelenleben nicht normal. Auch der medizinische Laie würde hier sofort von Hysterie sprechen. Sie ist sich selbst über diesen Zustand klar. Dr. Lechner hat ihr die Wundmale mit vollbewußter Absicht in der Hypnose suggeriert, worüber er ausführlich Rechenschaft ablegt. Eine artifizielle Stigmatisation dürfte nach meiner und anderer kritischer Beobachtung wohl ausgeschlossen sein.... Eine übernatürlich-wunderbare Stigmatisation ist zweifellos nicht vorhanden, und an eine dämonische Stigmatisation wird in diesem Falle, von dem keinerlei Aufhebens gemacht worden ist, niemand im Ernst denken wollen. Irgend welches religiöse Ziel ist damit in keiner Beziehung verbunden worden.... So bleibt vernünftigerweise nur die Annahme einer natürlichen Stigmatisation rein psychologer Art, d. h. ohne äußeres, göttlich wunderbares Einwirken übrig.... Die exakte Empirie ist trotz des gewiß sehr wichtigen Falles noch lange nicht vollständig genug, um eindeutig nach allen Seiten gesicherte Ergebnisse zu zeitigen. Dr. Lechner ist selbst weit davon entfernt, derartige Schlüsse zu ziehen.... (Er) hat aber die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Stigmatisation wohl so weit gefördert, daß man nun wagen darf, sie zu bejahen, allerdings mit mancherlei Einschränkungen« (S. 25–26).

Mit dem Aufweis der Möglichkeit psychogener Stigmatisation ist noch nicht die Lösung des Rätsels gegeben, auf welche Weise die Seele solch ungewöhnlichen Einfluß auf den empfänglichen Körper ausüben könne. Zur Aufhellung dieses Geheimnisses greift Wunderle Görres' Lehre

von der »plastischen Kraft« der Seele auf, sie klärend und weiter ausbauend. Körperliche Stigmatisation setzt danach eine intensive «seelische Stigmatisation« voraus, eine ungewöhnliche »existenzielle Ergriffenheit« der ganzen Seele von der Passion des Herrn, eine »Compassio«, ein Miterleben und Mitleiden, eine Geformtheit der Seele, die uns »nicht wie eine mühsam betätigte aktive Leistung entgegentritt, sondern wie ein passives Überwältigtsein«. Nur aus solcher »existenzieller Ergriffenheit« komme es zu der seelischen »signatio«, dem empfindungsstarken Miterleiden in der Seele, und diese führe in einzelnen Fällen zur sichtbaren leiblichen Stigmatisierung als Ausdruck seelischer Geformtheit. Den Übergang vom seelischen Miterleben und Miterleiden zu dieser körperlichen Ausprägung deutet Wunderle gemäß der Psychologie der Bewegungsantriebe, in Anlehnung an eine früher in dieser Zeitschrift veröffentlichte Arbeit Lindworskys, auf die wir hier verweisen können[5]. Auch bei übernatürlichen Stigmatisationen von Heiligen sieht Wunderle das Primäre durchaus in der außerordentlichen, gottgeschenkten seelischen Ergriffenheit, die dann die »plastische Kraft der Seele« – der »forma corporis« – im Körper sich auswirken lasse. Die körperliche Stigmatisation wäre in diesen Fällen von Gott gewollt und in besondere Vorsehungspläne eingebaut, sie würde sich aber mit Hilfe der »plastischen Formkräfte der Seele« vollziehen, nachdem die Seele in hoher mystischer Begnadung zur innern Compassio erhoben wurde.

Das letzte »Wie« des Übergreifens geistiger Erlebnisfülle auf leibliches Geschehen bleibt freilich dunkel. Wer einmal ehrlich über das Leib-Seele-Problem nachgedacht hat und darüber, wie sich geistige Geformtheit in leiblichen Ausdrucksformen gleichsam erst voll ausfaltet, wird sich aber daran erinnern, daß auch sonst trotz allen Wissens um Gehirn und Nervenzentren und um die substanzielle Gegensatzeinheit von Geist und Leib dieses letzte »Wie« des Überklingens aus geistiger Erlebnissphäre in physiologisches Geschehen in einem Geheimnisdunkel bleibt. Für die Wertung des Stigmatisations-Erlebens gilt sicherlich Wunderles Wort: »Die innere Stigmatisation ist das wesentlich Überragende und Wertvolle; die äußere ist für das mystische Leben von geringerer Bedeutung.« Die Mutter des Herrn und sein kreuztreuer Liebesjünger hatten keine körperlichen Stigmata, und stets betonen es die Meister christlicher Mystik, daß die verschiedenartigen leiblichen Begleiterscheinungen innerer Begnadung nicht das Wesentliche dieser Begnadung ausmachen, daß mancherlei Gefahr verhängnisvoller Irreführung auch der religiös strebenden Menschenseele sich mit ihnen verbinden könne, und daß aller Wert dieser außergewöhnlichen Ausdrucksformen lediglich danach sich bemesse, wieweit sie echter Ausdruck ganz tiefer und großer göttlicher Begnadung der Seele sei. Denn entscheidend über den religiösen Wert der Menschenseele ist nicht die Außergewöhnlichkeit von Ausdrucksformen des Innenlebens, sondern die Fülle der heiligmachenden Gnade und das stille Wohnen und Walten des dreieinigen Gottes und seiner wirkenden Liebe in der Mitte der Seele. Alexander Willwoll S. J.

[5] Stimmen 115 (1928) 31 ff.

Die Hausmarke

Wenn beim Lesen der Überschrift der eine oder andere an die lockenden Schätze seines Weinkellers sich erinnert, wo seine schmackhafte Hausmarke ruht, so ist das wohl begreiflich, aber für unsern Zusammenhang wenig förderlich. Denn es ist eine ganz andere Welt, in die uns die ausgezeichnete Studie von K. K. A. Ruppel[1] führt: die Welt altgermanischen Ahnenglaubens und Sippenrechtes. Unter Hausmarken versteht man runenähnliche Handzeichen, die monogrammartig, mehr oder minder künstlerisch geformt, auf Gebrauchsgegenständen, Hausgiebeln, alten Gerichtssymbolen und Urkunden eingetragen sind. Am leichtesten wird man sich davon ein Bild machen, wenn man an mittelalterliche Steinmetzzeichen denkt, die zu Hunderten an Säulen und Fenstersteinen unserer Burgen und Dome sich finden. Schon seit mehr als einem Jahrhundert ist die deutsche Volkstumsforschung auf die Hausmarke aufmerksam. Man hat sich dabei nicht auf das Sammeln beschränkt, sondern auch eine Erklärung ihres Wesens gesucht.

Die ersten Untersuchungen führten zu

[1] Karl K. A. Ruppel, Die Hausmarke, das Symbol der germanischen Sippe. 4° (86 S. u. 40 Bildtafeln) Berlin 1939, A. Metzner. Geb. M 5.50 (Schriftenreihe der Forschungsstätte für Hausmarken und Sippenzeichen im Ahnenerbe, Bd. 1).

naheliegenden und recht einfachen Ergebnissen: eine schriftarme Zeit schafft sich anstatt des vollen Namenszuges abgekürzte Namenszeichen. Diese bringt man an allem Eigentum an, um die Zugehörigkeit der Sache zu einem bestimmten Herrn zu bekunden. Auf diesem Weg wird die Marke zum Kennzeichen einer Person überhaupt und kann daher auch bei der Beglaubigung von Urkunden als Unterschrift gelten. Es schien zunächst, als ob diese Erklärung vollauf genügen würde. Man hätte allerdings vorsichtig werden müssen, wenn man sich nur einmal bewußt geworden wäre, daß hier ein uraltes Zeichen germanischer Herkunft mit den privatrechtlichen Begriffen des rezipierten römischen Rechts neuzeitlicher Prägung erfaßt und begriffen werden sollte. Vielleicht lag die Erklärung doch nicht so an der Oberfläche. Tatsächlich führte die Untersuchung von C. G. Homeyer über das Handgemal (Berlin 1852) einen großen Schritt vorwärts in die geheimnisvolle, sinnbildliche Natur der Hausmarke. Aber erst der neuesten Forschung, die dem erhöhten Verständnis für deutsches Ahnen- und Sippenwesen ihre Blüte verdankt, sollte es vergönnt sein, aufbauend auf den Untersuchungsmethoden und Ergebnissen der Religionsgeschichte und germanischen Vorgeschichte, in die innern Zusammenhänge der Hausmarke Licht zu tragen. Das Ergebnis greift in überraschende Tiefen und kann in etwa ein Lehrbeispiel sein, wie Brauchtum und Zeichen unserer Vorfahren nicht nur in sich ruhen, sondern mit der gesamten Rechts- und Glaubensordnung aufs innigste verkettet waren. Damit hat Homeyer vollauf recht bekommen, der schon beinahe vor einem Jahrhundert am Schluß seines Hausmarkenbuches mehr ahnend als wissend geschrieben hatte, daß diese Zeichen »auch ideellere Anliegen bergen und umschließen. Dem planen Verstand in Ursprung und Erscheinung unfaßbar, bringen unsere Hausmarken einen mystischen Hauch, eine Ahnung ferner Vergangenheit, einen Zug der Symbolik, des Zeichenlichen, wie das Mittelalter sagt, dem Dorfleben hinzu, an dem es sonst ärmer und ärmer geworden ist« (19).

Das germanische Recht gehört wohl zu den sinnbildstärksten Volksrechten Europas, ja es gibt Forscher, die es geradezu »übersymbolisch« nennen und in dieser seiner überstarken Neigung zu Bildern und Formen einen empfindlichen Mangel an abstrakter, begrifflicher Durchbildung sehen wollen. Nur wenn bestimmte Formen erfüllt, Worte, Gebärden und Zeichen vollzogen waren, wurde Recht geschaffen. Man darf sich nun aber nicht vorstellen, als ob diese Symbole nichts als der sinnfällige Ausdruck eines Rechtsbegriffes gewesen seien, daß also die begriffliche Ordnung ihnen vorausging und stets auch vorausgesetzt war, während das Zeichen nur ihrer Veranschaulichung diente. So würde man an das wahre Wesen des Rechtssymboles nicht herankommen. Denn nach der Auffassung urtümlicher, naturverbundener Völker versteht man unter einem Zeichen etwas, das bezeichnet und zugleich wirkt, also eine lebendige wirkende Kraft, in der ein Höheres, Überzeitliches, ein Göttliches gegenwärtig wird. Vielleicht kann am allerbesten die katholische Lehre über das Wesen der sakramentalen Welt dafür ein Seitenstück bieten: auch hier sind bestimmte Gebärden, Worte und Zeichen ebenso Bild wie Wirkkraft eines höheren, über der Natur liegenden Seins. Der gleiche öde Rationalismus, der ja immer mehr aus unserem Volksleben die reiche Vielfalt von Symbol und Brauchtum verdrängte und eine erschreckende Formenarmut des Lebens heraufführte, hat auch zuerst und mit noch größerer Verachtung die kirchliche Sakramentenlehre zu töten gesucht. Bezeichnenderweise war es der gleiche Rationalismus, der mit allen Mitteln die innere wesenhafte Verbundenheit von Recht, Sittlichkeit und Religion zu zerreißen suchte, die schließlich nur noch von den Vertretern christlicher Philosophie verteidigt wurde.

Das Symbol ist die Brücke, die beide Welten verbindet: Rechtsordnung und Religion. Auf ihr begegnen sich die volksbildenden und volksgestaltenden Kräfte des religiösen Glaubens, des sittlichen Bewußtseins, des Familienlebens und der äußern Volksordnung. Der Germane nannte die Rechtsordnung »Frieden«, er meinte damit nicht nur eine Fülle äußerer Gesetze und Bindungen, etwa im Sinne des Rechtspositivismus, sondern eine außer- und überweltliche Seinsordnung. Wer den Rechtsfrieden bricht, vergeht sich an den Gesetzen, mehr noch: er wird ein Meintäter, ein Sünder an der religiös begründeten Gemeinschaftsordnung, an der Gottheit selbst. Darum muß er der Gottheit übergeben werden, die durch den Volksbeauftragten die Strafe vollziehen läßt. Das Recht wird von der Gottheit geschützt,

ja nicht nur von ihr geschützt, sondern je und je in den Rechtssymbolen gegenwärtig gewirkt. Aufgabe der Gesetzgebung und Rechtsfindung kann eigentlich nur sein, die Lebensverhältnisse von Fall zu Fall nach den göttlichen Normen auszurichten. Es ist gewiß nicht zufällig, daß im altdeutschen Sprachgebrauch Gesetz, Recht und Vertrag auch mit dem Wort ê oder êwa bezeichnet werden, das soviel bedeutet wie ewig, überzeitlich, unverrückbar fest (die gleiche Wurzel steckt noch in unserem heutigen Wort Ehe).

In einem geschichtlichen Zeitabschnitt, in dem das Volk noch nicht staatsrechtlich im eigentlichen Sinn geformt war, sondern mehr oder minder alle öffentlich bedeutsamen Rechtsgeschäfte im Rahmen der Sippe sich vollzogen, scheint die Hausmarke entstanden zu sein. Sie ist das Symbol für das geistige und wahre Oberhaupt der Sippe, den Großahn der Familie, der, obwohl verstorben, doch immer gegenwärtig und wirkend gedacht wurde, und der selber wieder die Verbindung zur Gottheit herstellte. Alle Machtfülle und Rechtshoheit werden von ihm hergeleitet, darum muß auch jeder Rechtsvollzug in seinem Zeichen geschehen. Wieweit zum Verständnis einer solchen Auffassung die altgermanische Totenehrung von Bedeutung ist, zeigt Ruppel ebenso gut, wie es H. Meyer[2] allerdings unter anderer Schau überzeugend aufgewiesen hat. »Der Charakter der Ganzheit erschöpfte noch nicht das Wesen der germanischen Sippe. Es kam noch ein wesentliches Moment hinzu, das mit der Todesvorstellung unserer vorchristlichen Ahnen zusammenhing. Sie kannten keinen Tod im Sinn des modernen Materialismus, sie kannten nur einen Gestaltwandel. Das war eine Folgerung aus ihrem Glauben an einen zeitlos-göttlichen Ur-Sprung der Sippe und der Gesippen. Der abgeschiedene, nur verwandelte Gesippe blieb mit seiner Sippe verbunden, die Krisis des Todes änderte nichts an seiner Zugehörigkeit. Darum war die Sippe nicht die Gemeinschaft der jeweils lebenden Gesippen, sondern eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten. Das muß man festhalten, wenn man das vielgestaltige Brauchtum, das mit der Sippe und dem Hause zusammenhängt, verstehen will.... Das Haupt der Sippe als der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten war nach germanischem Glauben der Urahn, der erste in der Stammesfolge, der nächste ‚Schwertmage' zu der Gottheit, von der er abstammte.... Die organische Struktur der Sippe gab dem Geschlechtsältesten, demjenigen Schwertmagen, der unter den lebenden Gesippen dem Urahn am nächsten stand, eine besondere Stellung und einen besondern Rang. Er war gewissermaßen der Stellvertreter des Urahns. Durch ihn sprach der Urahn; er stellte die Einheit der Sippe dar. Er war der Nachfolger des Urahns im Besitz des Stammhofes, des Odals; er verwaltete ihn für den Urahn. Darum war und blieb der Stammhof die Heimat des Geschlechtes. Heimat war aber nicht etwa ein bloß historisches oder gefühlsmäßiges Verhältnis zum Stammhof, sondern eine rechtliche Beziehung zu ihm, d. h. eine im ‚Sippenfrieden' als Lebensordnung der Sippe begründete Beziehung.... Die Hausmarke wurde nach germanischer Rechtssitte nur vom Hausvater, vom Vorsteher des Hauses, geführt, aber nicht auf Grund eines Individualrechtes, sondern als Träger des Amtes eines ‚Haus'-Vorstehers. Die Hausmarke gehörte also weniger zur Person als vielmehr zu einem überpersönlichen, zu dem Amte und damit zu dem ‚Hause'. Amt und Haus hatten ihren Sinn in der Idee von dem Urahn als dem Haupte der Ganzheit Sippe, deshalb kann auch der letzte Sinn der Hausmarke nur von dorther verstanden werden« (27 40).

Für die wahrhaft reiche Fülle wissenswerter und bedeutsamer Einzelheiten muß der Leser auf das Werk Ruppels selbst verwiesen werden; aber vielleicht hört er noch gerne zwei Überlegungen, die sich im Anschluß an die oben wiedergegebenen Grundgedanken aus der Schau katholischer Rechts- und Liturgiegeschichte beitragen lassen. Da war zunächst die altgermanische Totenverehrung. Man weiß heute, daß schon vor der Bekehrung unseres Volkes zum Christentum die strenge Sippenordnung und damit auch das lebensvolle Bewußtsein innerer Verbundenheit mit den toten Angehörigen im Schwinden begriffen waren. Die Schuld daran trugen wohl ebensosehr die dauernden Wanderungen wie die Staatwerdung des Volkes, die langsam die ursprünglichere Lebensform verdrängte. Aber das Herz des Volkes hing noch an seinen Toten. Diesem Bedürfnis kam die Kirche in großzügiger

[2] Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen. Weimar 1937. Vgl. Scholastik 13 (1938) 628 f.

Weise entgegen, so daß sie schließlich die einzige war, in der dieses schöne und zarte Volksgefühl seine Zufluchtstätte fand. Ihm zuliebe gab die Kirche die aus dem römischen Süden ihr vertraute Übung auf, Kirchengebäude und Begräbnisstätte getrennt zu halten. Nun wurden die Toten in unmittelbarer Nähe der Kirche beerdigt, Friedhof und Kirchhof wurden eins. Die Gräber der Verstorbenen lagerten sich um den geistigen Mittelpunkt der Gemeinde, in ihnen blieb das Gedenken an die Toten allen Gemeindegliedern lebendig erhalten. In manchen katholischen Gegenden besteht bis heute die Sitte, daß die Kirchenbesucher an Sonn- und Festtagen auch ihre Lieben am Grab besuchen. Dann wandert die Familie von Grabhügel zu Grabhügel, zur Ruhestätte der Vorfahren väterlicher und mütterlicher Seite; bereits das heranwachsende Kind erfährt an der Mutter Hand einen recht umfangreichen und eindringlichen Unterricht über das Leben und die verwandtschaftlichen Zusammenhänge seiner Familie und Sippe. Es ist gewiß auch nicht Zufall, daß die liturgische Andacht zu den armen Seelen eine ausgeweitete Pflege erst in den Kirchen germanischer Art empfing. Ein Gedächtnis aller armen Seelen war der alten Kirche fremd. Erst im 10. Jahrhundert, und zwar bezeichnenderweise in den Kreisen der Kluniazenser, d. h. der unter germanischem Rechtseinfluß stehenden Benediktinerreform, erscheint ein eigenes Fest Allerseelen, das bald auf den 2. November angesetzt wurde. Im 11. und 12. Jahrhundert verbreitete sich die Feier immer weiter, vor allem durch die Wirksamkeit des jungen Zisterzienserordens, der ja in seiner Gründung und seinen hervorragendsten Mitgliedern von fränkischem Geist durchdrungen war. Rom selbst nahm das Fest erst im 14. Jahrhundert auf[3]. Gewiß haben zu dieser Bewegung auch dogmatische Gründe ihren Teil beigetragen; aber auch hier galten die Grundgesetze kirchlicher Formentwicklung, nach denen Anlaß und äußere Formgebung gewöhnlich dem Leben des Volkes und der kirchlichen Umwelt entliehen werden. Später hat die Glaubenserneuerung des 16. Jahrhunderts zunächst die religiöse Verbindung von Lebenden und Toten gelockert (Kampf gegen Messe, Ablaß und Andachten), die moderne Bauart entzog schließlich die Gräber überhaupt den Blicken des hastig schaffenden Diesseitsmenschen. Erst heute erkennt man wieder, daß der scheinbare Widerspruch doch zu Recht besteht: Familiengefühl und Sippengemeinschaft der Lebenden beruhen auf der Liebe zu den Toten, die Verstorbenen sind das Band der Lebenden.

Eine andere Überlegung – sie ist rein rechtsgeschichtlich – schließt sich an die oben beschriebene Sitte des Stammhofes an. Kluniazenser und Zisterzienser bauten als Mönchsgemeinschaft allerdings auf der römisch-rechtlichen Organisationsform der Benediktinerregel auf[4], schufen jedoch darüber hinaus einige bemerkenswerte Verfassungsneuerungen, vor allem im rechtlichen Verhältnis der Tochtergründungen zum Mutterkloster. Während nach benediktinischer Art ein neugegründetes Kloster wiederum eine unabhängige, rechtlich selbständige Gemeinschaft wurde, blieb es bei den Kluniazensern und Zisterziensern in einem sehr engen Verhältnis zum Mutterkloster. Cluny und Citeaux blieben für alle Zeit Oberhaupt des Gesamtordens, wovon Recht und Rechtsleben ausgingen. Das Mutterkloster war gleichsam der Stammhof des Geschlechtes, die geistige und juristische Heimat aller Abteien. Die Kirchenrechtsgeschichte hat bisher vergeblich die Untergründe für diese merkwürdige Organisationsform zu erforschen gesucht; man glaubte in ihr ein Wiederaufleben römischen, zentralistischen Wesens zum Zwecke einer römisch ausgerichteten Reform zu sehen. Es scheint doch, daß die germanische Haus- und Hofordnung als Erklärungsgrund viel näherliegt. So wird auch an diesem kleinen Beispiel sichtbar, wie sehr das katholische Kirchenrecht vom germanischen Wesen bereichert wurde, und wieviel echte Volkswerte deutscher Art von der Kirche gerettet, gehütet und bis in die Neuzeit erhalten sind. Ivo Zeiger S.J.

[3] Vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (Freiburg 1932) 607.

[4] Vgl. I. Zeiger, Professio super altare. Analecta Gregoriana VIII (Rom 1935) 161 ff.

Besprechungen

Neuauflagen von Christusbüchern

In zweiter Auflage erschien P. Dr. Hilarin Felders O. M. C. »Jesus von Nazareth« (Schöningh, Paderborn 1939; geb. M 6.80), eine der besten apologetischen Darstellungen der Heilandsgestalt, ausgehend von den klassischen Gottheitsbeweisen, eindringend in das Innenleben und Gottesbewußtsein Jesu, und schließend mit dem innerbiblischen Ausbau der Christustheologie. – Karl Adams »Jesus Christus« liegt in fünfter Auflage vor (Haas, Augsburg 1938; geb. M 6.80); das schnell berühmt gewordene, tiefe und persönlich warme Werk bedarf keiner Empfehlung. – Bereits die siebte Auflage erreicht Dr. Friedrich Jürgensmeiers Buch »Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik« (Schöningh, Paderborn 1938; geb. M 6.80), das mit ebensoviel Schlichtheit wie Konsequenz die Lehre vom mystischen Leib in ihrer seinshaften Grundlage und ihrem vielseitigen tätigen Ausbau in die Mitte des christlichen Lebens rückt. – Nach der pädagogischen Seite hin bietet der soeben als Einzeldruck erschienene Artikel von Josef Andreas Jungmann S. J. »Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung« (Herder, Freiburg 1939; geh. M –.80) in seiner einfachen, aber sehr eindringlichen Art eine willkommene Ergänzung dazu.

Gelebtes Christentum

1. Saat im Sturm. Lebensbild des Edmund Campion aus der Zeit Elisabeths von England. Von Evelyn Waugh. (Übersetzt von H. v. Voigt.) 8° (215 S.) München 1938, Kösel-Pustet. Geb. M 4.20.
2. Die guten Werke des Herrn Vinzenz. Von Leo Weismantel. kl. 8° (252 S. u. 4 Bilder.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 3.50.
3. Der Aussätzige. Pater Damian De Veuster auf Hawai. Von Rolf Fechter. kl. 8° (176 S. u. 4 Tafeln.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 2.80.
4. Der heilige Johannes Bosco. Von Henri Ghéon. (Verdeutscht von F. Schmal.) 8° (218 S.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 3.50.
5. Ein ganzer Kerl. Vom Leben und Kämpfen des Jungenführers Johannes Bosco. Von P. H. Kremer S. S. 3. Aufl. kl. 8° (122 S. u. 10 Tafeln.) Hildesheim 1938, F. Borgmeyer. Geb. M 2.40.
6. Eucharis. Von Aemiliana Loehr O. S. B. 8° (160 S.) Paderborn 1938, F. Schöningh. Geb. M 4.–
7. Vierzehn Nothelfer. Von Dichtern dargestellt. Von C. H. Erkelenz. gr. 8° (326 S. mit 14 Bildern.) Freiburg 1937, Herder. Geb. M 5.60.
8. Gelebtes Christentum. Charakterbilder aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Von Alfons Erb. gr. 8° (286 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. M 5.40.

Unsere Zeit liebt die lebendige Gestalt. Das Menschheitsschicksal mit seinen Leiden und Tränen, seinen harten Kämpfen, Niederlagen und Siegen, diese ewige und doch stets junge Melodie spricht immer wieder zu unserem Herzen. Unsere an lebensgewaltigen Kräften so geladene Gegenwart will fast keine andere Sprache mehr hören. So schreibt und liest sie Geschichte, so sieht und erlebt sie die Kunst. Nicht anders die Religion, diese tiefste und letzte Macht der Gestaltung menschlichen Daseins.

1. In das England der Königin Elisabeth führt uns das preisgekrönte Werk von Evelyn Waugh über Edmund Campion. Den heldischen Lebensweg dieses großen Glaubenskämpfers kann man nicht lesen ohne Ergriffenheit über die Gnadenkraft Gottes, die den geraden, doch vom Ruhm dieser Erde geblendeten Mann von den Federkriegen und Wortgefechten der Gelehrtenstube weg zu den verwegenen und tollkühnen Schlachten der Streiter Gottes führt. Im Tod für den alten Glauben der Väter erfährt dieses Leben seine letzte Vollendung.

2. Ganz anders und doch von gleicher Dichte und heiliger Leidenschaft ist der Lebensweg eines Vinzenz von Paul. Leo Weismantel hat es uns mit seiner meisterlichen Kunst erzählt. »Die guten Werke des Herrn Vinzenz« nennt er sein Buch. Denn es sind der guten und segensreichen Taten dieses gotterleuchteten Mannes so viele, daß davon die ganze menschliche Erscheinung des Heiligen bestimmt wird. Vermag uns Edmund Campion die unüberwindliche Kraft des Glaubens zu zeigen, so erweist sich Vinzenz von Paul fast

als Symbol der überquellenden Fruchtbarkeit der Liebe.

3. Wiederum ein Neues wird uns im Leben von Damian de Veuster sichtbar. Man müßte es wohl die sich selbst verzehrende Opferkraft der Liebe nennen. Freiwillig wird er den Aussätzigen ein Aussätziger, um ihnen Christi Liebe und Trost zu bringen. Das ist das Wagnis des Lebens, nicht im Rausch der einzelnen großen Tat, sondern in der täglichen, stumpfen und entnervenden Kleinheit des Alltags, in Stille und Treue bis zum Ende. Rolf Fechter hat den Bericht dieses großen Lebens der Liebe ganz einfach gehalten. Er hat es verstanden, daß diese Taten keiner rühmenden Worte bedürfen. Den edlen Stein ziert schlichte Fassung.

4. Don Bosco! Ein Meister der Heiligenbiographie, Henri Ghéon, hat dieses Leben geschrieben. Wie eine mittelalterliche Legende muten diese Seiten an. Und eben deshalb ist kein Zweifel, daß es Gottes Vorsehung war, die gerade dem kritischen und ungläubigen 19. Jahrhundert diesen Mann der schöpferischen Wundermacht des unbesiegbaren Gottvertrauens gesandt hat. Nur ein auch äußerlich grandioses Werk konnte dem Geist der Technik und der Massenorganisation dieser Jahrzehnte das Gegengewicht bieten. Und Don Bosco war eines der geschmeidigsten Werkzeuge in der Hand Gottes dazu.

5. »Ein ganzer Kerl« ist der Titel eines andern Don-Bosco-Buches, in dem P. H. Kremer der Jugend vom Werden und Wirken ihres wohl genialsten Apostels erzählt. Vielleicht sind die freigebig eingestreuten Bilder nur für junge Menschen, aber der Inhalt selbst, diese im eigentlichen Sinne »fabelhafte« Gestalt des »Bubenkönigs« Johannes Bosco wird auch jeden Erwachsenen immer wieder erfreuen und anregen.

6. Das Lebensbild einer deutschen Frau unserer Tage hat mit liebevoller Hand Aemiliana Loehr nachgezeichnet. Jung, temperamentvoll und begabt, bahnt sich Margret Gorißen den Weg zu ihrem Künstlertum. Aber sie erkennt, daß die Begnadung ihrer Seele eine noch tiefere ist. Als Benediktiner-Novizin Eucharis beschließt sie ihr früh gereiftes Leben. Ein Menschenfrühling mit Stürmen und Drängen, mehr noch mit lachendem Sonnenschein und weißen, segelnden Wolken hat damit ein jähes und dennoch beglückendes Ende gefunden.

7. Es war ein glücklicher Einfall von C. H. Erkelenz, als er die besten unserer katholischen Dichter einlud, dem deutschen Volke die legendenumwitterte Schar der Vierzehn Nothelfer wieder vor die Seele zu stellen. Was sie unserem Volke einst waren – und heute noch sind, das erspürt, wer nur einmal in Balthasar Neumanns lichtfunkelndem Meisterwerk Vierzehnheiligen gekniet. Wieviel Innigkeit und herzhafter Glaube spricht nicht auch aus dem, was unsere Meister uns da erzählen! Vielleicht vermag der eine es ein wenig besser als der andere, aber schön ist es immer. Und was uns am schönsten dünkt, ist, daß man zum Schluß wieder gern die Hände faltet und betet, wie es unsere Voreltern getan: »Alle vierzehn Nothelfer, bittet für uns!«

8. Von ganz anderer Art und doch auch wieder ähnlich sind die »Charakterbilder aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts« von Alfons Erb. Es ist eine Reihe der bedeutendsten Gestalten des Jahrhunderts überhaupt: Sailer, Overberg, Möhler, Brentano u. a. Man erlebt in diesen Menschen die erstaunliche Blüte gelebten Christentums in den Tagen der Romantik und vernimmt den verpflichtenden Anruf an unsere Zeit, nicht in Programmen und klugen Reden, sondern durch christliches Tun und christliches Leben die ewige Kraft unseres Glaubens zu bewähren.

Diese kleine Auswahl von Büchern bedeutet schon einen Weg durch die Jahrhunderte der Christenheit, von der Frühzeit der Martyrerkirche bis auf unsere Tage, und zu fast allen großen Völkern des Abendlandes. Auch alle Stände treten uns entgegen: Dienstmagd und Königstochter, Ritter, Hirten und Gelehrte. Aber eines vermißt man, und wir wollen es nicht unerwähnt lassen, da es uns besonderer Beachtung gerade heute wert scheint. Fast immer nur Priester und Ordensleute sind es, deren Lebensbeschreibung man uns vorlegt, und zwar vor allem in den letzten Zeiten. Gehen wir in die Frühe unserer Kirche zurück, bis hinauf zum Mittelalter, da war das Verhältnis noch gesund. Die Reihe der Vierzehn Nothelfer zeigt es uns. Wo werden uns die Notburga und der Wendelin von heute beschrieben? Wo ist die Biographie der Mutter und des Familienvaters? Das brauchen wir heute vor allem. Aber alle müssen auch mithelfen und es wieder im Geiste unserer Vorfahren und der Kirche begreifen, daß

der »Heilige« kein Familienschatz, sondern köstlichstes Eigentum aller Gläubigen ist, die in Christo, dem Haupte, die eine heilige Kirche bilden.

E. Kirschbaum S. J.

Der deutsche Geist und das Christentum. Von Th. Litt. 8° (64 S.) Leipzig 1938, Klotz. Kart. M 1.80

Unter dem Einfluß einer Weltanschauung, die die christliche Lehre schon wegen ihrer Herkunft, von ihrem Inhalt ganz abgesehen, als artfremd ablehnt, sind heute Wert und Wirkung des Christentums im deutschen Raum für viele Menschen problematisch geworden. Es genügt demgegenüber bei der Vieldeutigkeit der geschichtlichen Tatsachen nicht, einfach auf die Großtaten christlich-deutscher Werkschöpfung hinzuweisen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß in Theodor Litt einmal ein Philosoph mutig und verantwortungsbewußt sich um die Lösung der Frage nach dem Wesen der geschichtlichen Begegnung zwischen Christentum und deutschem Geist müht. In überzeugenden Darlegungen erhellt er vorbereitend Wert und Wesen der »Begegnung« im Leben des Einzelmenschen. Sinngemäße Übertragung der gewonnenen Erkenntnisse auf das wechselseitige Geben und Nehmen zwischen Völkern, zwischen Germanentum und Christentum, führt dann zu gültigen Einsichten über Größe und Würde christlich-deutscher Kultur sowie über Sinn und Grenzen völkisch-geschichtlicher Kritik. Wir freuen uns über den außergewöhnlichen Erfolg dieses Büchleins; er beweist seine Notwendigkeit und die brennende Dringlichkeit der Frage, zu deren grundsätzlicher Klärung es beitragen will.

E. Neumann S. J.

Thomas – einst und heute

Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Bd. 3: Der Mensch und das Heil. (CXVIII u. 664 S.) Stuttgart 1938, Alfred Kröner (Kröners Taschenausgaben Bd. 109). M 5.50.

Die Thomas-Ausgabe, deren Übersetzungsart ganz neue Wege der Sprachschöpfung geht, ist mit diesem Band abgeschlossen. Er bringt in Auswahl die Secunda Secundae und einen Überblick über die Tertia: »übernatürlich beseeltes Tugendleben auf geordnetem Untergrund« (LV). Bernhart entwirft in der Einleitung ein reiches Bild des »christlichen Humanismus bei Thomas« (XCIII), in dem aber doch »die Natur um der Übernatur willen gemeint« sei (LVI). Diesem Gesicht des »Humanismus« entspricht, daß Thomas zwar in überraschender Verwandtschaft zu reifer Weisheit eines Platon und Goethe erscheint, aber doch zuletzt gegenüber der neuzeitlichen »Notwehr des Menschen gegen das ‚verzehrende Feuer' seines Gottes« (LXXIX). Zu dieser Sichtung des Aquinaten paßt nicht wenig die Übersetzungsart, die mit ihren vielen Neubildungen fast dahin strebt, Thomas als eine Art magischer Macht in die Gegenwart zu stellen. Es ist in ihr wie ein angsthaft beschwörendes Werben um den Menschen der Neuzeit gerade in der, hie und da bizarren, Esoterik ihrer Weise. Aber die Ausgabe kann den überraschenden Erfolg buchen, daß der erste Band mit 10000 Exemplaren bereits verkauft ist.

Erich Przywara S. J.

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Von Karl Rahner. 8° (296 S.) Innsbruck u. Leipzig 1939, Felizian Rauch.

Karl Rahner unternimmt nach Maréchal den Versuch, die weitschichtigen Gedanken des Aquinaten zur Erkenntnismetaphysik auf den Horizont des modernen Denkens hin zu systematisieren. Aber während Maréchal die »Transposition« Thomas-Kant versucht hat, stellt Rahner diejenige von Hegel und Heidegger auf die thomistische Basis. Dadurch rücken einerseits die Partien in den Vordergrund, die die »Einbildungskraft« (imaginatio cogitativa, sensus internus etc.) als (entspringenlassende) Mitte zwischen Sinnlichkeit und Begriff behandeln und das Entspringen (resultatio) der »facultates animae« aus dem Geiste beschreiben, anderseits die absolute und endgültige Eingewiesenheit des endlichen Geistes in die »materia« (als »Nicht-bei-sich-sein« und Nichtigkeit) betonen, so daß schließlich das Zusichkommen des Geistes in der »abstractio« geradezu zusammenfällt mit seiner »conversio ad phantasma«, seiner Hinwendung ins Sinnliche. Ist damit der bleibende Boden der Weltlichkeit gewahrt, so ist doch auf diesem Boden Metaphysik dadurch möglich, daß der Geist mit seiner aktiven Offenheit auf den totalen Seinshorizont sich in die Erkenntnis als einziges, aber allgenügendes Apriori mitbringt. Die Partien des Buches über das Verhältnis dieses

»Vorgriffs« aufs Absolute zur Erkenntnis-species und dieser letzteren zum sinnlichen »Bild«, kurz, die meist so undurchsichtig erscheinende Abstraktionstheorie erhält in der tiefsinnigen und fesselnden Darstellung Rahners ganz neue Aspekte und vor allem eine große Vereinfachung. Der Verfasser versteht es vorzüglich, scheinbar abgelegenste Theoreme des Aquinaten in überraschend neuer Weise zur Erhellung seiner Fragen heranzuziehen. Die für Thomas bezeichnende Zweideutigkeit des Menschen als »Weltwesen« (für das Metaphysik nur die fast »technische« Ermöglichung der sinnlichen Intuition besagt) und als »Geist« (für den die Welt nur Anlaß des Aufstiegs über sie bedeutet), diese schwebende Zweideutigkeit erhält durch Rahner ein systematisches Gesicht und eine letzte ontologische Rechtfertigung, welche als systematische der modernen Problemebene – Fichte und Heidegger klingen am deutlichsten an – entstammt. Dieser Systematik, derzufolge »Welt« (d. h. Sinnlichkeit) in ihrem notwendigen Entsprung aus dem Geist verstanden wird, entspricht innerlich der systematische Seinsbegriff überhaupt, demzufolge »Wesen« (Gestalt, Essenz) als Entsprung aus dem »Esse« (Fülle) und als dessen »Einschränkung« verstanden wird. In diesen eindeutigen Linien nähert sich Rahners Deutung stark der modernen Aprioristik; man wird aber gut tun, die Weiterführung dieser Linien zu beachten, die der Verfasser selbst in seinen Salzburger Hochschulvorträgen (Zusammenfassung im Jahrbuch der Hochschulwochen 1937) und in seinem kleinen Werk »Worte ins Schweigen« (1938) gezeichnet hat.

H. U. v. Balthasar S. J.

Das Seiende und das Sein. Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert. Von Johannes B. Lotz. 8° (148 S.) Scheinfeld 1937, Buchdruckerei Georg Weltz. Geh. M 3.80.

Die vorliegende Arbeit über die Grundstruktur des Weltseins ist als Vorbereitung einer später erscheinenden über die ontologische Problematik des Wertes gedacht; in diesem Sinne weist sie über sich hinaus und darf nicht voreilig systematisch festgelegt werden. Sie sucht mit den Mitteln der neueren französischen Scholastik, vor allem Maréchals, sowohl über die einseitige Endlichkeitsphilosophie Heideggers wie über die letztlich pantheisierende Unendlichkeitsphilosophie Hegels hinauszukommen und den Anschluß an die Scholastik wiederzugewinnen. Die Urteilsanalysen Hegels und Heideggers werden auf jene Maréchals transponiert, anderseits aber der reine Thomismus Maréchals nach doppelter Richtung hin verlassen: einerseits zu Hegel hin, insofern für Lotz die Transzendenz absolutes Wesen des Seins ist, das sich innerlich in seine »Transzendentalien« entfaltet, und die Transzendenz des endlichen Geistes über die Welt zu Gott nur die Anwendung dieser Struktur im Endlichen ist; anderseits zu Heidegger, insofern zwischen dem »ens univocum« (dem kategorialen Sein) und dem »ens analogum« (dem göttlichen Sein) Maréchals eine Zwischenstufe, das »leere«, aber absolute, unbedingte Weltsein als solches eingeschaltet wird, das systematisch dem »Nichts«-Horizont Heideggers, scholastisch aber dem suarezianischen »Esse« entspricht und von Lotz als »Schwelle« zwischen Gott und Welt bezeichnet wird. Mit dieser Zwischenschaltung scheint auch die Gefahr eines unmittelbaren Anziehens Gottes, des Ontologismus also, behoben. Freilich behält diese Stufe den Charakter einer Vorläufigkeit zum schlechthin absoluten Sein hin, dessen »Abglanz und Vertreter« sie ist. Der Aufstieg der Erkenntnis in vier Stufen: Einzelding (Existenz, Konkretheit), Wesen (Essenz, abstrakte Kategorie), absolutes (leeres) Weltsein überhaupt, göttliches Sein, ist ein Aufstieg vom Einzel-Endlichen zum Allgemein-Unendlichen; damit steht Lotz jenem Thomas am nächsten, der platonisch-plotinisches Gut übernimmt und verarbeitet.

H. U. v. Balthasar S. J.

Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik. Versuch einer philosophischen Deutung. Von Dr. Zeno Bucher O. S. B. gr. 8° (VI u. 175 S.) St. Ottilien 1939, Missionsverlag.

Der junge Gelehrte, der in der Schule des Thomisten Joseph Gredt O. S. B., des P. Beda Thun O. S. B., eines mit der modernen Physik wohlvertrauten Naturwissenschaftlers, geschult ist, macht den Versuch, eine »Verbindung der als naturphilosophisch wertvoll befundenen Erkenntnisse der modernen Atomphysik mit den sorglich geprüften Naturanschauungen früherer Denker« zu geben.

Im ersten Teil legt er »die Entwicklung des Materienproblems in der Atomphysik« dar und behandelt: Korpuskularmechanik

und Mechanik der Kontinua; Korpuskularität der Materieteilchen als physikalische Tatsache; der wellenkorpuskulare Charakter der Strahlung; die Quantenmechanik der Materie; die Wellenmechanik der Materie.

Im zweiten Teil, in der »Kritik des atomphysikalischen Weltbildes«, wird sachlich das Wertvolle der einzelwissenschaftlichen Forschung anerkannt, zugleich aber auch werden die Grenzen derselben umschrieben.

Der dritte Teil gilt dem »Versuch einer Naturphilosophie der anorganischen Materie«. Hier liegt der Schwerpunkt der Arbeit. Der Verfasser betont »die Naturhaftigkeit der anorganischen Materie«, hier reichen physikalische Meßapparate und mathematische Formeln nicht aus, das Wesen ist das eigentliche Naturhafte, es äußert sich in Eigentätigkeit, es ist nicht auf Quantität und Einzelbestandteile zurückzuführen, Naturhaftigkeit besagt strenge Ganzheit. In eindringender Analyse wird der Begriff der Ganzheit herausgearbeitet, dem bloßen Aggregat entgegengestellt, es fallen sachlich richtige, formell etwas überspitzte Wendungen, wie: der Teil muß in gewissem Sinne an sich schon mehr sein als er selbst, er trägt in sich auch noch eine immaterielle Realität (129). Daraus wird geschlossen, daß auch das Anorganische neben dem Materiemoment etwas Formales enthält. Pointiert werden die gemeinsamen Merkmale der organischen und anorganischen Ganzheiten zusammengefaßt, ohne daß der Wesensunterschied verwischt wird. Freilich wird wohl nur ein Philosoph, und zwar ein von Aristoteles und der Scholastik kommender Philosoph, diese kräftige Sprache ganz verstehen.

Abschließend ergibt sich die »Hylomorphologie des Anorganischen«. Man wird dem Verfasser zustimmen, wenn er meint, auch im Anorganischen herrsche ein geordnetes Stufenreich, die einheitlichen Naturdinge verwirklichen die Begriffsinhalte von Materie und Form, d. h. »die zu einem Naturganzen hingeordneten Teile seien nicht als bloße materielle Klötzchen, Stücke aufzufassen« (160), sondern sie machen eine »Systemkonfiguration«, eine »teleologische Naturgesetzlichkeit« aus. Zurückhaltender wird man gegenüber dem versuchten Nachweis sein, daß die Atome und sogar die Moleküle die konkreten Träger dieser Ganzheiten sind. Rückhaltlos muß man wiederum dem Verfasser in Folgendem beipflichten: »Wenn auch gewiß die Hauptarbeit für eine wirklich befriedigende hylomorphologische Naturbetrachtung sowohl durch die Tatsachenforschung als auch die spekulative Durchdringung noch zu leisten sein wird ..., so zeigt es sich doch, daß nur auf diesem Wege ein wirkliches Verständnis auch der anorganischen Natur erzielt werden kann, weil eben auch das Anorganische echte Natur ist, daher Tiefe und Mitte besitzt, also nur von innen her letztlich verstanden werden kann« (162). Ganz am Schluß (162–165) legt sich der Thomistenschüler die »andere Frage« vor, »ob diese Erkenntnisse eine Rechtfertigung des aristotelisch-thomistischen Hylomorphismus bedeuten«. Er faßt den Hylomorphismus, entsprechend der Lehre Gredts, im strengsten Sinne des Wortes auf, noch strenger als etwa die Skotisten und Suarezianer, die der Materie aus sich einen unvollkommenen Seinsakt zuschreiben. Zunächst scheint es zwar, als ob die Frage, die zwischen Thomisten und ihren Gegnern – A. Mitterer wird besonders vorgenommen und auf des Referenten Stellungnahme in dieser Zeitschrift (133 [1938] 329–333) hingewiesen – viel umstritten ist, offengelassen werde. Dann aber heißt es, daß »die diesbezüglichen Meinungsdifferenzen im Grunde nur Terminologiestreitigkeiten« zu sein scheinen. Dem muß Referent widersprechen. Philosophisch handelt es sich um ontologische Letztheiten. Und da ist nachdrücklich zu wiederholen, daß die Hauptpunkte, ob Materie und Form sachlich verschieden seien, ob sich in der anorganischen Natur ein Wesensübergang vorfinde, erst recht, ob die Materie eine reine Realpotenz ohne alle Aktuierung sei, durch die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaften, speziell der Atomphysik, in nichts weiter geklärt sind als bei Aristoteles und Thomas, daß die eigentliche Entscheidung darüber Sache der Philosophie und nicht der Erfahrung ist. Am ehesten könnte noch die Beobachtung feststellen, ob eine Wesensverwandlung vorliegt, die dann selbstverständlich sachliche Verschiedenheit von Materie und Form voraussetzte. U. E. ist auch das ohne petitio principii oder ohne die Annahme spezifischer Verschiedenheit, wie der Verfasser mit Recht sagt (164), nicht möglich. Wie will man nämlich den Übergang eines Körpers in einen wesentlich andern feststellen, wenn nicht vorher erwiesen ist, sie seien spezifisch verschieden? Das aber ist

empirisch nur auf Grund der wesentlich verschiedenen Wirkungen, Betätigungen festzustellen. Ausschließlich empirisch aber, so scheint uns, ist nie zu ermitteln, ob die Verschiedenheit der Phänomene oder der Wirkungsweise der anorganischen Körper nur eine Resultante der verschiedenen Akzidentien, um philosophisch zu sprechen, der Konfiguration, der Bewegung, der Schichtung der Komponenten, um naturwissenschaftlich zu sprechen, ist, oder ob sie auf einen wesentlich verschiedenen Seins- und Quellgrund, auf spezifisch verschiedene Formen hinweisen. Gewiß haben die positiven Wissenschaften einen begrüßenswerten Fortschritt geliefert, insofern sie das Feld, für das überhaupt noch die philosophische Fragestellung zulässig ist, in früher ungeahnter Weise umschrieben bzw. eingeengt haben. Damit erschöpft sich aber ihre Leistung. Jetzt hat der Naturphilosoph bzw. Metaphysiker das Wort – vielleicht muß er noch ebenso lange auf die »venia decidendi« warten, wenn nicht noch länger, als wir zeitlich von Aristoteles abstehen!

B. Jansen S. J.

Das Bild vom Menschen

Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Von Alois Dempf. gr. 8° (240 S. m. 3 Abb.) Bonn 1938, Verlag der Buchgemeinde. Ganzleinen M 5.40.

Das vorliegende Werk ist von seiner Absicht her zu verstehen und zu beurteilen. Es will eine gemeinverständliche Darstellung der christlichen Philosophie sein, die zwar nicht auf die mit dem Gegenstand verbundenen Schwierigkeiten verzichtet, aber doch eine Einführung in die christliche Philosophie außerhalb jeder schulmäßigen Tradition und unabhängig von fachlichen Vorstudien ermöglichen will. Gewiß ist mit jeder dieser Aussagen und Vorsätze eine Problematik eigener Art verbunden. Doch soll zunächst das Werk sich selbst und seinen Inhalt vorstellen.

In sechs Abschnitten führt es den Leser durch seinen reichen Inhalt. Auf eine vorläufige Umrißzeichnung des Inhaltes christlicher Philosophie folgt gleichsam als wiederholende Darstellung die Lehre der großen Meister Augustinus, Anselmus und Thomas. Die drei nächsten Abschnitte enthüllen das richtige Weltbild, das richtige Menschenbild, das richtige Gottesbild, in der treffenden Voraussetzung, daß mit der richtigen Deutung dieser drei Grundfragen jedes menschlichen Lebens der menschliche Geist am Ende seiner Wanderung angekommen ist und sich einer gesicherten Stellung im Sein erfreuen kann. Der Schlußabschnitt bringt eine Anleitung zum Selbststudium der christlichen Philosophie, enthaltend eine kurze Übersicht über ihre Geschichte, eine Einführung in die philosophische Sprache, eine grundsätzliche Erörterung des Wesens der christlichen Philosophie und eine Darstellung ihres Umfanges.

Zur Methode des Buches ist zu sagen, daß am besten gelungen ist der jeweilige Ausgang von dem natürlichen Selbstverständnis, das der Mensch an die zu behandelnden Fragen mit heranbringt. Von da jeweils aufsteigend, wird die den vorgegebenen Tatsachen entsprechende reflexe Neu-Inbesitznahme vorgenommen, in dauerndem Gespräch mit den falschen Ausdeutungen, als deren größte Schwäche jeweils wieder ganz richtig eine einseitige und gewalttätige Sichtung und Deutung der Tatsachen gesehen wird. Die Sprache versucht sich freizuhalten von zu großer fachmännischer Gebundenheit und gleichsam ungezwungen an die Dinge heranzuführen. Leider bleibt oft der Eindruck, daß die innere Vereinfachung der Fragesicht und der Darstellung nicht gelungen sei und an diesen Abschnitten der leichte Sprachton etwas unnatürlich wirkt.

Der Inhalt der vorgetragenen Grundrißzeichnungen hebt die gemeinsamen Ergebnisse der bisherigen Denkarbeit gläubiger Philosophen gut und zuverlässig hervor. Eine leichte Verschiebung des Akzentes auf die Linie Augustinus – Eckehart – Cusanus ist zu verzeichnen, die dann wieder anklingt in der sehr starken Heraushebung der nachromantischen christlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Mit dieser Verschiebung mag zusammenhängen, daß man manchmal eine klarere Präzision der ausgeführten Gedanken und Begriffe wünschte (z. B. Personalunion der zwei Naturen im Menschen, Darstellung des ontologischen Gottesbeweises u. a.).

Ein grundsätzliches Bedenken bleibt noch die unseres Erachtens zu starke Einbeziehung positiver christlicher, also offenbarungsmäßiger Tatsachen und ebensolcher ethischer Forderungen in Ansatz und Ergebnis der Darlegungen. Aber das hängt mit der Grundfrage nach der christlichen Philosophie zusammen. Wer in der christ-

lichen Philosophie mit dem Verfasser (wenn auch nur geschichtlich) die »Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der gerade herrschenden Zeitphilosophie« sieht, kann das tun. Er verzichtet aber dann wohl auf einen Wesensbestandteil der Philosophie, die eben in dem freien, nur durch die natürlichen Tatsachen und Lebensgesetze umzeichneten Aufbruch des Geistes zu sich selbst besteht. Es ist eben gerade die Frage, ob das »Christliche« in das innere Gefüge einer Philosophie als Konstitutivum einzugehen vermag, und ob man durch eine solche Stellungnahme nicht die Einheit des geistigen Aufbruches, die oft die letzte Einheit der Menschen bleibt, die eine Zeit gemeinsam zu meistern haben, zu früh aufgehoben wird. Sachlich geht der Verfasser ja auch weithin den andern Weg der ehrlichen, sachgerechten Tatsachendeutung. A. Delp S. J.

Das Abenteuer des Geistes. Von Hermann Glockner. 8° (VIII u. 376 S.) Stuttgart 1938, Fr. Frommann. M 8.80, geb. M 10.80.

Man ist es nahezu gewohnt, daß dem Geist allerlei Titel verliehen werden, die ihn in Mißkredit bringen sollen, ja daß er selbst zum »Widersacher des Lebens« erklärt wird. Mit ähnlichen Erinnerungen greift man wohl zu dem Buch, das vom »Abenteuer des Geistes« berichten will. Um es vorwegzunehmen: unter dieser Hinsicht ist das Buch eine angenehme Enttäuschung. Es bedeutet keine Schmähung des Geistes, sondern ist geschrieben zu seiner Anerkennung und seiner Größe, und das Wort vom Abenteuer will nur besagen, daß der Menschengeist das Wagnis seiner selbst zu unternehmen hat, daß er herausgehen muß aus allem Behutsamen und Überkommenen, um in schöpferischer Freiheit die höhere Bindung am Unbedingten, Absoluten zu finden und so sich zu vollenden.

In Wirklichkeit ist dieses Buch eine im befruchtenden Schatten des deutschen Idealismus und der deutschen Klassik und doch in selbständiger Begegnung mit dem Lebensgefühl dieser Zeit geschriebene Anthropologie. Seine Ausführungen gliedern sich in vier Abschnitte: Der Geist fragt zuerst nach seinem eigenen Wesen, sieht sich aus der Geborgenheit des »Natürlichen« hinausverwiesen in das »Übermaß«, in die Suche nach dem Letztgültigen, immer neu zu Schaffenden. Der zweite Abschnitt behandelt Art und Gesetz der fragenden Person, fragt also nach der Persönlichkeit des Philosophen, dessen Leistung nicht in der Überbetonung einer der menschlichen Handlungsmöglichkeiten bestehen darf, sondern im fruchtbaren Zusammen von theoretischem Durchblick, leiblich-bedingter Schau und individuell-gebundener Liebe. Nur im Zusammen dieser drei ist der Vorstoß ins Unbedingte möglich. Der dritte Abschnitt untersucht die konkrete wagende Handlung des Fragenden: die Paradoxien des Sittlichen. Eine von viel geschichtlichem Wissen zeugende Durchmusterung der ethischen Systeme findet schließlich als Höhepunkt das auf einer Art von Selbstbewußtsein und sittlichem Instinkt aufruhende »fraglose Ethos« stark kantischer Prägung. Der Schlußabschnitt befaßt sich mit dem »Ziel« des Wagnisses: dem Glück, das weniger in einem Lohn, einem Erfolg, einer Handlung gesehen wird als in einem Zustand der Harmonie, der Erfülltheit, den das Schicksal gibt.

Das Ganze ist ein trotz aller spürbaren Bindungen eigenwillig und selbständig geschriebenes Werk, in dem das schicksalhaft aufgegebene Wagnis des Lebens tiefer gesehen wird, als dies heute gemeinhin geschieht. Die Sprache ist frisch und klingend und macht sich manchmal, vom eigenen Klang berauscht, unnötig breit. Schade ist, daß eben das Leben rein in seiner Faktizität gesehen und nur aus einer Art vitaler Phänomenologie gedeutet wird. Die Fragen nach einer persönlichen Unsterblichkeit, einem persönlichen Gott werden kaum oder nur sehr verschleiert gestellt. Es bleibt doch sehr viel historischer Relativismus. So ist es fast notwendig, daß das Grundfaktum Religion sehr ungenügend in den Blick kommt, und daß dort, wo das Wagnis und das Abenteuer erst seinen echten Auftrag bekäme, sein Ende proklamiert wird. Das Christentum selbst scheint überhaupt nur durch Schopenhauer und Nietzsche bekannt zu sein. Die bezüglichen Ausführungen verraten keinerlei ursprüngliche Begegnung mit ihm und keine Kenntnis der ursprünglichen Quellen. A. Delp S. J.

Naturphilosophie

Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos. Von Hedwig Conrad-Martius. kl. 8° (370 S.) Salzburg 1938, O. Müller. Geb. M 5.80

Dieses Buch hat seine Siegel. Es will zu den Baugründen führen, auf denen die

lebendige Natur aufruht, will die metaphysischen Schranken schöpferischer Selbstentwicklung aufzeigen. Also auch ein Ignoramus, aber nur als Durchgangsstufe. Man spürt Morgenluft in dieser Darstellung, wenn etwa ein so philiströser Satz wie »Entia non sunt muliplicanda sine ratione« frischfrei ins Gegenteil gestellt wird. Die Zielsetzung des Ganzen ist nicht kleinlich, ist des Schweißes der Naturphilosophen wert: »die unberechtigten Absolutierungen verschiedener biologischer Richtungen klarzustellen und die Scheu vor metaphysischen letzten Antworten« kühn zu bannen. Der Weg ist weder experimentell noch rein theoretisch, er wird in der Auswägung und Auswertung der Gedanken und Ergebnisse führender Biologen und Philosophen gesucht, die sehr ausgiebig mit ihren eigenen Worten herangezogen werden. Diese Gewissenhaftigkeit im Zitieren unterbricht naturgemäß den Gedankengang der Verfasserin immer wieder. So wird die Lektüre des Buches nicht gerade leicht gemacht, aber es enthält eben viel und zeigt auch dem Eingeweihten die Sache immer wieder von einer neuen Seite, wenn Kant, Humboldt, v. Baer, Agassiz, Snell, Beurlen, Dacqué, André, Wolterech etc. etc. über grundlegende Fragen zu Worte kommen. Eine gewisse Bevorzugung der Paläontologen und deshalb eine Neigung zu Lamarckschen Anschauungen ist unverkennbar. Man erwarte hier nicht eine Wiedergabe des sehr reichen Inhalts oder eine Kritik seiner einzelnen Aufstellungen. Viel Wert wird auf den Nachweis gelegt, daß im Bereich der Systematik die niederen Glieder (Rasse, Art, Gattung) sich von der Familie und den höheren Kategorien durchaus und grundsätzlich unterscheiden. Ich habe die Wucht der Beweise nicht zwingend empfunden. Vielleicht wird die Durchschlagskraft der Argumente dadurch beeinträchtigt, daß zu weit ausgeholt wird. Aber man erfährt in den vielen Seiten zwischenhinein sehr viel Neues und Wissenswertes, manchmal auch verstaubtes Wissenswertes. Es liegt am Stoff, daß die Darbietung erschwert erscheint. Aber diese Art hat auch ihre bedenkliche Seite. Nehmen wir einen bestimmten Fall. Es ist auf Seite 312 davon die Rede, daß Vögel und Reptilien immer noch nicht durch irgend eine eindeutige Übergangsform zusammenschließbar sind. Das Beispiel ist dort am Platze, da von den phyletischen Parallelreihen oder Stammgarben gehandelt wird. »Der „Urvogel“, dessen zwei aufgefundene fossile Formen seinerzeit so großes Aufsehen machten, erscheint zwar zunächst als eigentümliches Gemisch zwischen Reptil und Vogel, besitzt jedoch ganz ausgesprochen den anatomischen Grundaufbau des Reptils; es gibt ja viele vogelhaft umgebildete Sauriertypen in jener Zeit. Das Merkwürdige waren jedoch die Federn dieses „Flugsauriers“. Hier schien man den Übergangstypus handgreiflich vor Augen zu haben. Aber es hat sich natürlich wie überall herausgestellt, daß diese Mischnatur ein auf dem Grunde der primären reptilhaften Organisation ausgesprochener Spezialisationshabitus ist, der unmöglich als Leben der Vögel angesprochen werden kann.« Es wird noch erzählt, daß nach Kleinschmidt die beiden Exemplare systematisch zu trennen sind. »Es gab also mehr als einen Urvogel.« Diese Sätze erscheinen zunächst einwandfrei und bestätigen die »Stammgarbenregel«. Bedenklich ist das Imperfekt: man schien den Übergangstypus vor Augen zu haben, ebenso der bestimmte Artikel: den Übergangstypus, und seine Gleichsetzung mit dem Leben der Vögel, dann die Verallgemeinerung: »wie überall«. Das nüchterne Resultat der von der Verf. gebotenen Gedanken ist doch: Der oder die Archäopteryx stehen systematisch zwischen Reptilien und Vögeln, haben von beiden etwas. Ihr systematischer Anschluß an bestimmte Reptilien und Vogelgruppen ist noch unklar, eventuell stellen sie eine Sonderreihe dar.

Die Verfasserin verspricht dann die Frage nach der Habitusänderung noch im 18. Kap. zu streifen. Ich finde die Urvogelfrage im 19. Kap. S. 344 wieder aufgegriffen, wo im Anschluß an Dacqué betont wird, daß in jener Zeit das Vogelhafte in der Luft lag, ehe der wirkliche, der echte Vogel erschien.

Das gehört in den Rahmen einer bestimmten Ansicht von einer Eigenordnung der Natur, die in einer gewissen Ontogenese zur Verwirklichung ihrer Potenzen drängt und in einer Gesamtharmonie der belebten und unbelebten Natur ausklingt. Es ist hier nicht der Ort, solche Gedankengänge kritisch zu mustern, sondern die Entschlossenheit und Aufgeschlossenheit zu bewundern, mit der die Verfasserin alle diese Fragen ins Blickfeld der heutigen Naturphilosophie stellt.

Fr. Hefelhaus S. J.

Philosophie, Theologie und Mystik der Ostkirche

Von Bernhard Schultze S. J.

Für den Ostchristen ist die Frage nach der Möglichkeit christlicher Philosophie von vornherein mit »Ja« entschieden. Doch welcher Art ist diese ost-christliche Philosophie?

Wenn wir geschichtlich vorangehen bei Lösung dieser Frage, stellen wir fest, daß es eine eigenständige Philosophie für die heiligen Väter nicht gab. Wohl machten sich die verschiedensten philosophischen Einflüsse geltend, vielleicht der Stoizismus bei Hippolyt und den Afrikanern, voran Tertullian, vor allem der Platonismus, so z. B. bei Origenes und den Kappadoziern, unter diesen besonders bei Gregor von Nyssa, und dann der Aristotelismus, z. B. bei Leontius von Byzanz (Anfang des 6. Jahrhunderts) und zwei Jahrhunderte später beim letzten Vertreter der patristischen Zeit, dem hl. Johannes von Damaskus. Natürlich handelt es sich hier nur um die vorwiegende Abhängigkeit; die drei Kappadozier folgen in wesentlichen Punkten auch der Philosophie des Aristoteles. Die Lehre des Damaszeners faßte die gesamte patristische Überlieferung und Spekulation zusammen.

Ebenso sammeln sich dann sechs Jahrhunderte später im Palamismus (14. Jahrhundert) die verschiedensten östlichen Einflüsse. Der Palamismus – nach Gregorius Palamas benannt, gestorben 1359 und sechs Jahre später von seinem Schüler, dem Patriarchen von Konstantinopel Philotheus, heiliggesprochen – war ursprünglich keine Spekulation, sondern aszetisch-mystisches Erleben. Gregorius Palamas lebte erst als Mönch auf dem heiligen Berge Athos und wurde später Erzbischof von Thessalonich. Seine aszetische Methode, die des »Hesychasmus«, sollte Anleitung sein, in heiliger Gebetsruhe den Glanz des Taborlichtes zu schauen.

Damals waren die griechischen Theologen in zwei Lager getrennt, in Scholastiker und Antischolastiker, Freunde und Gegner des hl. Thomas von Aquin und seiner rationalen Synthese von Natur und Übernatur. Der Palamit war natürlich Antischolastiker.

Auch bestand der Gegensatz Rom–Byzanz nun schon ein volles Jahrtausend. Mehr noch: die beginnende Trennung seit Photius (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts) und die vollzogene Trennung seit Cärularius konnte sich bereits drei Jahrhunderte lang auswirken.

Der erste Einigungsversuch auf dem Zweiten allgemeinen Konzil von Lyon (1274) schlug – aufs Ganze gesehen – fehl. Der zweite Einigungsversuch auf dem gleichfalls ökumenischen Konzil von Florenz (1438/45) blieb als Union großen Stils auch nur von kürzester Dauer.

Im Jahre 1453 fällt Konstantinopel in die Hand der Türken. Die byzantinische Kultur bricht zusammen.

Hatte sich ein Jahrtausend früher der kulturelle Schwerpunkt allmählich von Alexandrien und Antiochien infolge des nestorianischen und monophysitischen Schismas nach Byzanz verschoben, so bereitet sich im 15. Jahrhundert in der Ostkirche eine neue Verlagerung des Schwerpunktes vor: weiter nach dem Nordosten, nach Kiew, Moskau und Sankt Petersburg, oder überhaupt von der griechisch-orthodoxen Kirche zur slawischen Orthodoxie in ihrem Hauptvertreter Rußland.

Für die Geistesgeschichte des Ostens sind diese Ereignisse von größter Bedeutung: Der mißglückte Wiederanschluß an das erste Rom bedeutet zugleich den verpaßten Anschluß an die abendländische Scholastik. Symbol dafür ist das Erlöschen ihrer beiden größten Lichter, Thomas' von Aquin und Bonaventuras. Der hl. Thomas, Vertreter der Dominikaner und der neuen aristotelischen Bewegung, starb auf der Reise nach Lyon, genau zwei Monate vor Beginn des Konzils; der heilige Bonaventura, Vertreter des Franziskanerordens und der platonisch-augustinischen Richtung, verschied zwei Tage vor Abschluß des Konzils, für dessen Gelingen er seine letzte Kraft dahingab.

Im Abendland konnte sich seit etwa der Mitte des 9. Jahrhunderts die scholastische Philosophie entfalten. Im Morgenland ließen die politischen Ereignisse eine solch ruhige Entwicklung nicht zu. Von Südosten her drängten seit Jahrhunderten die Perser, Araber, Sarazenen und dann die Türken gegen das byzantinische Reich vor. Von Nordosten fielen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Mongolen ein, überfluteten das moskowitische Reich und blieben zweihundert Jahre Herren des Landes.

Als dann in Florenz gerade für einen Augenblick eine Einigung von Rom, Konstantinopel und Kiew zustande gekommen war, wurde sehr bald der Ruf laut: Das erste Rom fiel in die Häresie des Filioque (die katholische Kirche lehrt, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht), das zweite Rom fiel in die Hand des Türken; es steht das dritte Rom, Moskau.

Aber auch im Reiche des dritten Rom sollte sobald keine eigenständige Kultur erblühen. Die russische Kultur blieb zunächst - nach abermals vollendeter Trennung von der römischen Kirche - unter byzantinischem Einfluß. Vom Westen her drangen protestantische Ideen in Konstantinopel ein zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ein halbes Jahrhundert vorher noch hatte man dort in deutlicher Abhängigkeit vom Tridentinischen Konzil die Theologie von Wittenberg abgelehnt.

Gleichfalls zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstand in Kiew die bedeutendste kirchliche Akademie, die sich sehr bald katholischem Einfluß öffnete. Kurze Zeit später wurde die kirchliche Akademie in Moskau errichtet, die eine mehr protestantische Richtung aufwies.

Doch die Zeit einer eigenständigen Philosophie war immer noch nicht gekommen.

Russische Philosophie, und überhaupt die erste ostkirchliche Philosophie, konnte sich – trotz größter äußerer Schwierigkeiten von seiten der staatlichen Zensur – erst im 19. Jahrhundert bilden. Zwei Hauptströmungen lassen sich um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts unterscheiden: die Philosophie der »Westler«, die sich offen zum Abendland hinwandten, und die der »Slawenfreunde« (Slawophilen), die eine bodenständige Philosophie anstrebten. Diese slawenfreundliche Richtung – vor allem in der Prägung ihres Hauptvertreters Alexej Stepanowitsch Chomjaków – fand dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Fortsetzung und Ergänzung in Wladimir Solowjów, an den sich zu Beginn unseres 20. Jahrhunderts eine neue philosophische Bewegung anschloß, eine »Wiedergeburt«, über die dann das Unwetter der russischen kommunistischen Revolution hereinbrach.

Doch hat das Ungewitter der bolschewistischen Revolution nur zertrümmert? Ist von all den Knospen eines religiösen Geistesfrühlings nichts übriggeblieben als das trostlose Rußland des Unglaubens, der mechanisch-materialistischen Philosophie?

Wir müssen unsere Blicke seltsamerweise westwärts richten, weit nach dem Westen, um die philosophischen Vertreter der Ostkirche zu entdecken; wir würden vergeblich nach Religionsphilosophen ausschauen, die sich an Bedeutung mit den russischen Emigranten von Paris messen könnten. Hier leben Nikolaj Berdiajew und Erzpriester Sergius Bulgakow in der Verbannung. Gewiß, ihre Stellung ist selbst innerhalb der Orthodoxie nicht unumstritten; gleichwohl können sie als typische Vertreter des christlichen Ostens angesehen werden.

Im Jahre 1935 konnte die Pariser russisch-orthodoxe theologische Hochschule das 10jährige Jubiläum ihrer Gründung feiern: Bulgakow hält die Festrede. Er vergleicht die russischen Flüchtlinge mit den gefangenen Israeliten in Babylon. Jerusalem mußte fallen; das dritte Rom, Moskau, mußte fallen. Die Verbannung ist ein Werk der Vorsehung Gottes, damals wie heute: Damals erstanden unter den Israeliten Propheten, die mit großartigen Visionen begnadigt waren. Die Verbannung ermöglichte eine Synthese von östlicher Weisheit und jüdischer Tradition. Das gleiche geschieht nun in Paris. Eine schöpferische Begegnung zwischen der Kirche des Morgenlandes und der des Abendlandes bereitet sich. Die kleine Gruppe der Auswanderer schaut göttliche Gesichte, hat eine Sendung: Das ehemals national begrenzte Bewußtsein weitet sich aus zur Ökumenizität. Paris ist für die russische Orthodoxie Weltkanzel geworden.... Und die Vertreter der Ostkirche haben eine Weltsendung messianischer Art, Christi zweiter Ankunft entgegen. So Bulgakow.

Das gleiche Sendungsbewußtsein spricht aus dem Schrifttum der ostkirchlichen Philosophen unserer Tage. Man nehme nur einmal Berdiajews »Vom Sinn der Geschichte« zur Hand!

Vorerst sei noch eine Frage beantwortet: Unterscheidet sich überhaupt der moderne ostchristliche Philosoph vom Theologen? Hervorragende Vertreter des

oſtkirchlichen philoſophiſchen wie theologiſchen Gedankens ſind Laien – anders als das im allgemeinen bei uns der Fall iſt. Chomjaków und Wladimir Solowjów waren Laien, Berdiajew iſt Laie, Bulgakow hatte ſein ſchöpferiſches theologiſches Werk begonnen, lange bevor ihn 1918 Patriarch Tychon von Moskau zum Prieſter weihte. In der Oſtkirche iſt der Laie Theologe; auch in Athen, auf der erſten panorthodoxen Tagung für Theologie 1936, waren die Teilnehmer nur zum geringeren Teile Biſchöfe oder Prieſter. Doch iſt das Vorhandenſein der Laientheologen nicht nur eine äußerliche Tatſache. Es deutet hin auf ein eigenartiges dynamiſches Verhältnis zwiſchen offizieller, hierarchiſcher Theologie und freiem, ſchöpferiſchem Gedanken der chriſtlich-orthodoxen Weltleute.

Nikolaj Berdiajew nennt ſich einen Philoſophen; Sergius Bulgakow will Theologe ſein. Und doch iſt Berdiajews Philoſophie Theologie und Bulgakows Theologie Philoſophie. Ausgangspunkt und Richtung ihrer Gedankengänge unterſcheiden ſich großenteils nur praktiſch und materiell; theoretiſch und formell ſind die Grundvorausſetzungen beider Denker ganz identiſch. Das gleiche gilt von der ganzen Geiſtesſtrömung, in der Bulgakow und Berdiajew ſtehen, von ihr getragen und ihr Richtung weiſend. Praktiſch wird der orthodoxe Theologe ſich mehr den Gegenſtänden der Offenbarung (Dreifaltigkeit, Menſchwerdung, Kirche) zuwenden, der orthodoxe Philoſoph vor allem die natürlich erkennbaren Wahrheiten (Gott, Menſch, Weltall) darlegen. Aber dieſe äußere Arbeitsteilung iſt im Grunde genommen für ſie unweſentlich.

Eine dreifache Eigenart kennzeichnet dieſe Oſtphiloſophie.

1. Theoretiſche Grundvorausſetzung iſt eine dreifache Identität. Der öſtliche Denker fühlt immer noch einen Zug zur Beſchauung; er will mit Platon auf feurigem Geſpann die irdiſchen Gefilde durcheilen, die Kriſtallſchale des Himmelsgewölbes durchbrechen, um ſich in die ewige Ideenwelt zu verſenken. Er träumt, rückwärtsſchauend, vom verlorenen Paradies und erſehnt, in die Ferne ausſchauend, das Reich Gottes, die Vergottung der Kreatur. Er mag nicht warten, bis Gott in freier Huld ſich zum Menſchen herniederneigt, ſich ihm in myſtiſcher Helle und myſtiſchem Dunkel, in neuer Erfahrung zu erkennen gibt, er will von ſich aus Gott berühren, erfahren, den geſchloſſenen Kreis der endlichen, »tragiſchen Exiſtenz« durchſtoßen. Mit andern Worten, für den modernen orthodoxen Denker fallen drei Ebenen zuſammen: Meta-phyſik, Über-natur und Myſtik..., und dementſprechend Philoſophie, Theologie und myſtiſche Theologie. Demnach zerfließen die Grenzen zwiſchen natürlicher Erkenntnis, übernatürlicher kirchlich-überlieferter und übernatürlicher privater Offenbarungserkenntnis. Natur wird im Unterſchiede zur Übernatur in einer Weiſe gefaßt, die an die alte Lehre der Trichotomie (Dreigliederung) erinnert.

Dieſe Dreiteilung ergibt ſich aus der doppelten Lehre Platons, der bald die unſterbliche Geiſtſeele in ſcharfen Gegenſatz zum Leibe ſtellt, bald im Menſchen drei Seelen unterſcheidet: eine vernünftige und zwei unvernünftige (die

mutartige und die begierliche Seele). Die vernünftige Seele ist das Göttliche, Gottähnliche im Menschen; sie hat ihren Sitz im Haupte: der Wagenlenker im Phädrus. Die beiden unvernünftigen Seelen sind an den Leib gebunden und sterblich; Platon verlegt ihren Sitz in die Brust und den Unterleib: sie werden im Phädrus dargestellt als das beflügelte Zweigespann, die beiden Rosse, von denen das eine immer nach oben, das andere nach unten zieht. So findet man bei Platon die spätere Dreiteilung Geist-Seele-Leib zwar angedeutet, aber noch nicht vollkommen entwickelt.

Ein wenig anders faßt Origenes die Dreiteilung. Er lehrt einen relativen Unterschied zwischen Geist (νοῦς) und Seele (ψυχή). Im Griechischen erinnert das Wort Seele (ψυχή) an Kälte (ψῦχος); Origenes meint, der Geist sei dadurch zur Seele geworden, daß er in der Liebe erkaltete, und spricht daher von einer Entartung des Geistes zur Seele, die durch ihre Vereinigung mit dem fleischlichen Leibe zustandekam; ist doch die Seele eingeschlossen wie in einem Kerker.

In charakteristischer Weise findet diese Trichotomie ihre Prägung in Berdiajews Geistlehre, seiner »Philosophie des freien Geistes«. Geist im Menschen ist das Leben selbst, ist Identität von Subjekt und Objekt. Seele und Leib bedeuten Auseinanderfall von Subjekt und Objekt. Was im Geiste innerhalb des dynamischen Stromes der Wirklichkeit bleibt, entfällt im Gebiet des Seelisch-Leiblichen der Existenz. Seele und Leib bedeuten Vergegenständlichung, Objektivierung. In dieser Ebene entfallen Subjekt und Objekt der Existenz, denn Objekte sind ja nur nichtssagende »Dinge an sich«, und die lebendige konkrete Person wird zum leeren transzendentalen Ich wie bei Kant oder zum objektivierten, abstrakten Subjekte wie bei Fichte, Schelling, Hegel.

Geistidentität ist nun nach Berdiajew gleichbedeutend mit Übernatur, Seele-Leib, d. i. Subjekt-Objekt-Bezogenheit, mit Natur. Geist ist aber auch das Gebiet der Mystik. Wie im Geiste die Unterschiede von Subjekt und Objekt zusammenfallen, so auch die Unterschiede von transzendent und immanent, von Gott und Geschöpf. Das Organ des Geistes ist die Intuition, die Schau aller Wirklichkeit. Auf dem Schauplatz des Geistes findet statt ein Durchbruch aus der göttlichen Welt in die menschliche Welt und umgekehrt, ein schöpferischer Vorstoß des Menschlichen zum Göttlichen. Im Geiste wird die Wirklichkeit von Kosmos, Menschheit und Dreifaltigkeit unmittelbar berührt. Im Geist erfahre ich lebendig die Alleinheit der empirisch auseinandergefallenen Welt. Das aber ist gerade in der modernen Ostphilosophie Mystik, mystisches Erleben.

2. Diese Einheit des Erlebens in der Intuition und mystischen Schau führt uns zu einem andern Grundzug der modernen Ostphilosophie: dem Bestreben, äußersten, fast pantheistischen Monismus mit äußerstem, fast manichäischem Dualismus zu verbinden. Es ist der Zug zur Antinomie, zur Aporie, zum Irrationalen. Der gleiche Zug wird uns noch ein andermal begegnen.

Bulgakow macht als Theologe in seinem ersten sophianischen Buche »Das abendlose Licht« dieselbe Feststellung. Er meint mit Recht, die Eigenart eines Volkes spiegele sich in den Irrlehren, die es erzeugt. So setze sich das deutsche

Sektierertum im taghellen Bewußtsein fest, zeige den Hang nach Intellektualismus, das russische Sektenwesen aber niste sich ein im nächtlichen Dunkel des Unterbewußten, im Elementaren, den Vernunftschlüssen Feindlichen; in ihm tue sich auf eine chaotische Tiefe, ein Urabgrund. Nur zu leicht, meint Bulgakow, werde das prawoslawe (rechtgläubige) Bewußtsein durch dieses Dunkel verlockt, und die Neigung des orthodoxen Ostchristen zur Weltverneinung führe ihn bald nahe heran an den Monophysitismus, bald ganz entgegengesetzt hin zu einem manichäischen Dualismus.

Man könnte nun fragen, ob der Monismus oder der Dualismus für das östliche Denken bezeichnender ist. Fast möchte es scheinen, als ob der Hang zum Monismus, zum Monophysitismus stärker sei. Berdiajews Dualismus wenigstens besteht nur zum Schein. Denn er betont vor allem die Identität im Geiste; die Doppelung, der Zerfall im Seelisch-Leiblichen wird auch betont, aber im Grunde vergeblich, denn Subjekt und Objekt als solche entweichen ja stets ins Nichts der Objektivierung; man möchte denken an die Zweige des Apfelbaumes vor dem haschenden Arm des hungernden Tantalus, an die Wasser des Teiches vor seinem dürstenden Mund.

Ähnlich monistisch ist Bulgakows Lehre von der Sophia, der göttlichen Weisheit.

3. Der Monismus-Dualismus der östlichen Denker ist sodann ganz wesentlich ethisch-religiös betont. Geist bedeutet Sein und Einheit; Seele-Leib bedeutet Spaltung und Zerfall. Unser raum-zeitliches Leben ist Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen den dunklen satanischen Mächten und dem licht- und gnadenbringenden Gottmenschen.

Aber gerade hier ist der Drang des Ostens zum Monismus unverkennbar, das Bestreben, den Endzustand der Vergottung von Mensch und Kosmos bereits hienieden vorwegzunehmen, den Zwischenzustand des Kampfes, der Zwietracht hier auf Erden zu überspringen. Der religiöse Messianismus, Chiliasmus, Eschatologismus ist irdischer Kultur nicht günstig. Sie erscheint ja im Vergleich mit dem endgültigen Reiche Gottes nur als flüchtig und vorübergehend.

Ein zweites Mal kann behauptet werden, daß der östliche Dualismus - auch in seiner ethisch-religiösen Grundform - nur zum Schein besteht.

Wohl hat die Kirche den ethisch-metaphysischen Dualismus der Manichäer abgelehnt: es gibt neben Gott, dem Urgrund des Guten, kein selbständiges Prinzip des Bösen von Ewigkeit her. Die Kirche kennt einen andern ethischen Dualismus: das Böse in seiner Verewigung im Abgrund der Verdammnis. Auf der einen Seite stehen mit Gott die vernünftigen Geschöpfe der Bewährung, Engel und Heilige, und der ganze vergottete Kosmos, »der neue Himmel und die neue Erde« der Apokalypse; auf der andern Seite finden sich im geschaffenen Ort der Qual vernünftige Geschöpfe, die ihre Freiheit gegen den Schöpfer mißbrauchten, Teufel und Unmenschen. Die Freiheit der göttlichen Vorherbestimmung und die Freiheit der geschöpflichen Entscheidung für die Sünde hüllen dieses Geheimnis in tiefstes Dunkel.

Aber daran ärgert sich von alters her der ostkirchliche philosophische Gedanke. Origenes, und nach ihm der heilige Gregorius von Nyssa, lehrt die Apokatastasis, d. h. die allgemeine Wiederherstellung der Sünder. In diesem Punkte wie in manch anderem (man denke an die Präexistenz der Seelen) wurde der Origenismus im Osten nie ganz überwunden. Berdiajew führt uns in seiner »paradoxalen Ethik« durch die verschlungensten Gedankengänge: Geheimnisvolle Stimmen raunen ihm zu die Gründe für und wider eine ewige Hölle. Der Disput ist spannend, die Dialektik zum Teil zwingend; aber man liest es recht deutlich zwischen den Zeilen: an eine ewige objektive Hölle glaubt Berdiajew nicht; es gibt nur eine subjektive Hölle, d. h. der Mensch kann sich einkapseln ins eigene sündige, beschränkte Ich und so von Gott abtrennen.

Berdiajew ist auch nicht der einzige ostchristliche Denker unserer Tage, der die allgemeine Wiederherstellung lehrt, die all-eine Rettung aller Geschöpfe, selbst aller Tiere und Pflanzen und leblosen Geschöpfe im Reich Gottes.

In aller Kürze wurde versucht, die zeitgenössische ostkirchliche Philosophie in ihrer dreifachen Eigenart zu zeichnen: als Ineinanderschau dreier Ebenen, der Metaphysik, Übernatur und Mystik, als Verbindung der äußersten Gegensätze, Monismus und Dualismus, und schließlich als ethisch-religiösen Dualismus.

Es entsteht die Frage nach der geschichtlichen Verwurzelung dieser östlichen Eigenart. Auf einige Abhängigkeitslinien wurde schon nebenher hingewiesen.

Vertieft man sich in Origenes' Logosspekulationen oder richtet man sein Augenmerk auf das Schwanken des Origenes zwischen positiver christlich-theologischer Methode und neuplatonischer Philosophie, so ist man überrascht, die gleiche Mentalität bei den modernen ostchristlichen Denkern wiederzufinden. Ja Berdiajew nennt sich selbst (in der Einleitung zur »Philosophie des freien Geistes«) Theosophen im Sinne eines Klemens von Alexandrien, Origenes, eines heiligen Gregor von Nyssa. Für Karl Pfleger (im Buche »Geister, die um Christus ringen«) ist Berdiajew der ostchristliche Gnostiker. Die Verquickung von Natur und Übernatur - ja auch von Sein und Denken nach Art der idealistischen Philosophie - in der Intuition ist eine Art Gnosis, höhere Erkenntnis, wenn auch nicht im Sinne jener Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte (z. B. eines Saturnil, Basilides oder Valentin), deren willkürliche Spekulationen kaum übertroffen werden durch die der modernen Theosophie oder Anthroposophie eines Rudolf Steiner, einer Besant und anderer[1].

Man hat gesagt, der Ostkirche fehle das Mittelalter. Mag auch das Fehlen eines Mittelalters in Byzanz bestreitbar sein, jedenfalls kam es im Osten nicht zu jener organischen Synthese von Glaube und Wissen, Übernatur und Natur, Göttlich und Kreatürlich, die den Glanzpunkt der westlichen Scholastik ausmacht. Diese Synthese findet ihren Ausdruck in der Wahrheit von den Grund-

[1] Über Berdiajews Gnosis vgl. die Ausführungen in meinem Buche »Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew«. Orientalia Christiana Analecta 116, Rom 1938.

unterschieden und zugleich Bezogenheiten der Seinsordnungen, mit andern Worten in der Wahrheit von der Analogie des Seins.

Der östliche Thomas von Aquin hat in der Tat nicht gelebt. Darf nun der vom Westen getrennte christliche Osten ein Jahrtausend organischer philosophisch-theologischer Entwicklung in kühnem Anlauf überspringen, ohne in einen Anachronismus zu fallen?

Die antinomistische Ostphilosophie entbehrt der organischen, rationalen Synthese.

Versuchen wir diese moderne östliche Philosophie in zwei Linien nach rückwärts zu verfolgen! Die eine Linie führt über den deutschen Idealismus, die andere über den bereits erwähnten Palamismus.

1. In einem äußerst wertvollen Artikel hat Berdiajew ein Bild der neuesten russischen religiösen Philosophie entworfen. Das Thema lautet: »Die russische geistliche Wiedergeburt zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die Zeitschrift ‚Der Weg' (Put') zu ihrem zehnjährigen Bestehen« (1935) (Nr. 49, Jahrgang 1935 des Put', Seite 3–22). Berdiajew selbst ist Schriftleiter des Put', der das gesamte moderne russisch-orthodoxe Geistesleben in seiner lebendigen Wechselbeziehung zur Gegenwart widerspiegelt.

Der Strom dieser neurussischen Philosophie hat viele Zuflüsse und zahlreiche Quellen. In diesen Strom münden ein der Sozialismus und Neukantianismus, die literarisch-ästhetische Richtung Dostojewskijs, Ibsens, Richard Wagners und Tolstojs. Es münden ein der französische Modernismus und die deutsche protestantische Theosophie (z. B. Weigel und Böhme). Von großem Einfluß auf die Bewegung waren einzelne große Männer, der schon genannte Dostojewskij, der Psychologe und Dichter des menschlichen »Untergrundes«, Nietzsche, der Titanenmensch; mitten hinein ragen in die Bewegung W. Rosanow, der, wie bezaubert von der polaren menschlichen Schönheit, ganz im Bann der Geschlechtlichkeit stand und so der kommenden Generation, N. Fjodorow, der vor allem um das Los der Ahnen, der Verstorbenen bangte – seine Idee war, mit rein menschlichen Mitteln die Auferweckung aller Toten zu ermöglichen –, sodann D. Mereschkowskij, der sein Buch über den Unbekannten Christus schrieb, und W. Iwanow, der Dichterphilosoph, der schon vor geraumer Zeit den Weg zur Mutterkirche fand. Die Hauptträger der Bewegung sind ohne Zweifel P. Florenskij und dann das Doppelgestirn Berdiajew und Bulgakow.

Vor allem ist die russische religiöse Wiedergeburt zu Beginn dieses Jahrhunderts gekennzeichnet durch eine Rückkehr zur Theologie und Philosophie Wl. Solowjóws, der die verschiedenartigsten Bausteine zu einem gewaltigen Gebäude, dem seiner Alleinheitslehre, vereint.

Es würde zu weit führen, hier das im allgemeinen mehr ablehnende Verhältnis Solowjóws zu Chomjaków, dem Begründer der neurussischen philosophischen Laientheologie, darzulegen. Jedenfalls führt eine Abhängigkeitslinie der neurussischen Philosophie mittelbar über Solowjów und Chomjaków zum

deutschen Idealismus und zur deutschen Romantik, eine andere Linie aber unmittelbar zurück zu Franz v. Baader, Schelling, Hegel, auch Fichte, und insbesondere zur deutschen protestantischen Mystik in ihrem Hauptvertreter Jakob Böhme.

Trotz größter Anstrengung, den deutschen Idealismus zu überwinden und durch einen mystischen Realismus zu ersetzen, zeigt die neue Ostphilosophie deutlich die Spuren der überspannten Subjekt-Objekt-Identität des Idealismus, ja erhebt diese Identität durch Einbeziehung der Mystik gleichsam in die zweite Potenz.

Aber die Trennung der Logik vom Logos, der Zerfall der Geist-Identität in Seele-Leib-Doppelung, scheint darauf hinzudeuten, daß auch der Kantianismus nicht innerlich überwunden wurde: der Versuch, die Trümmer des in Subjekt und eine Vielheit von Objekten zersplitterten Seelenlebens im Geist zusammenzufassen, ist ganz analog dem Bestreben Kants, durch Postulate der praktischen Vernunft das wieder zusammenzubringen, was unter der unerbittlichen Kritik der reinen Vernunft auseinandergefallen war.

Der Idealismus war Reaktion gegen Kants Kritizismus, wie Kants Philosophie Reaktion sein sollte gegen den äußersten Rationalismus. Rationalismus und Aufklärung aber wurden nur möglich durch die Trennung des philosophischen Gedankens von der Autorität, vor allem der göttlichen Autorität der Kirche. So liegen die Wurzeln der modernen Philosophie weiter zurück in der Trennung von Rom zu Anfang des 16. Jahrhunderts, ja im Humanismus und der Wiedergeburt der Antike, die durch Trennung des philosophischen Gedankens von Scholastik und kirchlichem Einfluß die religiöse Trennung vorbereiteten.

Auf der Schwelle der neuen Zeit begegnet uns da ein Mann, der, persönlich der Kirche treu ergeben, doch in seiner antinomistischen Philosophie die Loslösung von der Autorität anbahnte. Berdiajew sieht in ihm, nämlich Nikolaus von Kues, einen Vorläufer seiner eigenen Gnosis – und nicht mit Unrecht.

Für den Kusaner ist die «docta ignorantia«, die gelehrte Unwissenheit, das Höchste; Gott als absolute Wahrheit ist über alles Wissen erhaben: so lehrt die mystische Theologie im Gegensatz zur affirmativen und negativen Theologie. Für Nikolaus von Kues ist Gott auch »coincidentia oppositorum«. Dieses Zusammenfallen der Gegensätze in Gott ist zwar der Vernunft (ratio) unbegreiflich, der Verstand (intellectus) aber erhebt sich über das Gesetz des Widerspruches und erkennt zur Evidenz, daß und wie in Gott alle Gegensätze zusammenfallen. Die Lehre Berdiajews ist die gleiche; nur setzt er für Intellekt Geist (großen Logos) und für Ratio Seele (kleinen Logos).

Bemerkenswert ist hier, daß des Kusaners Lehre eine große Vorliebe für Platon und den Neuplatonismus, für die mittelalterliche deutsche Mystik und vor allem für den Areopagiten verrät.

Die neurussische Philosophie empfängt demnach ostchristliches Gedankengut auf dem Umwege über den Westen.

2. Neben den gerade aufgewiesenen mehr theologisch-philosophischen Strömungen läuft in der Ostkirche einher die Lehre des Palamismus; er steht in engster Verbindung mit der charakteristisch-östlichen Aszese. Die aszetische Tradition des Ostens fand zu verschiedenen Zeiten ihren Niederschlag: so z. B. in den »Aussprüchen der Väter«, 400 Sentenzen über die Liebe, zusammengestellt vom Vater der östlichen Mystik, dem heiligen Maximus dem Bekenner (gest. 662), so in der »Philokalia« (russisch »Dobrotoliubije«; deutsch etwa »Tugendliebe«). Bereits Basilius und Gregor von Nazianz (4. Jahrhundert) hatten eine »Philokalia« aus Origeneszitaten hergestellt. In neuerer Zeit sammelte sich die aszetische Väterüberlieferung des Ostens in der Philokalia des Nikodemus Hagiorita, 1782 in griechischer Sprache auf 1200 Seiten gedruckt und später ins Russische übersetzt.

Auch heute ist der Palamismus in der Ostkirche lebendig. Mittelpunkt hesychastischer – dem Wortsinn nach bedeutet «hesychastisch« das gleiche wie »quietistisch« (vgl. in der Mystik »Gebet der Ruhe«) – Lehre sind die orthodoxen Klöster auf dem heiligen Berge Athos.

Auch heute noch gilt der Vorwurf, Barlaamit (nach Barlaam aus Kalabrien, dem Hauptgegner des Gregorius Palamas) zu sein, als gleichbedeutend mit Häretiker sein. Der russisch-orthodoxe Erzbischof Seraphim meinte mit diesem Vorwurf seinen Gegner im Streit um die göttliche Weisheit, Bulgakow, entscheidend zu treffen. Offenbar gilt Palamit sein, d. h. Anhänger der Lehre des Palamas, immer noch als Kennzeichen der Rechtgläubigkeit. So berufen sich denn auch im »Sophiastreit«, der so viel Aufsehen von sich machte, Part und Widerpart auf den »heiligen« Gregorius Palamas.

Der Palamismus ist in erster Linie aszetische Methode, erst nachträglich theologisch-philosophisches System.

Der hesychastische Mönch will durch gewisse Übungen, vor allem durch andauernde Wiederholung des «Jesusgebetes« («Jesus, Sohn Gottes, erbarme dich unser!«), durch Abgeschlossenheit in dunkler Zelle, durch Eingezogenheit der Sinne, durch Anziehen des Kinnes gegen die Brust mit Blickrichtung auf die Mitte des Leibes, Verstand und Herz vereinen, die Gedanken hinabgleiten lassen ins Herz, und dann in mystischer Versenkung das Taborlicht schauen, das die drei auserwählten Jünger auf heiligem Berge entzückte.

Der begnadete – wohl auch manchmal der durch Phantasie getäuschte – Mönch sieht ein wunderbares Licht, er erlebt wirklich oder vermeintlich Gott, er ist überzeugt, Gott unmittelbar zu berühren.

Die palamitische Theologie erklärt diesen Vorgang folgendermaßen: Gott, in seinem Wesen, ist absolut transzendent, er »wohnt in unzugänglichem Lichte«. Er ist die Geistessonne, absolut einfach und unteilbar. Aber Gottes Wesen ist auch mitteilbar. Wie die Sonne zahllose Strahlen aussendet, so Gott seine Energien. Eine solche Energie Gottes ist das Taborlicht. Zwar nicht identisch mit Gottes Wesen, ist es doch »Gottheit«, unerschaffen, doch Gott; denn Gott ist geheimnisvoll »unteilbar geteilt«.

Ohne Zweifel treffen wir hier wieder eine Art antinomistischer Theodizee, ja charakteristisch östliches Philosophieren.

Sicherlich erhielt der Palamismus, der zunächst in Byzanz selbst als Irrlehre auf zwei Synoden (1342) war verurteilt worden, in der Folge seinen größten Auftrieb durch die Tatsache, daß Rom von Anfang an gegen die »neue« Lehre Stellung nahm. Und Rom mußte Stellung nehmen, weil grundlegende Fragen der Gotteslehre und Überlieferung gefährdet waren (z. B. die absolute Einfachheit Gottes, die geschaffene Gnade, u. a.).

Wie die westchristliche Trennung von Rom im 16. Jahrhundert, so übte auch die ostchristliche Spaltung seit Photius im 9., bzw. seit Cärularius im 11. Jahrhundert den tiefgehendsten Einfluß aus auf die Weiterbildung des theologischen und philosophischen Gedankens.

Wohl war das auf Origenes und Euagrius Ponticus (gest. 399) zurückgehende Ideal der aszetisch-mystischen Beschauung von einem mehr intellektualistischen zu einem vorwiegend affektiven, ja kultisch-liturgischen modifiziert worden. Und doch wurde die origenistische Gnosis (höhere Erkenntnis), der Origenismus überhaupt, im Osten nie gänzlich überwunden.

Dazu kommt, daß die palamitische Lehre in einer dreifachen Unausgeglichenheit (bzw. Unentwickeltheit) der patristischen Spekulation wurzelt.

Zu stark hatten einige Väter gegen Eunomius (Arianer im 4. Jahrhundert; er lehrte die unmittelbare Erkennbarkeit Gottes des absolut Einfachen und Ungezeugten) die Unerkennbarkeit und Transzendenz Gottes betont.

Zu wenig klar hatte man diesseitige und jenseitige Gotteserkenntnis unterschieden. Auch schien das Wort des heiligen Johannes, daß wir Gott schauen werden, wie er ist, oder das Gottschauen «von Angesicht zu Angesicht« im Jenseits – worüber der heilige Paulus im 1. Korintherbriefe spricht – auf den zweiten Plan gerückt zu sein.

Und überdies fehlten zur Zeit der heiligen Väter noch in der christlichen Gnadenlehre die klar formulierten Unterschiede zwischen geschaffener heiligmachender Gnade und Einwohnen des unerschaffenen Geistes.

So dürfte es uns gar nicht zu sehr verwundern, wenn nach der Lehre der neuen ostchristlichen Religionsphilosophen auf dem Schauplatz des menschlichen Geistes (πνεῦμα, νοῦς, russ. duch) die klar und rational faßbaren Linien ineinander überfließen, daß aus Statik Dynamik wird, statt beide, Dynamik und Statik, in einer wahreren Synthese miteinander zu verbinden.

Die ostchristliche Philosophie hat westliches Gedankengut aufgenommen. Ja Systeme von ganz überraschend ähnlicher Grundstruktur finden sich auch im Westen. Man vergleiche nur einmal Berdiajews »dynamischen Ökumenismus« mit Othmar Spanns «kinetischem Universalismus«, Berdiajews Mystizismus mit Bergsons Intuitionismus. Für Berdiajew ist der »Geist« feurige Bewegung, die Persönlichkeit vor allem geistliche Energie und geistliche Aktivität. Spann faßt das Geistesleben als freischwebende Bewegung ohne eigenes substanzielles

Dasein. Für Bergson sodann ist das Geistige in seinem Wesen stetig fließende Dauer, reine Bewegtheit, Lebensschwungkraft (élan vital).

Überraschend wirkt auf den ersten Blick das den modernen Ostphilosophen mit Spann, Bergson, ja sogar mit K. Barth (in seiner »dialektischen Theologie«) Gemeinsame: nämlich die Ablehnung der Analogie des Seins, des Weges der Mitte.

Bei Berdiajew hängt diese Ablehnung zusammen – genau wie bei Spann und Bergson – mit der Leugnung des Substanzbegriffes.

Wir stehen hier vor dynamischen Auffassungen der Wirklichkeit. Aber diese Dynamik ist nicht die der Mitte, lebendiger Spannung zwischen Sosein und Dasein, Transzendenz und Immanenz, Gott und Kreatur. Diese Art Dynamik bedeutet eine Unruhe, ein Hinundherschwanken zwischen Extremen, zwischen äußersten Gegensätzen, ja Widersprüchen, bedeutet jetzt die Spiritualisierung der Materie, dann die Materialisierung des Geistes, bedeutet einmal eine Vergöttlichung des Menschen oder menschlicher, natürlicher Werte, dann hinwieder eine Vermenschlichung Gottes. Eine überspannte Geistidentität steht einem äußersten manichäischen Dualismus sehr nahe, wie nicht zuletzt der »Supranaturalismus« eines Karl Barth dartun dürfte: hier gibt es keine Brücke zwischen Gott und Mensch; hier stehen wir vor einem Abgrund, einem Auseinanderfall.

So zeigt sich geschichtlich auch hier, wie es nur einen Weg für die Philosophie gibt: den der Analogie, und welche Wendung die Theologie nahm, als sie sich in der Ostkirche löste von der Führung durch das unfehlbare Lehramt, dessen oberste Leitung der Herr dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat.

Spiritualismus oder Christentum?

Von Erich Przywara S. J.

Ausgehend von der Krise im deutschen Protestantismus, kommt Erich Seeberg in seinem bedeutenden Vortrag über die »Krisis der Kirche und des Christentums heute«[1] auf die «religiöse Krisis« überhaupt. Er sieht sie im Gegensatz zweier »Wahrheitsbegriffe«: »Die Wahrheit wird einmal gedacht als Idee, die jenseits ihrer Verwirklichung thront. Die Wahrheit wird auf der andern Seite dynamisch gefaßt. Sie ist unabtrennbar von ihrer Verwirklichung. Es gibt nicht Wahrheit an sich, sondern Wahrheit ist Wahrheit nur in der Wirklichkeit« (13). Dahinter aber steht der immer neue Kampf eines übergeschichtlichen Spiritualismus gegen ein geschichtliches Christentum. Es ist ein Spiritualismus, der christlich sein will, aber das Irdisch-Geschichtliche nur als »Symbol« eines »Metaphysischen« nimmt. »Das Christentum wird auf Religion reduziert und die Religion auf ihren metaphysischen oder psychologischen Kern.... Die Geschichte ist im besten Fall Gleichnis, Veranschaulichung dessen, was ihr tiefster Inhalt ist, nämlich der Entfremdung und Wiedervereinigung

[1] Krisis der Kirche und des Christentums heute. Ein Vortrag von Erich Seeberg. (29 S.) Tübingen 1939, J. C. B. Mohr (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 185). M 1.50.

der Seele mit Gott« (17). Dieser Spiritualismus hat in Meister Eckhart die Form eines »Glaubens an die Wirklichkeit des Geistigen«, in der »Vorstellung von dem Abstieg des Lebendigen aus Gott und dem Wiederaufstieg des Vielen zu dem Einen, der sich in der menschlichen Seele vollzieht« (14). Für Sebastian Franck »ist die Geschichte mit aller ihrer Herrlichkeit, Macht und Größe das Abbild der einzigen wahren Wirklichkeit, des Kampfes der Seele mit Gott..., die große Katastrophe, in der das Innerliche veräußerlicht und der Geist selbst entfremdet wird« (14). Für Jakob Böhme ist alle Bewegtheit der Geschichte nur Offenbarung des »Gegensatzes« als des »Gesetzes des Lebens«: »ohne Schwarz kein Weiß; ohne Nein kein Ja« (14 f.). Für Goethe befaßt sich alles in den »Unendlichkeitstrieb«, in dem »Realismus und ... Symbolismus« sich binden (15). Es ist in diesem metaphysischen Spiritualismus gleichzeitig »der deutsche Geist, dessen Inhalt durch dreierlei bestimmt ist: durch den Glauben an die Wirklichkeit der Idee; durch das Suchen nach dem Sinn der Geschichte; durch das Kreisen des Denkens um den Gegensatz, der allem Lebendigen kräftig zu Grunde liegt« (15).

Seeberg selbst macht darum den Versuch, das Christentum so darzustellen, daß es der Geisteshaltung dieses Spiritualismus entspräche. Christentum wird auf das metaphysische Wesen Christi reduziert, der »sich als das himmlische Wesen gewußt, das hier auf Erden leiden muß« (19). So ist es »das einzige Dogma..., das Christentum kennt, und in dessen Ausdeutung die Theologie sich um das Gleichgewicht der beiden Faktoren bemüht hat, des Göttlichen und des Menschlichen« (ebd.). In diesem Dogma aber zeigt sich das allgemein Metaphysische, »wie alles Leben durchs Sterben hindurch muß, und wie Auferstehung und Himmelfahrt nur dort sind, wo Tod und Begräbnis waren. Gott liebt in Schmerzen« (25). So wird das positiv geschichtlich Christliche Symbol zum »Sinn der Weltgeschichte«: »die Schädelstätte der Geschichte ist der Thron des lebendigen Gottes, der in Blüten und Früchten, in Hitze und Erstarrung Leben und immer wieder Leben will« (25). So wird das Christliche ebenso auch Symbol zum Sinn der Kultur: »Menschwerdung ist das Schicksal des Göttlichen auf dieser Erde. Es muß Fleisch werden. Es muß wirklich werden, im Äußerlichen und Innerlichen, erniedrigt und geschwächt, um leben zu können und lebendig zu sein« (25 f.). So wird endlich das Christliche überhaupt zum Symbol für das Verhältnis zwischen Göttlichem und Irdischem, Geistigem und Erdhaftem, Unsichtbarem und Sichtbarem: »Gott ist nur im Menschen, Religion nur in der Geschichte, Geist nur in seinem Äußerlichwerden zu finden. Gewiß, beides deckt sich nicht. Aber kämpfend und ringend, unterliegend und überwindend, erniedrigt und erhöht, verwirklicht sich Gott, das Göttliche und Geistige, in diesem großen und einmaligen Leben« (26). So ist christlicher Glaube als Akt die Intuition durch das Symbol hinein in diese Wirklichkeit (und damit selber ein Symbol dieser Intuition ins »eigentliche Sein«): »die schöpferische Macht des Glaubens, die die Wirklichkeit der geistigen Welt erst erschließt«, im »Durchbruch in eine tiefere Wirklichkeit als die, die vor aller Augen ist« (27). So gewänne

man ein spiritualistisches Christentum und zugleich eine Einheit der Konfessionen: ein einheitliches metaphysisches Christentum in verschiedenen Konfessionen als den »geschichtlichen Formen, in denen die christliche Religion in den verschiedenen Völkern und Kulturen wirklich geworden ist« (21). Das wäre für eine »deutsche Nationalkirche« die »religiöse Grundlage, die man vielleicht in einer Kombination von Luther und Meister Eckhart erhoffen könnte« (21 f.).

Die hierin beregte Frage ist aber nicht nur inner-protestantisch. Es läßt sich ebenso bei den alten katholischen Erneuerungs-Richtungen beobachten, wie sich bei ihnen alles in diese Frage zuspitzt: zwischen einem metaphysischen Spiritualismus und einem geschichtlichen Christentum. Ausdrücklich tritt es in einer neueren Studie von Wilhelm Kahles heraus: über Paschasius Radbert und Bernhard von Clairvaux als »zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit«[2]. Kahles wehrt sich gewiß gegen Verabsolutierungen (129 Anm.) und betont noch am Schluß, daß beide »Ausprägungen« »einander keineswegs« ausschließen, »da sie von der Ganzheit des christlichen Glaubens getragen und umschlossen sind« (201). Aber für die Studie ist Radbert praktisch nur eine Präsenz Augustins und Augustin wieder Präsenz der griechischen Väter (unter völliger Übergehung seines ausdrücklichen Kampfes für die echt bernhardische Leidenschaft der Liebe gegen die alexandrinische Statik der unbewegten Ruhe), und die Sicht der griechischen Väter steht deutlich im Zeichen der ostkirchlichen Zentralität einer in sich geschlossenen Welt des Liturgisch-Sakralen (d. h. also in Orientierung der griechischen Väter von der abendländischen Entwicklung weg und zu dem östlichen Typus hin, der in der griechisch-orthodoxen Kirche seine klassische Fixierung fand). Ebenso ist entsprechend Bernhard aus seiner patristischen und insbesondere augustinischen Tradition herausgehoben zum eigentlichen Begründer des Christentums einer subjektiv errungenen »Gnadengewißheit« (113), subjektiver Aszese (134 ff. usw.) und subjektiver Mystik (111), Kreuzweg, Rosenkranz (116), Herz-Jesu-Andacht (49), Betrachtung (119 usw.). So entwickelt sich folgerichtig eine Antithetik, hinter der in der Tat die Frage zwischen metaphysischem Spiritualismus und geschichtlichem Christentum tätig ist, aber so, daß für Kahles eine Umkehrung eingetreten ist: die Orientierung zum Ersten hin ist »antik-christliche«, die zum Zweiten hin aber trägt »neuzeitlich-moderne Züge« (X f.), d. h. Richtung zu metaphysischem Spiritualismus ist ein Plus an Christlichkeit, Richtung zu geschichtlichem Christentum aber ein Minus. – Der »antik-christliche« Typus hat es in einer »weltüberlegenen Statik« (50) »seinsmäßig« und darum »seinsmäßig-kultisch« (32) und darum »pneumatisch« (140 144 usw.) und hierin eigentlichst »metaphysisch« (32 71 109 usw.) mit dem »mystischen Seinsgrund« (34) zu tun: in einem »metaphysisch-mystischen Realismus« »platonischer Ideenschau« (130) der »vielen Abbilder des einen göttlichen Urbildes« als des »unwandelbaren Seins« (109), der zu seinem Organ eine »metaphysische Schau« (32) hat, die als »gegenseitige Durchdringung von

[2] Radbert und Bernhard – Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. Von Dr. theol. Wilhelm Kahles. (XIV u. 203 S.) Emsdetten 1938, Lechte-Verlag. M 4.50.

Intellekt und Affekt und ihre Überhöhung durch die Intuition« sich kennzeichnet (124), die als »symbolisches Denken« sich vollzieht (9). Christus trägt für diesen Typus darum den »metaphysischen Wesensnamen Christus« (71); das Sein seiner Menschheit ist darum wesentlich »pneumatisch« (62) als das eines »vergeistigten Erlösers« (51); er ist darum auch und gerade in seinem Leiden »Symbol..., indem... die Fülle des göttlichen Seins in dem Menschen Christus real gegenwärtig ist« (3); und seine Nachfolge ist darum »objektiv pneumatische Nachfolge« (140), »das göttliche Urbild nachzubilden« (156). – Dem entgegen wurzelt der Typus der »neuzeitlich modernen Züge« in einer »unruhevollen Bewegtheit« (50) in der »ersten Wirklichkeit des Konkreten, Singulären« (49) und zielt auf einen »ethischen Vergöttlichungsprozeß« in einem »persönlichen Mitwirken mit der Gnade« (199): in einem »naturalistisch menschlichen Realismus« (131), einer »Differenzierung des intellektiven und affektiven Elementes« (124), durch »ethische Vergeistigung ... Abbild Gottes« zu werden (139). Christus ist für diesen Typus die »historisch reale Persönlichkeit« (21) mit dem »historischen Namen Jesus« (71); er steht in der »scharfen Unterscheidung der beiden Naturen« und in der »starken Betonung seiner Menschheit als realer, konkret-historischer Erscheinungsweise« (44), als »historischer Christus« (163), sein Leiden trägt darum die betont menschlichen Züge (45 ff.); und seine Nachfolge ist entsprechend »individuell innerliche Vertrautheit« mit ihm (187).

Damit aber wird deutlich, wie der von Kahles eigentlich gewollte Gegensatz zwischen »Kultmystik« und »ethisch voluntaristischer Grundhaltung« (50 194 usw.) tatsächlich zurücktritt. Die Betonung der Gemeinschaft in der »Kultmystik« ist im Grund die Betonung des Universalen gegenüber dem Singularen, wie sie innerlich zu einem Verhältnis zum »mystischen Seinsgrund« gehört: Einheit zum übergeschichtlichen »mystischen Seinsgrund« in der Einheit zum universalen All, wie es in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft lebt. Die »ethisch voluntaristische Grundhaltung« im andern Typus wiederum sagt eigentlich nur die »erste Wirklichkeit des Konkreten, Singulären«, d. h. echte Aktivität des konkreten Menschen in der realen Welt lebendiger Geschichte. Überzeitliches Sein, – innerzeitliche Geschichte: das sind die eigentlichen Gegensätze. Es sind die Gegensätze, wie sie in letzter Schärfe zwischen Ostkirche und katholischem Abendland stehen: dort der »Ort Gottes in der Welt« im unwandelbaren Mysterium des Kultus und so zuletzt im »göttlichen« und darum statisch überzeitlichen Ikon, – hier der »Ort Gottes in der Welt« in der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, das total in der Geschichte steht.

Es handelt sich darum um einen allgemeinen Gegensatz, der im Kampf einzelner Richtungen sich ausbesondert. – Weil es um den Grundgegensatz zwischen überzeitlichem Sein und innerzeitlicher Geschichte geht, darum erscheint er im besonderen Thema von Kahles ausbesondert in den Gegensatz zwischen »Kultmystik« und »ethisch voluntaristischer Grundhaltung«. Denn »Kultmystik« sagt nicht die sichtbar geschichtliche Kirche als »Ganz-Sakrament« zur lebendig sichtbaren Welt hin, Werkzeug ihrer Erlösung zu sein, sondern es

geht um die »pneumatische« Teilnahme am »mystischen Seinsgrund«, wie »Pneuma« auch nicht den in die Welt hinein gesandten Heiligen Geist sagt, sondern das innerste Geist-Geheimnis der Gottheit, in das der Mensch aufgeht. Menschwerdung sagt nicht das Geheimnis der »Selbst-entäußerung« Gottes in ein wahres Menschentum, daß wir, als Glieder Christi, diese »Demut Gottes« mitvollzögen (als Gegenbewegung zum Gottwerdenwollen der Erbsünde), sondern sie will gerade das wachsende Entäußertsein des Menschlichen in das Göttliche. Das ist der eigentliche Grund, warum die »Kultmystik« den Kampf führt gegen »subjektive Aszese« und »subjektive Mystik«. Pneuma eines christlichen Spiritualismus steht gegen den Heiligen Geist, der in einem geschichtlichen Christentum den Herrn und Seine Apostel in die Welt unter Menschen führt, ja »treibt«, und der einer betont sichtbaren und innerweltlichen Kirche als »Beistand« gegeben ist. – Damit wird deutlich, wie auch die langjährige Kontroverse über die »zwei Wege der Theologie« unter derselben Frage steht. Ein christlicher Spiritualismus wird in innerlicher Folgerichtigkeit dazu drängen, alle natürlichen Voraussetzungen der Theologie abzubrechen. Kirche als »pneumatische« Kirche ist nur für die Augen eines rein übernatürlichen Glaubens sichtbar. Sie ist nicht in dem Sinn »geschichtlich«, daß eine sachliche Sicht der realen Geschichte zu ihr hinführen könnte (wie die klassische »Fundamentaltheologie« oder »Apologetik« es wollte). Ja, alles ist so sehr »göttliche Aktivität« und unser passives Berührtwerden durch sie und Aufgehen in sie, daß auch das natürliche Auge für den Schöpfer der Welt erst »von oben her« geöffnet werden kann. Das in der geschichtlichen Welt stehende Christentum steht damit nicht in ihr wahrhaft »im Gleichnis der Menschen« und darum menschlich erkennbar, sondern in einer »pneumatischen« Menschlichkeit und darum nur im »Pneuma« erkennbar. Nur so ist es »übernatürliche« Christlichkeit gegen eine »rationalistisch ethizistisch naturalistische«. – Das Schlußstück dieses christlichen Spiritualismus ist darum (wie es auch bei Kahles hervortritt) die Kontroverse über zwei entsprechende »Wege der Moral«. Da im Geheimnis des Christentums die Menschen, wie Kahles sagt, ein »pneumatischer Himmel« werden, so ergibt sich das »sittliche Leben ... aus der kultischen Einheit wie selbstverständlich« (Kahles 144 f.). Echt christliche Moral kann also nicht (wie es einer »Form des Menschen wie sonst« entspräche) in der »Wirklichkeit des Konkreten, Singulären« (Kahles 49) weilen und darum folgerichtig die »konkreten Fälle« sichten (was der positive Sinn von »Kasuistik« ist). Sie kann, in einem strengen christlichen Spiritualismus, nur als ausgewirkte »Kultmystik« erscheinen: als »pneumatische Moral« mit dem Einen Gebot, »das göttliche Urbild nachzuahmen« (Kahles 156) (was aber nicht mehr Gebot sein kann, sondern einzig Wirkung durch Gott). In einem mittleren christlichen Spiritualismus, der das echt Geschichtliche wenigstens im Ursprung von Christentum zu wahren sucht, wird die Moral als ausgewirktes »Evangelium« sich geben: als »christozentrische Moral« mit dem Einen Gebot, das »Bild Christi im Evangelium« nachzubilden (was aber wiederum nicht eigentlich Gebot sein kann, sondern einzig Wirkung

durch Gott im Evangelium). Ein letzter christlicher Spiritualismus endlich, der das Menschförmige von Moral gewahrt wissen will, aber doch so, daß die Form des Von-Oben bleibt, wird die Moral von letzten »religiösen Werten« herleiten, in denen das Göttliche im Christusförmigen sich dem Menschen als »persönlich religiöses Wert-Ideal« darbietet: als »Wert-Moral« mit dem Einen Gebot, diese Erscheinung Gottes im »persönlich religiösen Wert-Ideal« in die Tat auszuprägen (was aber auch nicht eigentlich Gebot sein kann, sondern Wirkung des Wertbildes von Gott her).

Aber für diesen christlichen Spiritualismus ist es bezeichnend, daß er in seiner äußersten Zuspitzung zur Betonung seines Gegenteils kommt. Georg Koepgen schreibt ihm, in seiner »Gnosis des Christentums«[3], an und für sich die extremste Methodenlehre. Gegen die Scholastik, ja gegen das gesamte abendländische Denken überhaupt, tritt die »Gnosis« als Organ nicht nur für die christliche Offenbarung, sondern für das »religiöse Denken« überhaupt (58). Das abendländische Denken verankert alles in den »Ideen« und ist also methodisch Logik und metaphysisch Monotheismus. Die »Gnosis« aber, in der allein die Offenbarung sich öffnet, geschieht in der Form eines »seelischen Parallelismus« zum Dreipersönlichen Leben (25), wie zwischen »Makro- und Mikrokosmos« (103), als »Mitvollzug innergöttlichen Lebens« (86) und also als »Mitvollzug der Erlösung für den Bereich des Geistes« (54), aber als solcher, in dem zuletzt eine Identität waltet: »im tiefsten Grund unserer Seele gibt es keine Objektivität, fallen Haltung und Gegenstand, Wert und Sein zusammen« (291). Diese Gnosis, als zugeordnet dem Heiligen Geist, ist das Wesen des Christentums: weil Christentum nicht einfach Fortleben der Erlösung ist, sondern »ein ganz andrer Seinsbereich«, der des Heiligen Geistes, der »uns (einführt) in das Wesen und Wirken Gottes« (16). Ja, da diese Gnosis das Dreipersönliche Leben Gottes betrifft (114), und zwar nicht als ein »Geheimnis«, sondern als »zugängliche Tatsache und Erfahrung« (125), so ist in ihr auch das Kreuz der Erlösung selber umgewendet, nicht zur Erlösung der Welt hin, sondern Gott zu umfangen: »die Existenz Gottes in ihrer ganzen Totalität und ungebrochenen Fülle« (348).

Doch bereits von Anfang an erscheint diese extreme Gnosis unter dem Namen einer »existentiellen« Haltung (80), also im Geist der heutigen »Existenz-Philosophie«, und dies in besonderer Anlehnung an Leisegangs Denktypen (142 usw.). Die Gnosis verwandelt sich darum bald selber in eine Denkform, die als »spiralische« (150) das »Dynamische« betont (150). Folgerichtig erscheint immer deutlicher, in scharfem Gegensatz zum ursprünglichen reinen Oben, gerade die »Abwärtsbewegung« als »Sinn der neuen gottmenschlichen Ordnung« (193). Ja, in offenem Widerspruch zur ursprünglichen Richtung der Gnosis von der (fertigen) Erlösung weg ins Wesen Gottes hinein, tritt nun die »Erniedrigung Gottes ins Allzumenschliche« gegen eine »gnostische Geistkirche« (229). »Der

[3] Georg Koepgen, Die Gnosis des Christentums. (360 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. M 9.80.

Gottmenſch wendet ſich an den individuellen Menſchen als das ihm kongeniale Gegenüber.« Es »bejaht die gottmenſchliche Ordnung das Individuum in ſeiner Einmaligkeit« (202), und »in der neuen Ordnung gilt der Primat des Geſchichtlichen« (228). Die Form der Gnoſis iſt nun: der Menſch »will mit Gott vereint ſein als Ich, das dem Du gegenüberſteht« (203)[4] in der »perſönlichen Beziehung zu Gott« (166). Und darum iſt die »Aktion«, d. h. die äußerſte weſtliche Haltung, die ſpezifiſch chriſtliche Form (203 uſw.), ja dieſe Aktion ausdrücklich als »politiſche« (223): »die Kirche iſt ... aus dem Bereich des rein Geiſtigen in das Politiſche hineingeſtellt, weil ſie die Inkarnation fortſetzt und vollendet« (223). War die »Gnoſis« zuerſt vom öſtlich-orthodoxen Denken Symeons des neuen Theologen her beſtimmt, ſo trägt ſie nun die deutlichen Zeichen der Ich-Du-Typik Ferdinand Ebners: »dem perſonalen Gott in perſonaler Verantwortung gegenüber« (340)[5]. Das letzte Wort für ſie wird darum ein »Schwebezuſtand der Begriffswelt« (311 Anm.) als »Polarität, innerhalb deren ſich die katholiſche Exiſtenz bewegt« (335). Die Vehemenz, mit der Koepgen ſich gegen die Scholaſtik erklärt hatte und ausdrücklich gegen den Thomas-Satz: »Die Gnade ſetzt die Natur voraus und vollendet ſie« (77 111 128 uſw.), iſt umgeſchlagen zur Wiederaufnahme der Formel, mit der er in ſeiner erſten Schrift[6] den echten Sinn der ſcholaſtiſchen Methode bezeichnet hatte: »geſchloſſene Aufgeſchloſſenheit« (43).

Es iſt eine uralte Frage, die in dieſen Gegenſätzen ſpielt. Sie iſt lebendig in den Urkunden der chriſtlichen Offenbarung ſelbſt. Chriſtus erſcheint bei den Synoptikern (Matthäus, Markus, Lukas) ganz als »Menſch wie ſonſt« mitten in Leben und Volk, während das Johannesevangelium ihn als den Logos vom Vater her zeigt, zwar betont als den fleiſchgewordenen, aber in der »Glorie als des Eingeborenen vom Vater«. Chriſtentum lebt in den Paulusbriefen als das »Überſtaltetwerden von Glorie in Glorie durch des Herrn Geiſt«, im Jakobusbrief aber als der praktiſche Glaube im Leben der gegenſeitigen Hilfe auf Erden unter Menſchen. Und innerhalb der Paulusbriefe ſelber tritt das Chriſtentum der Paſtoralbriefe gegen das der »großen Paulinen«: herbe Lebensnüchternheit gegen weltüberlegenes Geſchleudert zwiſchen Himmel und Erde.

Dieſes Erbe lebt in der Geſchichte der chriſtlichen Theologie, – und ſo ſehr, daß die Gegenſätze ſelber ſich vertauſchen. In der Theologie des heiligen Irenäus baut ſich ein geſchloſſener, weltentrückter ſakraler Kosmos der Erlöſung, in der Theologie von Klemens von Alexandrien und Origenes ſtellt er ſich nicht nur bewußt Aug in Aug zur klaſſiſchen Weltweisheit platoniſcher Tradition,

---

[4] Hierin beantwortet Koepgen unbewußt ſelbſt ſein Beiſeiteſchieben der Analogie (154/5). Denn in ſeiner »Gnoſis« ſtehen gegeneinander Form der Identität (291) und Form der Diſtanz (203 340), Zentrierung auf Gott allein (82) und Zentrierung auf das Ich als »gnoſtiſches Selbſtbewußtſein« (166) im »Einſatz des Ich« (330). Ähnlichkeit – Unähnlichkeit der Analogie ſind damit aber erſetzt durch ihre reformatoriſch-idealiſtiſche Erſatz-Form: Identität – Widerſpruch (vgl. unſere Religionsphiloſophie uſw.).

[5] Vgl. dieſe Zeitſchrift Dez. 1936, S. 199 ff.

[6] Die neue kritiſche Ontologie und das ſcholaſtiſche Denken. Mainz 1928.

sondern begreift sich als deren geradezu immanente Klärung und Vollendung. Aber im Gegensatz gegen den ethischen und psychologischen Anthropologismus der Antiochener wird diese alexandrinische Theologie selber zur Grundlage einer weltentrückten Teilnahme an der Seligen Gottheit, bis dazu, im Monophysitismus die Menschwerdung zu einem bloßen Schein zu entwerten. Die Gesamtheit wiederum der griechischen Theologie[7] erscheint unter dem Vorzeichen eines weltflüchtigen (platonischen) Dualismus zwischen dem Ideal-Göttlichen und dem je abfallend Menschlichen, bis zur Grenze, wo der echt östliche manichäische Gnostizismus drohen könnte (des dynamischen Dualismus zwischen gotthaftem Geist und teuflischem Fleisch), – während im Gegensatz dazu die Theologie Augustins gerade aus dem Kampf mit dem Manichäismus dahin kommt, die innergeschöpfliche Gegensatz-Form als Struktur der Offenbarung Gottes selber zu sichten, hinein in das betonte Ja zur realistisch menschlich sichtbaren Kirche[8]. Aber die Nachfolge Augustins im »Augustinismus« konstituiert sich wiederum zu einer sakralen Geschlossenheit gegen die Welt, die immer mehr mit all ihren natürlichen Fähigkeiten aus dem Gottesreich ausgeschlossen erscheint, bis zur Natur-Verdammung der Reformation und zur strengen Natur-Feindschaft des Jansenismus. So tritt gegen diesen Augustinismus die Theologie des heiligen Thomas von Aquin: für die nicht nur die gesamte Sphäre des Natürlichen in das Reich der Erlösungsgnade eingebaut ist, sondern in der geradezu umgekehrt die gesamte Ordnung der Erlösungsgnade unter den Kategorien einer natürlichen Seins-Metaphysik erscheint, entsprechend dazu, daß für Thomas auch die Offenbarung in »geschöpflicher Weise« spricht und die Gnade seinshaft als »Akzidenz« zur Natur als der »Substanz« tritt, – bis zu der Grenze, da für den Rationalismus der Aufklärung alles Übernatürliche zu »edler Natur« wird. Aber auch noch für Thomas wird das Gesetz der Umwandlung wirksam. In der Schulform des »Thomismus« empfängt seine Seins-Metaphysik selber die vorwiegende Form des alten Augustinismus und mehr noch die der griechischen Väter: als Metaphysik eines mystisch durchleuchteten »reinen Seins«, das zugleich der souverän allwirkende Göttliche Wille ist (in der praemotio physica), hin zu einem Entrücktwerden aus der geschichtlich und individual konkreten Welt in die Teilnahme am Reich der reinen Wesenheiten, so daß die Menschwerdung selber in diesem Licht erscheint, als Leuchten des Gott-Wahrheit, in Ihm mitzuleuchten. So empfängt dieser

[7] Die innere Struktur der Theologie der griechischen Väter ist, wie am besten die Kappadozier und Cyrill von Alexandrien zeigen, nicht ein Supernaturalismus, der eine »Kultmystik« zur sinngebenden Mitte hat (wie Kahles will), sondern Offenbarung und Sakramente konzentrieren sich (umgekehrt) zum Einen Geheimnis der seinshaften Vergöttlichung hin.

[8] Kahles verfällt in seiner Zeichnung Augustins dem Fehlgang Harnacks: in Augustin einzig das neuplatonische Schema zu sehen, weil der anti-donatistische Augustin nicht gesehen wird, der die bestimmende Mitte zwischen dem anti-manichäischen und anti-pelagianischen Augustin ist. Der Unterschied zwischen Kahles und Harnack ist nur, daß Harnack den neuplatonischen Augustin gegen das Christliche stellt, während Kahles ihn als das Christliche zeichnet.

Thomismus als seine notwendige Gegenbewegung den »Molinismus« mit seiner Betonung des konkret Individuellen und Geschichtlichen, bis zur Unterstreichung einer menschlich sichtbaren Kirche und der echt menschlichen Kräfte in ihr und ihren Gliedern, weil der Gott der Schöpfung schon gerade eine eigenwirkliche und eigenwirksame Welt gewollt hat und der Gott der Menschwerdung vollends Sich in diese echt welthafte und menschhafte und naturhafte Welt hinein »entäußert« hat (Phil. 2, 1–11).

In diesen sich je neu vertauschenden Gegensätzen zeigen sich bestimmte Sachfragen von einer je verschiedenen Seite. – Es gibt ein Christentum vorwiegend negativer Theologie: für das alle Glaubensgeheimnisse sich gleichsam nach oben hin zusammenziehen, in das Eine Geheimnis der Unbegreiflichkeit des Göttlichen Willens, so daß dies Ganze als sakrale Welt des Göttlichen Mysteriums gegen die sichtbare Welt tritt (Eph. 1, 1–14). Es gibt aber ebenso ein Christentum vorwiegend positiver Theologie: für das alle Glaubensgeheimnisse umgekehrt nach unten hin sich richten, in der Einen Bewegung der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung und Selbstentäußerung Gottes in die sichtbare Welt hinein, geradezu Selber Welt zu werden und Menschheit und Natur (im Geheimnis des »Haupt und Leib Ein Christus« als der sichtbar sakramentalen Kirche), so daß die echt welthafte Welt und echt menschhafte Menschheit und echt natürliche Natur die Sichtbarkeit dieses Gottes ist (Phil. 2, 1–11). – Es gibt, entsprechend, ein Christentum vorwiegender Form der »Kontemplation« und folgerichtig einer mystisch religiösen Richtung: für das Gott zur ausschließlichen und geschlossenen Welt der Seele wird, Gott zu leben als Welt, und darum, in einer Umwandlung der Sinne in »geistige«, in allem Gott zu sehen, zu hören, zu atmen usw. Es gibt aber ebenso ein Christentum vorwiegender Form der »Aktion« und folgerichtig einer ethisch religiösen Richtung: in Gott und mit Gott echt geschöpflich mitwirkend einzugehen in die Welt echt menschlichen Wirkens (da Gott Seine innerste Liebe kundgibt und mitteilt, indem Er Mensch und Welt wird), und also Gott zu leben als Welt, und darum in einer Dienstbarmachung unserer natürlichen Sinne in dieses echte »Welt-Geheimnis«.

Das jeweils erste Christentum ist damit ein Christentum, in dem die Menschwerdung Gottes vorwiegend als »Aufnahme der menschlichen Natur in die Gottheit« (natura assumpta) erscheint und die Erlösung als wachsendes »Gott alles in allem« sich gibt, d. h. von ihrem Ziel her. Das jeweils zweite Christentum aber ist ein Christentum, in dem dieselbe Menschwerdung als »Abstieg Gottes in die Form des Menschen« (descendit de coelis) deutlich wird und die Erlösung als Geheimnis des Kreuzes sich betont, d. h. von ihrer innern Form her. – Der Satz des heiligen Thomas von Aquin: »Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie« umschließt darum beide Sichten: denn die »Gnade« in ihm ist die konkrete Erlösungsgnade (gratia capitis), nicht eine allgemeine »Übernatürlichkeit«. Als Erlösungsgnade der »Aufnahme« sagt sie für die »Natur« die letzte konkrete Form (per-ficit als

»letzte Form«): Welt und Mensch und Geschichte sind allein konkret als (objektiv) stehend und (subjektiv) gesichtet in der Einen Ordnung der Erlösung und also als »gestorben« aus diesem Leben heraus, um »verborgen zu sein mit Christo in Gott« (Kol. 3, 3), d. h. als Welt und Mensch und Geschichte in Gott, daß also Kirche die sakrale Form dieses In-Gott sei, als »himmlische Kirche«. Aber als Erlösungsgnade des »Abstiegs« unterstreicht dieselbe Gnade für die »Natur« die positive Linie eines »Nicht zerstört«, sondern weitergeführt von »Voraussetzung« zu »Vollendung« (perficit als »Vollendung«), eben weil Gott Selbst in der Menschwerdung »Natur« ward: Welt und Mensch und Geschichte tragen die »Form Gottes«, indem sie gerade echt Welt und Mensch und Geschichte sind (Phil. 2, 1–11), ja sie sind durch diese »Form Gottes« geradezu bestätigt und geweiht und »vollendet« in ihre echte Weltigkeit und Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, daß also Kirche das sichtbar sakramentale Zeichen dieser Weltigkeit und Menschlichkeit und Geschichtlichkeit sei, als weltlich und menschlich und geschichtlich »sichtbare Kirche«.

So ist es schlechthin unrichtig, wenn Kahles die erste Seite des Christentums als »metaphysisch mystischen Realismus« (109) bezeichnet, in dem »Realismus« und »Spiritualismus« eins sind (82), die zweite Seite aber als »naturalistisch menschlichen Realismus« (131), in dem »Naturalismus« und »Idealismus« sich binden (137). Denn der Eine Christus, und in Ihm das ganze Christentum, ist »ganz Gott und ganz Mensch« (Augustinus, Serm. 293, 7), und dies, im wesentlichen Aug-in-Aug der Erlösung zur Erbsünde (des Wie-Gott-sein-wollen), gerade in besonderer Betonung des »ganz Mensch«: »da Er Gott war, wurde Er Mensch, daß sich der Mensch als Mensch erkenne.... Er wird Mensch, da Er Gott ist: und nicht anerkennt sich der Mensch als Mensch« (Augustinus, Serm. 77, c. 7, 11). So ist vielmehr die erste Seite, in ihrem echten Kern, ein christlicher Spiritualismus, der im Heiligen Geist als dem in die reale Welt hinein ergossenen Geist der Liebe das innerste Geheimnis Gottes in Seiner »Selbstentäußerung« erkennt: so sehr die souveräne Göttliche Majestät zu sein, daß sie sichtbares »Fleisch« wird. Und die zweite Seite ist, in ihrem echten Kern, ein christlicher Realismus, der als die tiefere Wirklichkeit der realen Wirklichkeit eben diese Göttliche »Selbstentäußerung« in der Welt erkennt und also gerade in den »Realismen« der Allzu-Weltlichkeit und Allzu-Menschlichkeit von Welt und Menschheit der Menschwerdung dieses tiefere Geheimnis anbetet, die Allmacht der Göttlichen Liebe in der Ohnmacht Ihrer weltlichen und menschlichen Erscheinung.

Darum wird für das Verhältnis der beiden Seiten zueinander jenes kühle und unerbittliche Zweite Kapitel des Vierten Lateran-Konzils zur letzten Antwort, das die »je immer größere« Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf gegen ein »noch so großes« mystisches Eins stellt. Es geht hier um das tiefste Geheimnis eines christlichen Spiritualismus: daß wir »eins« sein dürfen im Eins der Göttlichen Personen zueinander und »wie Sie« (Joh. 17, 22). Aber »dieses Wort ‚Eins' wird für die Gläubigen hingenommen im Sinn eines Eins

der Liebe in der Gnade, für die Göttlichen Personen aber im Achten auf das Eins der Selbigkeit in der Natur ..., jegliches in seiner Art: weil zwischen Schöpfer und Geschöpf keine so große Ähnlichkeit angemerkt werden kann, daß nicht zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit anzumerken sei« (Denz. 432). Das heißt: das je tiefere Geheimnis auch des tiefsten Geheimnisses eines christlichen Spiritualismus ist es, daß »jeweils größer« aus ihm der christliche Realismus sich offenbart. Welt und Mensch und Geschichte werden gewiß im Geheimnis der Sich ausverschwendenden Liebe Gottes so »total« in diese Liebe »aufgenommen«, daß sie unmittelbar als »Fülle Gottes« leuchten und strömen dürfen, - aber um eben so »total« als echt geschöpfliche Welt und Menschheit und Geschichte gegen die Alleinzigkeit des Schöpfers sich abzuheben. Schöpfer und Geschöpf in ihrem Wesen und Verhältnis zueinander sind gewiß allein konkret in der einen übernatürlichen Ordnung der Erlösung und darum in dieser Konkretheit erst erkennbar im Glauben aus der Offenbarung. Aber in dieser Konkretheit gerade tritt zuletzt ihr unterscheidendes Wesen »jeweils größer« hervor: die »je immer größere Unähnlichkeit«: »Gott im Himmel, und du auf Erden« (Pred. 5, 1), - bis dazu, daß gerade das »Gott alles in allem« der endzeitlichen Vollendung sich als »neuen Himmel und neue Erde« darstellt (Offb. 21, 1), gewiß »neu«, aber »Himmel und Erde«[9].

So ist gewiß richtig, daß die konkrete »natürliche Vernunft« dazu geneigt ist, nicht zwar ein Göttliches überhaupt zu leugnen, aber es als »letzte Qualität« dem innerlich allhaften Geist oder dem Weltall zu verleihen. Das ist der echte Geist der Erbsünde, der aktiv (als Form der Welt) oder passiv (als Glied der Welt) »wie Gott« sein will. Er hat darum ohne Zweifel der Form nach eine »natürliche Gotteserkenntnis«, aber er gibt, inhaltlich, die Form Gottes dem Geschöpf. Geradezu: indem er um Gott weiß, will er wie Gott sein (Röm. 1, 18-23). Aber eben darum wird es geradezu das innere Ziel der Selbstoffenbarung Gottes, diesen Menschen zur Erkenntnis und Anerkenntnis der »je immer größeren Unähnlichkeit« zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf zu führen. Es ist nicht so, daß erst von der Offenbarung her eine »natürliche Gotteserkenntnis« sich ermögliche: denn sie ist einfach die innere Voraussetzung der Erbsünde und ihres Weiterwirkens selber. Aber es ist wohl so, daß gerade die Offenbarung den Menschen in das unerbittlich Entscheidendste dieser »natürlichen Gotteserkenntnis« führt: in die Distanz von Anbetung und Dienst, in Kraft der »je immer größeren Unähnlichkeit« zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die besondere Gotteserkenntnis, die in der Offenbarung sich gibt, ist das Sichaufschließen der innern Tiefen der Gottheit. Aber eben so wird deutlicher, was Gott ist im Unterschied zu Geschöpf. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin die Frucht des »intellectus

[9] Hierin ist deutlich, daß die berührten Gegensätze erstens eine objektiv sachliche Struktur bilden und zweitens entscheidend von Gott her und zu Gott hin. Es ist also nicht möglich, sie in die Unverbindlichkeit eines magisch-ästhetischen Spieles schwebenden Lebens zu lösen.

fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine klare Metaphysik des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf ist.

Aus den gleichen Gründen ist es gewiß richtig, daß die konkrete »natürliche Vernunft« geneigt ist, nicht zwar die Möglichkeit eines formalen Eintretens Gottes in die Geschichte zu leugnen, aber sie, bewußt oder unbewußt, unter Kriterien zu stellen, wie sie dem oben umzeichneten Geist der Erbsünde entsprechen: daß Gott nur erscheinen könne in vollendeter »Geistigkeit« oder in vollendeter »Weltmacht«. Eine Erscheinung Gottes in der Ohnmacht des »Fleisches« (vollendet in der Ohnmacht der »Krippe«) oder in der Ohnmacht der sachhaft untertanen »Form des Sklaven« (vollendet in der Ohnmacht des »Kreuzes«), – das wäre unmittelbar Schlag ins Gesicht für diesen Geist der Erbsünde: weil in dieser Form der Erscheinung Gott gerade die schärfste »Unähnlichkeit« des »Geschöpfes« zu Seiner Erscheinungsform nimmt. Weil Geist der Erbsünde das Wie-Gott ist, darum weiß dieser Geist einerseits um ein Offenstehen geschöpflicher Geschichte für ein Eintreten Gottes, aber nimmt es anderseits einzig als Vergöttlichung geschöpflicher Geschichte und also folgerichtig als Entgeschichtlichung der Geschichte. Eben darum wird die Betonung echt geschöpflicher Geschichte gerade das Werk der Offenbarung: von einer echt geschichtlichen Geburt Gottes im Fleisch zu einem echt geschichtlichen Sterben Gottes am Kreuz zu einem geschichtlichen Fortleben Gottes in einer echt geschichtlichen Kirche, in der darum das Moment der Unfehlbarkeit, d. h. die Erscheinung der göttlich unwandelbaren Wahrheit, gerade in der Einmaligkeit des geschichtlichen Moments der »unfehlbaren Entscheidung« ruht. Es ist nicht so, daß die Geschichtlichkeit von Christentum erst von der Offenbarung her erkennbar ist. Aber eben die Offenbarung, die als Göttliche Wahrheit ein Übergeschichtliches ist, führt den Menschen immer tiefer und entscheidender in die Erkenntnis und Anerkenntnis echter geschöpflicher Geschichtlichkeit. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Bellarmin die Frucht des »intellectus fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine profangeschichtliche Apologetik war, d. h. Darstellung der Kirche in echter Geschichte.

Und so ist es darum auch mit der Frage der Moral. Die konkrete »natürliche Vernunft« hat als »praktische Vernunft« gewiß in sich die Fähigkeit, für den jeweils konkreten Fall des Lebens den richtigen Weg zu sehen. Aber im Geist der Erbsünde will sie nicht einen nüchtern menschlichen Gesetzesgehorsam, sondern die Religion ihres Wie-Gott als einzige Moral, d. h. praktisches Leben als Auswirkung ihres Vergöttlichungsstrebens. Eben darum mündet die »so große Ähnlichkeit« zu Gott, die in der Erlösung sich schenkt, mit Betonung in die »jeweils größere Unähnlichkeit«: in dem Geheimnis, daß der Sohn Gottes gerade in der Form der »Sklaven-Hörigkeit« erscheint, um mit diesem äußersten Gesetzesgehorsam zu antworten auf die erbsündige Revolte, die eine ausgewirkte Göttlichkeit anstelle des Gehorsams setzt (Röm. 5, 19; Phil. 2, 7–8). Es ist nicht so, daß ein ins Konkrete ausgeführtes Moralgesetz erst von der

Offenbarung her darstellbar wird. Aber eben die Offenbarung, in der wir als »Kinder Gottes« die Teilnahme an der Göttlichen Freiheit empfangen, öffnet unsere Augen tiefer für die echt geschöpfliche Form der »Moral«: den Gehorsam des Dienstes im konkreten Fall unter konkretem Befehl des konkreten Gesetzes. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Alfons von Liguori die Frucht eines »intellectus fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine juristisch klare Moral des Gesetzes hinein in die konkreten Fälle ist (d. h. hinein in »Kasuistik«).

Christlicher Spiritualismus eines totalen Gründens in der »Teilnahme an der Göttlichen Natur« und darum in einem »(übergeschichtlichen) Wandel im Himmel« und darum in einem »(übergesetzlichen) Wandel im Licht« ist gewiß christliche Voraussetzung: im vorausgehenden Geschenk der »so großen Ähnlichkeit« zu Gott. Aber christlicher Realismus eines totalen Mündens in den »Menschen wie sonst« und darum in den »(innergeschichtlichen) Mensch auf Erden« und darum in den »(innergesetzlichen) Mensch im Gehorsam«, das ist die christliche Reife: im vollendeten Frieden der »je immer größeren Unähnlichkeit«.

Die Bibel im Mittelalter

Von Dr. Hans Rost.

Die Bibel des Mittelalters ist in ihrer überragenden Bedeutung für das Leben ihrer Zeit heute noch nicht genügend erkannt. Nicht zuletzt ist daran der Umstand schuld, daß die Gelehrten bei dem Studium der Bibel im Mittelalter fast ausschließlich die deutsche Bibel berücksichtigen und die lateinische vernachlässigen. Die Bibel des Mittelalters war aber in der Hauptsache lateinisch. Die ersten Glaubensboten aus Irland und England kamen mit der lateinischen Bibel. Der lateinische Charakter des Buches war kein Hindernis für seine Ausbreitung in den Oberschichten des damaligen europäischen Kulturkreises. Die lateinische Sprache war die Sprache der theologischen, wissenschaftlichen, politischen Auseinandersetzungen, der Universitäten, der Vorlesungen aller Fakultäten, der Staatsurkunden und Staatsverträge. Nicht nur die Geistlichkeit, auch die Kaiser, der Adel, die Damen bei Hofe und auf den Burgen, die Nonnen in den Klöstern, allmählich auch die Männer und Frauen in der heraufkommenden bürgerlichen Gesellschaft, die großen Kaufleute: sie alle verständigten sich durch ihre Kenntnis des Lateinischen. Wenn daher das vorwiegende Interesse der Kirche der Verbreitung der Vulgata, also der lateinischen Bibel, gegolten hat, so konnte die Kirche das mit größter Aussicht auf Erfolg tun. Die lateinische Bibel konnte in allen Gegenden Europas gelesen werden, eine in anderer Sprache geschriebene hätte niemals jenen Einfluß erlangt. Denn Bibeln in der Landessprache konnten nicht leicht und rasch hergestellt werden, und als Lesung für das Volk hätten sie, abgesehen von der Unkenntnis des Lesens

und Schreibens, auch andere Schwierigkeiten gehabt. Es bedurfte doch immerhin einiger Zeit, bis auch das Volk für den innern Gehalt der Bibel, für ihre Wahrheiten und Geheimnisse allmählich das richtige Verständnis gewann.

Angesichts der großen Bedeutung der Vulgata im Mittelalter wäre es daher sehr erwünscht, eine Bibliographie und Kulturgeschichte der Vulgata zu besitzen, von der heute in Europa noch etwa 8000 Handschriften vorhanden sind. Die Bibelkunde kennt auch eine Fülle prachtvollster lateinischer Bibeln, Evangelien, Episteln usw. Da ist die Karolingische Bibel in St. Paul in Rom, die Josuarolle im Vatikan, der Codex Fuldensis, der Codex Amiatinus, die Gebhardsbibel, eine Riesenbibel in Admont, die Gumbertbibel in Erlangen, die Alkuinbibel, die Barberinische Riesenbibel im Vatikan, die Thomas-von-Kempen-Bibel in Darmstadt, um nur einige Namen herauszugreifen.

Die Kulturgeschichte der Vulgatabibel muß hier ausscheiden, weil die nötigen Vorarbeiten nicht vorhanden sind. Dagegen soll der Versuch gemacht werden, die Bemühungen der Kirche des Mittelalters zusammenzutragen, um die Bibel zur Kenntnis bei Klerus und Volk zu bringen. Sodann suchen wir eine Übersicht zu gewinnen, in welchem zahlenmäßigen Umfange die Bibel und die Bibelteile in Handschriften und in Drucken bis 1522 vorhanden gewesen sind, in welchem Jahre mit dem Erscheinen des Neuen Testamentes von Martin Luther ein neuer Abschnitt der Bibelgeschichte anhebt.

Beginnen wir mit der Frage nach dem Bibellesen.

Die Bibel war im Mittelalter kein »unter der Bank ruhendes Buch«, das nur wenigen Auserwählten zugänglich gewesen wäre. Sie war das verbreitetste Buch. Die Ehrfurcht gibt sich kund in der Sitte, die heute noch eingehalten wird, daß das Verlesen des Evangeliums stehend angehört werden muß. Ein Brauch, den schon der Papst Anastasius I. im Jahre 398 befohlen hat. Hunderte von Zeugnissen könnten von den Kirchenvätern bis zum Beginn der Reformation aufgezählt werden, aus denen die Wertschätzung und die stetige Ermahnung zum Lesen der heiligen Schriften hervorgeht. Wir besitzen u. a. aus dem 14. Jahrhundert ein Gutachten des Zerbolt von Zutphen[1], der das Lesen in den Landessprachen ausführlich erörtert. Aus diesem Gutachten geht hervor, daß einerseits die Kirchenväter begeisterte Lobredner des Bibellesens gewesen sind, sowie dafür, daß die Kirche eine kluge Aufgeschlossenheit gegenüber dem Bibellesen bei Laien und in der Muttersprache gehabt hat.

Es muß als ein unvergängliches Ruhmeszeugnis des Mittelalters bezeichnet werden, daß Jahrhunderte hindurch Tausende von fleißigen Mönchen und Priestern, Nonnen und Laien in dem Abschreiben und Ausmalen der Bibel ihre Lieblingsbeschäftigung und ihre Lebensaufgabe erblickt haben. Es gibt

[1] Der lateinische Wortlaut findet sich bei Jellouschek, Ein mittelalterliches Gutachten über das Lesen der Bibel: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Grabmannfestschrift, Suppl. Bd. III, 2. Halbbd. (Münster 1935, Aschendorff) 1181–1199. Die deutsche Übersetzung ist wiedergegeben in dem Buche: Dr. Hans Rost, Die Bibel im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel (Westheim bei Augsburg 1939) 29–33. (428 S. Brosch. M 16.–, Leinen M 18.50, Halbleder M 22.–, Pergament M. 25.–)

neben den Domen und Burgen des Mittelalters nichts Prächtigeres als diese Buchmalereien, die in allererster Linie der Verzierung der Bibel durch wundervolle Initialen, Randleisten, Vollbilder in Gold und Farbe gedient haben. Die Klöster waren wahre Schreib- und Kunstanstalten für die Bibelverbreitung. An diesen Bibeln hatten die mittelalterlichen Menschen ihre Freude. Klosterfrauen erhielten die Bibel bei ihrem Eintritt ins Kloster von ihren Angehörigen zum Geschenk, so in Nürnberg, wo die Bibliothek des Katharinenklosters eine Fülle derselben erwähnt. Auch als Hochzeitsgeschenk kam die Bibel bereits in Betracht. Daneben traten zahlreiche in Testamenten festgelegte Bibelstiftungen, aus denen hervorgeht, wie sehr den Besitzern daran gelegen war, zu wissen, wo ihre kostbare Bibel hinkäme. Erwähnt sei die Verbreitung deutscher Bibeln durch die Windesheimer Kongregation und den Deutschen Ritterorden. Frühzeitig drang die Bibel auch in die Kreise der Fürsten, Könige und Kaiser ein. Karl der Große steht hier mit seinen Bemühungen um die Bibel an der Spitze. Von dem Landgrafen Hermann von Thüringen wissen wir, daß er sich niemals zu Bett legte, ohne in der Bibel oder in dem Heldenbuch der Deutschen gelesen zu haben. Die heilige Birgitta von Schweden (+ 1373) besaß eine Bibel in ihrer Muttersprache. Eine starke Verbreitung hatte die Bibel im Bürgertum des 15. Jahrhunderts. Namentlich aus Nürnberg, Augsburg, Basel, Zürich, Frankfurt haben wir Kunde, daß sie in vielen Exemplaren vorhanden war. Ihrer Massenverbreitung standen freilich damals noch das Fehlen von Druckereien sowie die hohen Preise der geschriebenen Bibeln im Wege. So konnte die kunstfertige Schönschreiberin Diemund von Wessobrunn für eine Bibel in zwei Bänden ihrem Kloster ein ganzes Landgut erwerben. Wir, die wir heute ein Neues Testament für eine Reichsmark kaufen können, vermögen kaum mehr zu begreifen, welche Schwierigkeiten in materieller Beziehung der Bibelverbreitung entgegenstanden. Wenn trotz all diesem die Bibel im Mittelalter eine sehr beachtenswerte Verbreitung gefunden hat, so können wir daraus den Eifer für sie erst richtig ermessen. Die Kirche hat die Heilige Schrift immer als ihr größtes Kleinod betrachtet. Als daher bei Übersetzungen in die Landessprachen sich Fehler und Irrtümer einschlichen, mußte die Kirche warnend und verbietend vorgehen. Es ergingen daher an die Laien Verbote, in der Schrift zu lesen, die durch Fehler und Irrtümer verdächtig geworden war. Eine geradezu heilige Scheu vor dem Heiligtum der Bibel wirkte bei diesen Verboten der Päpste mit. Das Urteil über die sogenannten Bibelverbote der Kirche lautet heute: »Allgemeine Bibelverbote kannte und kennt die katholische Kirche nicht, wohl aber einschränkende Verfügungen, je nach Zeit und Umständen.«[2]

Wir dringen in Einzelgebiete vor, um zu erkennen, in welcher Weise die Kirche aus der Bibel geschöpft und sie ins Volk hineingetragen hat. Wir nennen zuerst die Liturgie. Der Wortgehalt der Liturgie, schreibt Herwegen[3], ist zum

[2] Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (2. Aufl. 1927) Bd. 2 Sp. 1064.

[3] Liturgische Zeitschrift (3. Jahrg. 1930/31) 8 ff.

größten Teile Auswahl aus der Heiligen Schrift. Neben der Bibel waren Missale und Brevier die am häufigsten vervielfältigten Handschriften und Drucke der Kirche. Aus der Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1522 sind allein noch 909 Breviere vorhanden. Immer sind die Segnungen und Weihen an die Heilige Schrift, namentlich an die Psalmen angeknüpft. Bereits im 10. Jahrhundert wurde beim Wettersegen das Evangelium von der Stillung des Sturmes auf dem See Genesareth verlesen. Die vier Evangelienanfänge galten als Schutzmittel gegen Wetterschäden und dämonische Anschläge. Bei Prozessionen wurde früher das Evangelienbuch auf einer Bahre mitgetragen. Auf den fränkischen Synoden des Frühmittelalters lag das Evangelienbuch aufgeschlagen auf einem Throne: Christus, der Logos, sollte den Vorsitz führen.

Die Bibel erfreute sich im Mittelalter ferner in ganz hervorragendem Maße der Kommentierung. Mit Staunen stehen wir vor den Folianten der Kommentare, die noch in unsern Bibliotheken vorhanden sind. Es ist unmöglich, die Armee von Theologen aufzuzählen, die sich mit dem Auslegen der Bibel befaßt haben. Man braucht nur einen Blick zu werfen in das Verzeichnis der Commentaria, Prolegomena, Interpretationes, Explanationes, Expositiones, Enarrationes usw. mittelalterlicher Autoren, wie sie bei Migne (Tomus 218) aufgeführt sind. Aus dieser Schar von Bibelkommentatoren müssen wir den berühmten Franziskaner Nikolaus von Lyra herausgreifen, der um 1270 geboren wurde. Er war Lehrer an der Universität Straßburg. Sein Hauptwerk sind die Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum, eine mit gründlicher Kenntnis der früheren Arbeiten geschriebene Auslegung der ganzen Bibel. Neben der Glossa ordinaria des Walafried Strabo war dieses Werk im späten Mittelalter der verbreitetste Bibelkommentar, der auch als erster gedruckt wurde.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch kurz die Bedeutung der Glossen für die Bibelerklärung erwähnen. Es wurde frühzeitig Sitte, über das lateinische Wort die deutsche Übersetzung zu schreiben. Bald wurden dann ganze Zeilen übersetzt, die sogenannten Interlinearversionen. Von keinem andern Buche gibt es so viele althochdeutsch glossierte Handschriften wie von der Bibel. Zur Vulgata gab es zwei berühmte Glossare: von Walafried Strabo und Anselm von Laon. Walafried Strabo († 849 als Abt von Reichenau), verfaßte ein Glossar zum Alten und Neuen Testament, die Glossa ordinaria genannt, das exegetische Handbuch des Mittelalters. Sie war vom 9. bis 16. Jahrhundert, also gegen 700 Jahre, für die Theologen der gewöhnliche Kommentar zur Heiligen Schrift. Glossarien zum Alten und Neuen Testament, insbesondere der Bibelkommentar des Walafried Strabo kamen sogar dem Ideal einer ganzen Bibelübersetzung sehr nahe.

Die Kirche begnügte sich aber nicht damit, die Bibel abzuschreiben, prachtvoll auszumalen, sie mit Glossen und Kommentaren zu versehen, sie in die Landessprachen zu übersetzen; sie griff auch zu Hilfsmitteln praktischer Art, zu Auszügen aus den Schriften der Kirchenväter und der Bibel unter bestimmten Gesichtspunkten, zu: Katenen, Konkordanzen, Sentenzen, Enzyklopädien, lexiko-

graphischen Darstellungen. Die Katenen waren exegetische Noten zu einem Bibeltext. Am bekanntesten ist die Catena aurea, die Evangelienkette des heiligen Thomas von Aquin[4]. Er schöpfte seine Sammlung von meist wörtlich angeführten Auslegungen zu den vier Evangelien aus mehr als achtzig griechischen und lateinischen Schriftstellern. Die Bibelkonkordanzen sind nach dem Alphabet geordnete Verzeichnisse von biblischen Materien oder biblischen Wörtern mit Anführung aller Bibelstellen, wo diese Materien oder Wörter vorkommen. Die erste Bibelkonkordanz wurde von Hugo von St. Caro für die Vulgata in den Jahren 1230–1238 hergestellt. Es gab keine Bibliothek, in der nicht ein Exemplar dieser Bibelkonkordanzen zu finden gewesen wäre. Zu ihnen gesellt sich noch die biblische Lexikographie des Mittelalters, Exzerpte, Auszüge, Inhaltsangaben, Register, Vokabularien, Repertorien, Bearbeitungen der Bibel unter den mannigfachsten Gesichtspunkten, Sammlungen biblischer Eigennamen, Vorkommen von Zahlen in der Bibel: Biblia extracta, Biblia accurtata, Fragmenta Bibliae, Margarita biblica, Summa bibliae metrica, Tabulae bibliae, Figurae bibliorum, um einige herauszugreifen. Eine der beliebtesten lexikographischen Handschriften war der sog. Mammotrectus, ein Lexikon, das alle schwierigen Wörter der Vulgata und des Breviers etymologisch und grammatikalisch erklärt und von dem Franziskaner Joh. Marchesinus aus Reggio herstammt. Hierhin gehören auch die sog. Florilegien, welche Stellen aus Kirchenvätern, aus profanen Schriftstellern sowie auch aus der Bibel brachten. Endlich seien genannt die sog. Sentenzen, in denen nicht nur die Bibelstellen, sondern auch der Gehalt der Bibel lexikographisch zur praktischen Verwendung dargeboten werden sollte. Dieses weite Gebiet der biblischen Lexikographie hat bis heute eine stiefmütterliche Behandlung in der Literatur erfahren, und es wäre zu wünschen, daß sich die Bibelforschung seiner mehr annähme als bisher.

Die Kirche des Mittelalters hat fernerhin das Studium der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt ihrer theologischen Belange gestellt. Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts hieß der Bibelprofessor Magister in sacra pagina, die Hörer studentes in sacra pagina. Der Kandidat mußte als Scholar der Fakultät durch vier Jahre hindurch den Text der Heiligen Schrift in die Vorlesungen mitbringen. Die Magistri lasen die Heilige Schrift nach dem lateinischen Text und fügten ihre Erklärungen sowie theologische Fragen an. Bald wurde die Schriftlesung den Baccalaurei biblici übertragen. Wenn ein Student den untersten Grad eines Cursors erlangen wollte, mußte er sechs Jahre lang die Vorlesungen aus der Heiligen Schrift und den Sentenzen gehört und sich an den Übungen beteiligt haben. Dann wurde er nach Prüfung seines Wissens und seiner Würdigkeit unter die Cursores biblici eingereiht. Nach weiteren zwei Jahren wurde er Baccalaureus formatus, der ein Buch der Bibel erklären mußte. Schließlich folgte die Aufnahme in das Magisteriat, die in feierlicher Weise vor

[4] Vgl. Jos. Hosse, Auswahl aus der Catena aurea des heiligen Thomas von Aquin (Freiburg 1937, Herder).

sich ging, wobei der neue Magister sein »Principium«, eine Lobrede auf die Heilige Schrift, halten mußte. Der Studiengang eines künftigen Professors der Bibelwissenschaften war also im 13. und 14. Jahrhundert lang und schwierig. Mit ähnlicher Strenge und Sorgfalt gingen die Ordensschulen der Dominikaner und Franziskaner zu Werke.

Jede Schule war eine Pflegestätte des Bibelstudiums. Dem Unterricht im Lesen und Schreiben ging das Auswendiglernen der Psalmen voraus. Gleichzeitig wurde auf das Lateinlernen mit unerbittlicher Strenge gedrungen. Solche Grammatikschulen waren als Lateinschulen tausend Jahre lang in Europa vorhanden. In der geistigen Erarbeitung der antiken Klassiker erblickte man eine notwendige Schulung des Geistes für die Heilige Schrift. Wenn wir uns vor Augen halten, daß die Benediktiner mit ihren Zweigorden der Cluniazenser, Zisterzienser und Prämonstratenser allein um das Jahr 1500 etwa 37 000 Häuser besaßen, so kann man ermessen, welch eine Fülle von Kenntnissen der Heiligen Schrift im Mittelalter vorhanden gewesen sein muß. Auch in den Stadtschulen, die seit dem 13. Jahrhundert auftauchten, stand mit dem Latein das Studium der Bibel an der Spitze, namentlich als die Fraterherren aus der Stiftung Gerhart Groots eine große Ausdehnung erlangt hatten.

Dabei fehlte es in diesen Schulen auch nicht an geeigneten Schulbibeln. Ein sehr weit verbreitetes Schul- und Lehrbuch im ganzen Mittelalter war die sog. Ecloge Theoduli. Daß diese Schulbibel keine kleine Rolle spielte, geht daraus hervor, daß heute noch 120 Handschriften der Ecloge und an die 50 gedruckte Ausgaben (in rund 30 000 Exemplaren) vorhanden sind, und daß das Buch selbst im 17. Jahrhundert noch mehrfach neu gedruckt worden ist. Das volkstümlichste Textbuch der biblischen Geschichte aber war mehr als vier Jahrhunderte für die höheren Schulen die Historia scholastica des Petrus Comestor († 1179).

Während so die Kirche darauf bedacht war, der Bibel die Wege zu bereiten, war sie auch in steter Fürsorge um die Reinhaltung des Textes. Die Bibelrevision setzte bereits in den Tagen des heiligen Hieronymus ein; sie wurde von dem berühmten Philosophen und Staatsmann Cassiodor († 583) und später von Alkuin fortgeführt, der im Jahre 801 zu Weihnachten dem Kaiser ein Exemplar des revidierten Bibeltextes, die berühmte Alkuinbibel, überreichen ließ. Im 13. Jahrhundert, als Paris der Mittelpunkt der Theologie war, setzten die Bibelkorrektorien in starkem Grade ein. Der Dominikanerorden erwarb sich durch das Bibelkorrektorium des Hugo von St. Caro große Verdienste, ebenso gab es ein Bibelkorrektorium der Franziskaner und Kartäuser und ein wertvolles der Augustiner von Windesheim.

Mit der Bibelverbreitung durch Handschriften jeglicher Art hielt gleichen Schritt die Bibel in der Predigt. Wir können hier unser Urteil in dem zusammenfassen, was Schmeck[5] als Ergebnis seiner Arbeit niedergelegt hat: »Der Zitatenreichtum der Predigten verrät die Bibelfestigkeit des Mittelalters.« Die Predigten

[5] Schmeck, Dr., Die Bibelzitate in den altdeutschen Predigten (Diss. Greifswald 1907) 2.

trugen vorwiegend biblisches Gepräge. Dieses Ergebnis steht fest. Dagegen muß hier auf einen weitverbreiteten Irrtum hingewiesen werden, daß nämlich die Predigten im Mittelalter in lateinischer, also in einer dem Volke unverständlichen Sprache gehalten worden wären. Das ist ein geschichtlicher Irrtum, der mit dem Schlagwort von der Bibel unter der Bank oder der Bibel an der Kette den Märchencharakter teilt. Im Mittelalter wurde sehr viel lateinisch gepredigt vor einem Publikum, das auch Latein verstand, wie wir gesehen haben. Die Wissenschaft hat heute entschieden, daß »vor einer deutschen Laiengemeinde im Mittelalter niemals anders als deutsch gepredigt worden ist«[6].

Eine überaus große Rolle spielte im Mittelalter die Gedächtniskunst. Auswendiglernen der Psalmen oder der Evangelien war keineswegs eine Seltenheit. Aber auch zu mnemotechnischen Hilfsmitteln wurde gegriffen. Es wurden Tafeln hergestellt, die in einer Fülle von Bildern den hauptsächlichsten Inhalt der Evangelien kurz und schlagartig andeuteten. Die Grundfigur bildete z. B. ein heraldisch wirkender Löwe, wodurch sofort das Markusevangelium erkennbar war. Die von den Jüngern bei Tisch nicht gewaschenen Hände sind durch eine ausgestreckte Hand angedeutet, das kanaanäische Weib durch einen Frauenkopf. Dann ein Hundekopf mit Brot im Maul als Hinweis auf Markus 7, 27: Es ist nicht fein, daß man der Kinder Brot nehme und es vor die Hunde werfe. Ein Schlüssel erinnert an das Attribut des heiligen Petrus, ein Auge an die Heilung des Blinden. Wir sehen noch eine Strahlensonne als Sinnbild für die Verklärung Christi und einen herausfahrenden Teufel für die Heilung des Besessenen, ineinandergelegte Hände als Symbol der Ehe, eine Geldtasche für den Reichen; in der Wade des Löwen steckt eine Nadel mit Ohr, ein Esel deutet hin auf den Einzug Jesu in Jerusalem, eine Weinrebe auf den Weinberg, ein Zählbrett mit Goldstücken auf die Geschichte vom Zinsgroschen. Auf diese Weise ist auf neunzehn Figurentafeln der ganze Inhalt der vier Evangelien dargestellt. Diese Bilderschriften waren keine Illustrationen, sondern Stützen des Gedächtnisses. Eine ähnliche Rolle spielten sog. Merkverse, die Bibel in dichterischen Fassungen.

Neben das Abschreiben, Verbreiten und Schenken der Bibel, neben ihre Verkündigung in der Predigt, neben das Auswendiglernen tritt als ein weiteres wirksames Mittel die Dichtkunst. Es war für die Dichter des Mittelalters, die meist zugleich auch Geistliche waren, die größte Selbstverständlichkeit, aus den Quellen der Bibel zu schöpfen. Die beginnende Nationalliteratur der mittelalterlichen Völker nimmt ihre ersten Anregungen aus der Heiligen Schrift. Wir erinnern an den Heliand, an Otfrids Evangelienbuch, an Ezzos Lied von den Wundern Christi, an die Wiener Genesis, an die »Erlösung«, an die Bibeldichtungen der Ordensritter. Auch die weltlichen Dichter zeigen eine erstaunliche Vertrautheit mit der Bibel, z. B. Hugo von Trimberg, der in seinem »Renner« Namen, Beispiele und ganze Geschichten aus der Bibel bringt. Ein

[6] Kropatscheck, Dr., Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I (Leipzig 1907) 104.

weiteres Glied in der Vermittlung biblischen Wissens sind die Reimbibeln des Mittelalters. Es sind dies Übersetzungen des lateinischen Bibeltextes in die Muttersprache, die in ein dichterisches Gewand gekleidet sind, ohne in der Regel auf dichterischen Wert großen Anspruch zu erheben. Diese Reimbibeln waren dazu ausersehen, den Inhalt der Bücher beim Lesen oder Memorieren reizvoller und einprägsamer erscheinen zu lassen.

Im Mittelalter diente die Bibel auch in sehr großem Umfange als Geschichtsbuch. Alle Chroniken fangen mit der Erschaffung der Welt an und flechten die biblische Geschichte in die Profangeschichte hinein. Es entstanden die sog. Historienbibeln. Das Wesen der Historienbibel ist der Religionsunterricht im Gewande der Geschichte. Sie gehen zurück auf die lateinische Historia scholastica des Petrus Comestor. Die Kirche besaß an diesen Historienbibeln, insbesondere an der Historia scholastica ein überaus volkstümliches Buch, das man zur Kennzeichnung seines Wertes am besten als den Goffiné des Mittelalters bezeichnen kann. In diesem Zusammenhang müssen dann noch die Weltchroniken genannt werden, die ebenfalls in hohem Grade zur Verbreitung der Bibelkenntnis beitrugen, indem sie neben profaner Geschichte in allererster Linie die Geschichte der Bibel zum Inhalt hatten.

Wir kommen zu einem neuen Hilfsmittel, dessen sich die Kirche mit allergrößtem Nutzen in der Erfüllung ihrer biblischen Aufgaben bediente. Es handelt sich um die Nutzbarmachung der Kunst und des Bildes. Diese sog. Blockbücher wurden nicht zur Augenweide, sondern zur Kräftigung des Glaubens hergestellt[7]. Sie sind in erster Linie biblische Unterrichtsbehelfe. An ihrer Spitze steht die Biblia pauperum, die im 13. Jahrhundert ohne Titel und Verfassernamen auftauchte. Dieser Zyklus war ein Bilderbuch für das Volk, für die Armen, sei es am Geiste, sei es am weltlichen Besitz. Der Verfasser holt aus den beiden Testamenten die wichtigsten und dogmatisch wertvollsten Erlösungsgeheimnisse heraus und prägt sie über die Bilder dem Gedächtnis ein. Ihr Inhalt ist das Leben Christi auf 34 bis 50 Bildtafeln. Der Biblia pauperum reiht sich an das Speculum humanae salvationis, Der Spiegel des menschlichen Heiles, der den gleichen Zweck verfolgt und im Jahre 1324 von einem Geistlichen mit 192 Abbildungen verfaßt wurde. Er erfreute sich von Anfang an großer Beliebtheit und wurde in viele Sprachen übersetzt. Ein weiteres sehr umfangreiches Werk ist die Concordantia caritatis des Abtes Ulrich von Lilienfeld, die 153 Darstellungen aus den Evangelien und 306 Darstellungen aus dem Alten Testamente und aus dem Tierreich bringt. Ferner sind an solchen Blockbüchern noch zu nennen die Apokalypse mit 96 Holzschnitten, die Ars memorandi, die sich auf die vier Evangelien beschränkt, das Canticum canticorum, eine Blockbuchausgabe einer allegorischen Deutung des Hohenliedes, der Liber regum, der in kurzem Auszug die Geschichte Davids enthält, und schließlich die Bilderbibel des Weliflaw aus dem 13. Jahrhundert, die freilich

[7] Hochegger, Über die Entstehung und Bedeutung der Blockbücher (7. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen; Leipzig 1891) 14.

kein Blockbuch mehr ist, sondern den Inhalt der ganzen Bibel auf 747 Bildern dem Beschauer vor Augen führt, ein Werk, das von der bedeutenden nationalen Kunst- und Kulturentwicklung in Böhmen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wertvolle Kunde gibt.

Wir müssen noch zeigen, wie die Bibel auch in den Alltag und in die Öffentlichkeit des mittelalterlichen Menschen eingedrungen ist. Diese geschichtliche Tatsache ist nicht genug herausgehoben worden, selbst nicht von Fachleuten wie Grupp und Schnürer. Die Bibel befruchtete die Kunst, die Sprache, das Recht, das Handwerk - man kann sagen alle Gebiete des Kulturlebens. Der mittelalterliche Mensch lebte in der Innigkeit seines Glaubens an Christus und seine Kirche. Da ist zunächst die Baukunst. Die Baumeister des Mittelalters haben ihre Ideen immer aus der Bibel geschöpft. Die Offenbarung nennt Christus z. B. den Löwen vom Stamme Juda. Der Löwe ist das Sinnbild der königlichen Macht und Großmut und so das des Heilands selber. Daher liebten es die Baumeister, in den Vorhallen an den Kircheneingängen Löwen aufzustellen: am Bamberger Dom, in der alten Gereonskirche zu Köln. Wenn es im Buche der Weisheit (11, 21) heißt: »Geordnet hast du, o Herr, alles nach Maß, Zahl und Gewicht«, so kann nachgewiesen werden, daß die Baukunst, die Malerei, die Bildhauerei keine Formen gebrauchte, die nicht in bewußter Beziehung zur Heiligen Schrift stehen. Sogar die Fratzen und Ungetüme an den Gürteln der Pfeiler gotischer Dome, die sog. Wasserspeier, sind keine Phantasie der Steinmetzen. Friedrich Schlegel sieht in diesem Fratzen- und Tierwerk die Mächte der Finsternis in ihren Mißgestalten, die als geknechtete Wesen dem Hause des Herrn dienen müßten. Den Schlüssel zur Erklärung dieser Ungetüme gibt uns der herrliche Psalm 148, wonach die ganze Schöpfung den Herrn loben soll. Wenn es in dem Psalm heißt, daß alle Engel, Sonne, Mond und Sterne, Fruchtbäume und Zedern, Drachen, Kriechtiere und beschwingten Vögel den Namen des Herrn preisen sollen, dann kann gesagt werden, daß die Baukünstler alle diese Wesen für ihre Darstellungen herangezogen haben. Die Drachen erfreuten sich früher besonderer Beliebtheit, indem sie als Wasserspeier verwendet werden, die die Regengüsse in die Tiefen hinunterlaufen lassen und dadurch das Wort des Psalmes verwirklichen: »Lobet ihn, ihr Wasser droben am Himmel, ihr Drachen und alle Abgründe.« Wenn es ferner heißt, »ihr beschwingten Vögel« lobet den Herrn, warum sollte man dann nicht auch den Spatzen auf dem Ulmer Münster zu den Lobsängern Gottes rechnen und annehmen dürfen, daß die Steinmetzen hier nicht einen Schildbürgerstreich, sondern den Psalm 148 verewigen wollten?

Auch die Glasfenster dienten der Bibelkenntnis. Szenen aus der Heiligen Schrift kamen, wie Ricarda Huch[8] sich ausdrückt, wie auf den Blättern eines Riesenbuches zur Darstellung. Die Glockengießer machten das Wort der Schrift wahr: »In alle Lande hinaus ging ihr Schall.« Auf der ersten erhaltenen Glocke

[8] Ricarda Huch, Farbenfenster großer Kathedralen des 12. und 13. Jahrhunderts (Leipzig 1937) 7.

aus dem Jahre 1162 in Gilching in Oberbayern sind die vier Evangelisten mit ihren Symbolen angebracht, und zahlreiche andere Glocken tragen die Prägung des »Gloria in excelsis Deo« und das »Verbum caro factum est« als Inschrift.

Wir können noch auf weiteres Kulturleben hinweisen. Die Palästinapilger priesen sich glücklich, im Heiligen Lande gewesen zu sein und dann ihre Erlebnisse in Büchern niedergelegt zu haben, z. B. die Peregrinatio ad loca sancta der Silvia oder Aetheria aus Aquitanien, oder die Pilgerbücher des Bernhard von Breidenbach, des Hans Tucher aus Nürnberg, des Ludolf von Sudheim aus Lichtenau im Paderbornschen. Häufig ließen solche Palästinapilger nach ihrer Heimkehr manche Stätte der Heiligen Stadt in getreuer Nachbildung zu Hause anfertigen. So ließ Martin Ketzel in Nürnberg durch den berühmten Adam Kraft die sieben Fälle Christi am Kreuz in Steinreliefs aushauen, die heute noch zwischen dem Tiergärtnertor und dem Johannesfriedhof in ihrer erschütternden Wirkung zu sehen sind.

Tiefe Zusammenhänge ergeben sich, wenn wir den Einfluß der Bibel auf die Volkssprache prüfen. Eine Fülle von Redewendungen ist ins Deutsche übergegangen. Wir sprechen heute von den Fleischtöpfen Ägyptens, vom Gelobten Land, vom Heulen und Zähneknirschen, vom Buch mit sieben Siegeln, von Krethi und Plethi. Wenn wir etwas hüten »wie unsern Augapfel«, so denken wir nicht daran, daß das Bild aus Deuteronomium (32, 10) stammt. »Die Hände in Unschuld waschen« kommt aus Psalm 72, 13; »herrlich und in Freuden leben« aus Lukas 16, 19. Solche Redewendungen und Sprichwörter haben in großer Menge ihren Niederschlag gefunden in Dichtungen, Predigten, in Reimchroniken, Fastnachtsspielen, in Weisen der Minnesänger und im Volksmunde selber. Wir haben aus jener Zeit Teppiche, auf denen einzelne Szenen, gar nicht selten aber die ganze Erlösungsgeschichte von der Geburt Christi bis zu seiner Himmelfahrt, dargestellt sind. Passionsteppiche – einer der berühmtesten ist das große Hungertuch in Telgte in Westfalen – wurden während der Fastenzeit in den Kirchen aufgehängt. Der innigen Vertrautheit des Mittelalters mit der Bibel ist es auch zuzuschreiben, daß die Herrscher bei der Prägung von Münzen Bibelverse wählten, die an die Pflichten des hohen Amtes erinnern sollten.

Wir nennen ferner nur dem Namen nach die biblischen Aufschriften auf Reichsschwertern, auf Kachelöfen, Tonfiguren, in Notariatszeichen, in den Signeten und auf den Einbanddecken der Buchdrucker, das Vorkommen von Pflanzen- und Tiernamen, von Häusernamen nach der Heiligen Schrift, die Namen von Wirtshausschildern und von Apotheken usw. Schließlich müssen wir auch noch der Bibel in der Parodie und Travestie gedenken, an das Evangelium secundum marcas argenti aus den Carmina Burana, an das Geldevangelium in einer Benediktbeurer Handschrift, an das Pariser Geldevangelium. Noch viel zu wenig untersucht sind sodann die sog. Prozesse Luzifers gegen Christus, in denen eine Menge von Personen aus dem Alten und Neuen Testament auftritt.

Wenn wir noch die Rolle der Bibel im Rechtsleben des Mittelalters erwähnen,

so genügt der Hinweis darauf, daß der Sachsenspiegel bzw. sein Schöpfer Eicke von Repgow in und aus der Bibel gelebt und geschöpft hat, wobei man sich erinnern muß, daß dieser Mann kaum 400 Jahre nach Karl d. Gr. gelebt hat. Daß bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein deutsches Rechtsbuch im Geiste der Heiligen Schrift möglich war, und daß es viele Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart herein sich behaupten konnte, dürfen wir als Beweis für die Durchschlagskraft der Bibel auch auf dem Gebiete des Rechtsempfindens buchen.

Bei all dem wird es nicht wundernehmen, daß auch das Schauspiel in den Dienst der Bibel gestellt wurde. Die Geistlichen haben die Stücke geschrieben und ursprünglich auch die Schauspieler gestellt und die Oberaufsicht bis ins 16. Jahrhundert hinein in der Hand behalten. Um die Wirkung nicht zu verfehlen, hat die Kirche sich der Anschaulichkeit und des Humors in einem Maße bedient, der uns heutigen Menschen gar nicht mehr geläufig ist. So bekam z. B. die Krämerszene bei Markus (16, 1), wo Magdalena Salbe kauft, sehr bald eine heitere Note. Einmal verlangt der Krämer überhaupt nichts in Anbetracht des edlen Zweckes; ein andermal wird er von seiner Frau ausgeschimpft, weil er die Salbe so billig abgab, was dieser dann eine Tracht Prügel einträgt. Die Treuherzigkeit der einfachen Leute aus dem Volke spricht sich auch in Wünschen aus, die die Hirten nach der Anbetung dem Christkind aussprechen, der Wolf möge ihre Herden verschonen, die Buttermilch möge gut geraten, Zwiebeln, Knoblauch und Beeren mögen wohl gedeihen. Meist wurde das Christkind durch eine Puppe ersetzt. In einem Kölner Weihnachtsspiel legte man ein lebendes Kind in die Krippe, das dann so laut schrie, daß der heilige Joseph in Wut geriet und dem Kind den Mund mit Brei verstopfte, daß es fast erstickt wäre, wenn nicht andere Schauspieler eingegriffen hätten. In einem St. Galler Passionsspiel heilt Jesus das Ohr des Malchus; ein Jude springt vor und zieht daran, um zu probieren, ob es auch fest sitzt: »Jesus ist ein viel guter Mann, er kann wohl setzen Ohren an.«

Man hat fälschlich in solchen oft bis zur Derbheit gesteigerten Zwischenszenen eine Verspottung der Bibel erblickt. Diese Szenen waren berechnet, Abwechslung zu bieten, um dann die Aufmerksamkeit um so stärker auf die folgenden Szenen lenken zu können, und es steckt doch, wie Clemen[9] bemerkt, »eine Ehrfurcht ohnegleichen vor der Bibel und den Heilstatsachen in diesen Schauspielen«. »Hinter all dem bunten Geschehen stand der Gedanke der Erlösung. Alles ist beherrscht von der Gestalt Christi, ob er nun im Drama selbst auftritt oder nicht, ob er als kleines Kind in der Wiege liegt, ob er unter Menschen wandelnd wirkt, ob er als Toter im Grab liegt oder als Auferstandener Kunde von seiner Gottheit gibt.«

Wenn wir alle diese schier unübersehbare Arbeit der Kirche im Dienste der Bibel uns vergegenwärtigen, so entspricht es ganz der Wahrheit, daß das Mittelalter in der Bibel lebte und in ihrem Geiste atmend fröhlich gewesen ist.

---

[9] Clemen, Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters (Dresden 1937) 33.

Zum Schluß mag noch ein Einwand Erwähnung finden, der immer wieder auftaucht. Er betrifft die Verbreitung der Bibel. In Kürze sei hier gesagt, daß die Zahl der geschriebenen und gedruckten Bibeln in der Zeit bis zum Jahre 1522 erstaunlich groß gewesen ist. Die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung des Mittelalters war jahrzehntelang vernachlässigt gewesen. Die Geschichte der Vulgata, also der lateinischen Bibel, ist überhaupt noch nicht in Angriff genommen. Wie wir schon eingangs erwähnt haben, gibt es heute noch schätzungsweise 8000 Vulgatahandschriften. Ihre Zahl wird sich bestimmt als bedeutend größer herausstellen, wenn das vom Reichsministerium in die Wege geleitete Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich auch die Vulgatahandschriften erfaßt haben wird. Dem protestantischen Pfarrer Dr. Wilhelm Walther gebührt das große Verdienst, vor fünfzig Jahren zum ersten Male eine Beschreibung der deutschen Bibelhandschriften geboten zu haben. Walther konnte im Jahre 1889 im ganzen 34 deutsche Bibelhandschriften feststellen. Es ist uns gelungen, diese Zahl auf 43 zu erhöhen. Die älteste deutsche Bibel ist die Augsburger Bibel aus dem Jahre 1350, ein ganzes Neues Testament, ein Prachtstück der Schreibkunst. Wenn bereits aus der Mitte des 14. Jahrhunderts eine deutsche Bibel vorhanden gewesen ist, so ist nicht einzusehen, warum nicht schon früher deutsche Bibeln geschrieben worden sein sollen. Die Guildhall-Bibliothek in London besitzt eine vollständige Bibel des Alten und Neuen Testaments in mittelniederländischer Sprache aus dem Jahre 1360. Wenn wir wissen, daß die Bauernkriege, der Dreißigjährige Krieg, die Säkularisationen vor allem die Bücher- und Bilderschätze der Klöster und Abteien vernichtet haben, so entbehrt unsere Annahme von dem Vorhandensein ganzer deutscher Bibeln im Mittelalter nicht einer berechtigten Begründung. Je mehr die Handschriftenforschung um sich greift, um so erfreulicher werden die Resultate für die Bibel. Während Walther an deutschen Handschriften von Bibeln und Bibelteilen des Alten und Neuen Testamentes im ganzen deren 202 aufzählt, ist es uns gelungen, deren 838 nachzuweisen, und zwar 43 deutsche Bibeln, 173 deutsche, 74 niederdeutsche, 59 niederländische Psalterien, 33 Evangelien, 70 deutsche, 9 niederdeutsche, 8 niederländische, zusammen 87 Epistolarien und Evangeliarien (Postillen, Plenarien). Walther kennt ferner nur 51 Drucke deutscher biblischer Bücher. Wir konnten ihre Zahl auf 235 erhöhen, darunter 22 Bibeln, 37 deutsche, 17 niederländische Psalterien, 75 hochdeutsche, 15 niederdeutsche und 41 niederländische Postillen.

Was die gedruckten Bibeln anlangt, so läßt sich ihre Zahl in der Zeit von der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Jahre 1522 einigermaßen berechnen. Ein so maßgebender Bibliograph wie der Kapuzinerpater John Lenhart (in Pittsburgh, Pa) schätzte ihre Auflagenziffer für die Zeit bis 1500 auf etwa 500, für die Zeit bis 1522 auf etwa 1000 Exemplare. Danach können wir berechnen, daß es im damaligen abendländischen Kulturkreis mindestens 14 000 deutsche, 113 000 lateinische und 35 000 sonstige gedruckte ganze Bibelexemplare gegeben hat. Mit dieser stattlichen Anzahl von rund 160 000 gedruckten Bibeln im euro-

päischen Kulturkreise vor der Reformation ist die Zahl der Bibeldrucke keineswegs erschöpft. Wir können dabei ruhig sagen, daß diese Berechnungen nur das Mindestmaß sind, da die Berechnung ja nur an Hand der heute noch vorhandenen Bibelexemplare erfolgte, während eine Anzahl von Bibeldrucken im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen und gar nicht bekannt geworden ist.

Es ist ein längst abgetanes Märchen, daß der Katholik des Mittelalters die Bibel nicht gekannt und gelesen habe. Die Bibel hat den mittelalterlichen Menschen durchdrungen und hat buchstäblich allen Gebieten des mittelalterlichen Geisteslebens ihren Stempel aufgedrückt. Das ist das heute einwandfrei feststehende Ergebnis der Erforschung der Bibel im Mittelalter.

Die Bevölkerungsfrage in Frankreich

Von Hermann A. Krose S. J.

Vor mehr als drei Jahrzehnten haben wir in dieser Zeitschrift[1] unter dem Titel »Der Untergang einer großen Nation« und »Bestrebungen und Vorschläge zur Hebung der französischen Geburtenziffer« eine größere Abhandlung über den gleichen Gegenstand veröffentlicht. In der Zwischenzeit hat sich die damals schon überaus ungünstige bevölkerungspolitische Lage des französischen Volkes noch bedeutend verschlechtert. Die Entwicklung treibt immer mehr einer Katastrophe entgegen, wie sie bei den großen Kulturvölkern des Altertums eingetreten ist, wenn nicht noch im letzten Augenblick eine entscheidende Wendung das Unheil verhütet. In Deutschland ist im Jahre 1933 ein solcher Umschwung erfolgt. Die Geburtenziffer ging vorher auch bei uns arg bergab. In den Jahren 1930–1933 war sie sogar unter den Stand der französischen Geburtenziffer herabgesunken. Dann aber trat eine vollständige Wandlung ein. Die deutsche Geburtenziffer hat seit 1934 einen Aufschwung erlebt, wie er wohl in der Geschichte der Bevölkerungsbewegung einzig dasteht, wenn er auch bis jetzt noch nicht das für die Bestandserhaltung unserer gegenwärtigen Volkszahl erforderliche Ausmaß erreicht hat. Man sieht daran, daß der Geburtenrückgang kein unabänderliches Schicksal ist, das man mit stumpfer Ergebung hinnehmen muß, sondern daß man durch geeignete gesetzgeberische Maßnahmen mit Erfolg in die Entwicklung eingreifen kann und bei Beseitigung der tiefsten Ursachen des Verfalls sogar die dauernde Wiederherstellung einer gesunden naturgemäßen Bevölkerungsentwicklung erwarten darf.

Die beunruhigenden Erscheinungen der französischen Bevölkerungsbewegung haben zahlreiche Statistiker und Soziologen in Frankreich und in andern Ländern veranlaßt, diesem wichtigen Problem ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Literatur über die französische Bevölkerungsfrage ist geradezu ungeheuer[2].

---

[1] Bd. 71, Jahrg. 1906, S. 143–154 285–301 490–500.

[2] Es seien hier nur einige der bedeutendsten Werke genannt, die für die vorliegende Untersuchung neben den amtlichen Quellenwerken benutzt wurden. a) In französischer

Folgende Tatsachen muß man sich vor Augen halten, wenn man eine richtige Vorstellung von der gegenwärtigen Lage der französischen Bevölkerung und von den Gefahren, die diese Lage in sich birgt, gewinnen will. Frankreich war im 18. Jahrhundert das volkreichste Land Europas[3]. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts zählte Frankreich rund 21 Millionen Einwohner (nach Levasseur a. a. O. I 287: 21 136 000), bei einer Gesamtbevölkerung Europas von 110 bis 120 Millionen. Die französische Bevölkerung machte also damals ein Fünftel der Bevölkerung Europas aus. Das gesamte römisch-deutsche Reich, einschließlich der zum Reiche gehörenden Besitzungen des österreichischen Herrscherhauses, hatte nur 20 Millionen, England mit Schottland und Irland 8,5 Millionen, das europäische Rußland 10 Millionen Einwohner. Die Kriege Ludwigs XIV. um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihren großen Menschenverlusten, Hungersnöten und Seuchen wirkten ungünstig auf das Wachsen der französischen Bevölkerung im 18. Jahrhundert ein, noch mehr die Französische Revolution von 1789 mit ihren Massenmorden und die Revolutionskriege. Auch die natürliche Sterblichkeit, insbesondere die Kindersterblichkeit, war in dieser Periode in Frankreich sehr hoch. So kam es, daß trotz der hohen Geburtenziffer (durchschnittlich 4,2 Geburten auf je eine Eheschließung) der Überschuß der Geburten über die Sterbefälle in Frankreich nicht so groß war wie in manchen andern europäischen Ländern. Trotz alledem ist die französische Bevölkerung im Laufe des 18. Jahrhunderts von 21 Millionen auf 27,5 Millionen gestiegen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts machte sie noch 15,7 % der damals 175 Millionen zählenden Gesamtbevölkerung Europas aus. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren von 270 Millionen Einwohnern Europas 36 Millionen (13,3 %) Franzosen, im Jahre 1900 von 400 Millionen 39 Millionen (9,7 %) und im Jahre 1936 von 521 Millionen 41,9 Millionen, d. h. nicht einmal mehr ganz 8 % (7,97). Von 20 auf 8 %, welch ein Rückgang an Macht und Einfluß kommt nicht in diesen Ziffern zum Ausdruck!

Nun könnte man denken, daß das Zurückbleiben der französischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert hauptsächlich eine Folge der großen Menschenverluste in den Revolutionskriegen und den Napoleonischen Kriegen sei, insofern dadurch die Reproduktionskraft des französischen Volkes wesentlich vermindert worden

---

Sprache: E. Levasseur, La population française Bd. I–III (Paris 1889–1892); V. Turquan, De la population et de la dépopulation (Lyon 1902); J. Bertillon, La dépopulation de la France, ses conséquences, ses causes, mesures à prendre pour la combattre (Paris 1911); Paul Leroy-Beaulieu, La question de la population (2 Paris 1913); M. Huber, H. Bunle, F. Boverat, La population de la France, son évolution et ses perspectives (Paris 1938). b) In deutscher Sprache: J. Goldstein, Bevölkerungsprobleme und Berufsgliederung in Frankreich (Berlin 1900); Hans Harmsen, Bevölkerungsprobleme Frankreichs (Berlin-Grunewald 1927); H. F. Zeck, Die französische Sozialgesetzgebung im Dienste der Bevölkerungspolitik (Berlin 1933); R. von Ungern-Sternberg, Die Bevölkerungsverhältnisse in Frankreich (Berlin 1938); H. von Posadowsky-Wehner, Das Bevölkerungsproblem in Frankreich (Leipzig 1939).

[3] Rußlands Einwohnerzahl war allerdings am Ende des Jahrhunderts nach Einverleibung des größten Teiles Polens wohl größer als die französische.

sei. Die Menschenverluste waren allerdings ungeheuer groß. Fournier de Flaix schätzt sie auf 2,5 Millionen[4]. Das wäre beinahe ein Zehntel der damals 27,5 Millionen zählenden Bevölkerung, also eine Einbuße, die über die Verluste Frankreichs im Weltkrieg absolut und relativ weit hinausgeht. Zweifellos haben diese großen Verluste an Männern in zeugungsfähigem Alter und die dadurch herbeigeführte unnatürliche Zusammensetzung des französischen Volkskörpers nach Alter und Geschlecht ungünstig auf die Volksvermehrung eingewirkt; aber bei weitem nicht in dem Maße, wie man sich das häufig vorstellt. Denn auch in den Kriegen Ludwigs XIV. an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert sind annähernd 2 Millionen Franzosen ums Leben gekommen[5]. Gleichwohl hat sich die französische Bevölkerung bis zum Ausbruch der großen Revolution stark vermehrt. Überhaupt pflegt nach schweren äußern Schicksalsschlägen, die über ein Volk hereinbrechen, eine außerordentlich schnelle und längere Zeit andauernde Zunahme einzutreten, wenn nur der naturgemäßen bevölkerungspolitischen Entwicklung kein Hindernis entgegengesetzt wird. Das hat sich ja in Deutschland nach dem Dreißigjährigen Kriege gezeigt, dessen Menschenverluste und Verheerungen ungleich viel größer waren als die der Revolutionskriege und der Napoleonischen Kriege. So sehen wir denn auch, daß in Frankreich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in denen sich doch die Nachwirkungen der Kriege am stärksten geltend machen mußten, die Volksvermehrung noch ziemlich normal war, wenn sie auch von der Bevölkerungszunahme in England, Deutschland und namentlich in den slawischen Ländern übertroffen wurde. Die Bevölkerung Frankreichs (in dem Umfang, der ihm durch den Wiener Kongreß gegeben wurde) vermehrte sich von 1800–1830 um 18,5 %, diejenige Deutschlands (d. h. des Reichsgebietes im Umfang von 1871) im gleichen Zeitraum um 20,5 %. Der Unterschied der Volksvermehrung war also bei weitem nicht so groß wie in den folgenden Jahrzehnten, und besonders in der Zeit nach dem Kriege von 1870/71. Selbst die Jahre von 1801–1815, in die doch die Napoleonischen Kriege hineinfielen, ergaben noch einen Geburtenüberschuß von 1,9 Millionen in Frankreich und die folgenden fünf Friedensjahre sogar einen Überschuß von beinahe 1 Million (990 000). Man gewinnt also nicht den Eindruck, daß durch die Kriege die Reproduktionskraft der französischen Bevölkerung *wesentlich* geschwächt worden sei.

Auch hinsichtlich der Heirats- und Sterbefallhäufigkeit bestanden im 19. Jahrhundert zwischen der französischen Bevölkerung und derjenigen der übrigen west-, mittel- und südeuropäischen Völker keine wesentlichen Unterschiede. Die Sterblichkeit war sogar in Frankreich geringer als in mehreren jener Länder, in denen das Endergebnis der Bevölkerungsbewegung so viel günstiger gewesen ist als in Frankreich. Daß auch die Auswanderung in Frankreich viel geringer war als in Deutschland, Österreich-Ungarn, England, Italien und

[4] Nach Levasseur a. a. O. III 511.

[5] Levasseur a. a. O. III 524 bezeichnet diese Zahl als Angabe von Zeitgenossen, für die er sich jedoch nicht verbürgen will.

Spanien, ist eine bekannte Tatsache. In Frankreich war im Gegenteil die Einwanderung um vieles größer als die Auswanderung.

Es bleibt also nur noch ein Faktor der Bevölkerungsbewegung übrig, der das Zurückbleiben der französischen Volksvermehrung hinter der des übrigen Europa verursacht haben könnte: die geringe Geburtenziffer. Darin liegt in der Tat der Grund der schwachen Bevölkerungszunahme in Frankreich. Im 18. Jahrhundert war die Geburtenziffer in Frankreich noch durchaus normal, und auch in den drei ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts kann von einem Geburtenrückgang in Frankreich kaum die Rede sein. Nach Leroy-Beaulieu (a. a. O. S. 210) kamen in Frankreich in den Jahren 1806–1815 auf je 1000 Einwohner durchschnittlich 31,31 Geburten, in den Jahren 1816–1830 31,25. Die französische Geburtenziffer war in diesem Zeitraum nicht geringer als die englische, die sich nach Levasseur (a. a. O. II. 192) in den Jahren 1801–1811 auf 31,7, in den Jahren 1812–1821 auf 31,5 und 1822–31 auf 29,2 ‰ belief[6]. Dann aber begann in Frankreich der Rückgang der Geburtenziffer, erst langsam unter dem Julikönigtum und dem zweiten Kaiserreich, von 29,01 im Jahrzehnt 1831–40 auf 26,30 ‰ im Jahrzehnt 1861–70. Das erste Jahrzehnt der dritten Republik 1871–80 stellte mit 25,42 Geburten auf je 1000 Einwohner noch eine Übergangszeit dar. Aber im Jahrzehnt 1881–90 war die Ziffer schon auf 23,87 gesunken, im folgenden Jahrzehnt auf 22,00 und im letzten Vorkriegsjahrzehnt 1901–1911 auf 20,25 ‰. Im Jahre 1911 kamen sogar nur noch 18,70 Geburten auf je 1000 Einwohner. Es war eines jener verhängnisvollen Jahre, die die ganze Tragik der französischen Bevölkerungsbewegung zu Tage treten lassen, indem die schwache Geburtenzahl (in jenem Jahre 743 000) von der Zahl der Todesfälle (776 000) übertroffen wird. Im Jahre 1913 ist die französische Geburtenziffer allerdings wieder auf 19,8 ‰ gestiegen. Die Kriegsjahre und die unmittelbar auf den Krieg folgenden Jahre seien hier wegen der ganz anormalen äußern Umstände übergangen. Im Jahrfünft 1921–25 sank die französische Geburtenziffer auf 19,3, 1926–30 auf 18,2, 1931–35 auf 16,5 ‰. Die absolute Zahl der Geburten, die im Jahrfünft 1861–65 mit 1 000 500 Lebendgeborenen im Durchschnitt ihren Höhepunkt erreicht hatte, belief sich im Jahrfünft 1931–35 nur noch auf 690 000 im jährlichen Durchschnitt und im Jahre 1937 sogar nur noch auf 616 863 (14,7 ‰). Die französische Bevölkerung hat infolge dieser äußerst geringen Geburtenzahl im Jahre 1935 um 17 852 abgenommen, 1936 um 12 080, 1937 um 11 740, insgesamt also in diesen drei Jahren um 41 672, während die Bevölkerung des Deutschen Reiches (Altreich) im gleichen Zeitraum um 1 436 768 zugenommen hat.

Es ist begreiflich, daß dieser katastrophale Geburtenrückgang alle ernsten Vaterlandsfreunde in Frankreich mit schwerer Sorge erfüllt, und daß auch die öffentliche Meinung sich allmählich von der Notwendigkeit durchgreifender Maßnahmen zur Eindämmung des Übels überzeugt. Es hat aber lange ge-

[6] Levasseur bemerkt allerdings dazu, daß die Registrierung der Geburten, die in England damals durch die Pfarrämter geschah, wohl nicht vollständig gewesen sei.

dauert, bis eine solche Einstellung gegenüber der Geburtenfrage in Frankreich herrschend geworden ist. Man sollte es, wenn man die Bevölkerungsentwicklung Frankreichs seit der großen Revolution überschaut, nicht für möglich halten, daß es in dieser Periode Zeiten gegeben hat, in denen man in Frankreich ernstlich eine Übervölkerung befürchtete, und doch war es so. Die Jakobiner waren davon überzeugt, daß die Bevölkerung Frankreichs zu groß sei und daher vermindert werden müsse; eine Idee, die von ihnen durch die Massenmorde der Schreckenszeit in die Tat umgesetzt wurde[7]. Nach dem bekannten französischen Historiker H. Taine[8] waren mehrere der angesehensten Jakobiner der Ansicht, daß die französische Bevölkerung um mehrere Millionen vermindert werden müsse. Collot d'Herbois meinte sogar, daß man nicht nachlassen dürfe, bis 12–15 Millionen Franzosen ausgerottet seien, und der Jakobiner Guffroy schrieb in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift »Le Rougiff«: »Möchte doch die Guillotine in der ganzen Republik fortwährend in Permanenz sein; Frankreich hat mit 5 Millionen Einwohnern genug.«[9] Menschen mit solchen Anschauungen gab es in Frankreich auch nach Überwindung der Revolution in nicht geringer Anzahl. Ihnen mußte die von Malthus zuerst im Jahre 1798 herausgegebene, später so berühmt gewordene Schrift »Essay on the Principle of Population« wie eine Bestätigung ihrer Idee von der Übervölkerung erscheinen. Mehr aber noch als die Schrift von Malthus selbst hat der in England in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgekommene sogenannte Neomalthusianismus die öffentliche Meinung in Frankreich beeinflußt. Sehr angesehene und einflußreiche französische Schriftsteller traten offen für eine Beschränkung der Volksvermehrung ein. So schrieb L. L. Gireffe in seiner im Jahre 1867 erschienenen Schrift »Essai sur la population«[10]: »Die Geburtenfrequenz verminderte sich seit Ende des 18. Jahrhunderts um ein ganzes Drittel; wenn also unglücklicherweise das Gebot: wachset und mehret euch, mit demselben Eifer und demselben Unverstand wie 1777 befolgt würde, dann hätten wir in Frankreich 1 330 000 Geburten, d. h. 330 000 mehr, als wir tatsächlich zu verzeichnen haben. Um die Unermeßlichkeit des Fortschrittes zu kennzeichnen, genügt es wohl zu konstatieren, daß er der Menschheit die Qualen von 330 000 Geburten, den Tod einer großen Anzahl von Frauen und ca. 15 000 Totgeburten erspart. Man erzittert, wenn man des Elendes, der Leiden und Erschütterungen gedenkt, welche durch diese 330 000 Mehrgeburten in unserer sozialen Organisation hervorgerufen würden.« Ähnliche Äußerungen ließen sich noch manche anführen. Wie sie sich auf die Praxis auswirkten, zeigt ein Zirkular des Präfekten des Departements Allier vom Jahre 1833,

[7] Man wird die Zahl derer, die in der großen Revolution guillotiniert, ertränkt oder auf andere Weise umgebracht wurden, die in Gefängnissen oder auf der Flucht umkamen, wohl auf eine halbe Million veranschlagen dürfen.

[8] Les origines de la France contemporaine, La Révolution III (Paris 1892) 393–394.

[9] Es ist deshalb nicht richtig, wenn Ungern-Sternberg (a. a. O. 68) sagt, daß auch die Revolutionszeit eine starke Volksvermehrung als erwünscht angesehen habe.

[10] Nach Goldstein a. a. O. 3 f.

worin er den Departementsbewohnern die Einschränkung der Kinderzahl als das beste Mittel zur Hebung des Volkswohlstandes anempfiehlt. Der Munizipalrat von Versailles setzte sogar einen »Temperenzpreis« von 1000 Fr. aus für Personen, denen eine mäßige Kinderzahl zur Empfehlung gereichte[11]. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschien eine Unzahl von Schriften, die in populärer Form das System der Kinderbeschränkung unter die Masse zu bringen suchten. Es hat sich sogar eine Liga der Geburtenbeschränkung gebildet und mehrere periodische Zeitschriften (z. B. »La génération consciente«, »La régéneration«) traten offen für die neomalthusianischen Grundsätze ein. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gehörte es zum guten Ton, sich als unbedingten Anhänger dieser Grundsätze zu bekennen und die Beschränkung der Volksvermehrung als ein Zeichen der hohen Kultur des französischen Volkes zu preisen.

Zweifellos hat neben der durch die große Revolution, die Revolutionskriege und die Napoleonischen Kriege verursachten Ausmerzung vieler der besten und tüchtigsten Kräfte der französischen Bevölkerung diese durch die Freimaurerei und liberale Presse begünstigte geburtenfeindliche Agitation auf die öffentliche Meinung in Frankreich sehr ungünstig eingewirkt und allmählich eine allgemeine Volksstimmung geschaffen, die eine große Kinderzahl als Kennzeichen der Rückständigkeit und des Mangels an Verantwortungsgefühl betrachtete. Als Ideal galt den von dieser Gedankenrichtung beherrschten Volksschichten ein behagliches Leben, ein gesichertes Einkommen, kurz, ein Rentnerdasein. Kinder, mehr als eines oder zwei, besonders aber eine große Anzahl erschienen als ein Hindernis. Dem einen oder den beiden Kindern einen sozialen Aufstieg zu ermöglichen, darauf war das Sinnen und Trachten weitester Kreise der französischen Bevölkerung gerichtet. »Arrivisme«, Strebertum, hat man diese Geistesrichtung genannt. Sie ist typisch geworden für die große Masse der französischen Bourgeoisie und nicht weniger für das französische Bauerntum. Für letzteres lag in der Bestimmung des Code civil, die gleiche Erbteilung, und zwar Realteilung fordert, noch ein besonderer Grund, die Kinderzahl zu beschränken, um auf diese Weise die Zerstückelung und Entwertung ihres Grundbesitzes zu verhindern.

Es lassen sich noch manche andere Umstände namhaft machen, die ungünstig auf die französische Bevölkerungsentwicklung eingewirkt haben. Doch das würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen. In allen diesen Umständen liegt auch nicht der tiefste Grund des französischen Geburtenrückgangs. Der ist vielmehr in der Zerstörung der Familientradition, vor allem der religiösen Tradition durch den – mit kurzen Unterbrechungen – seit 150 Jahren in Frankreich herrschenden antichristlichen Liberalismus zu suchen. An Stelle des Familiengeistes und Gemeinschaftssinnes ist ein schrankenloser Individualismus und Egoismus getreten, der vor jeder Beherrschung der Triebe und vor den Opfern zurückscheut, die nun einmal mit der Aufzucht von

[11] Goldstein a. a. O. 4.

Kindern und der Rücksicht auf Familie und Gemeinschaft unzertrennlich verbunden sind. Daß in dem Bruch mit der religiösen Tradition die Hauptursache des französischen Geburtenrückganges zu erblicken sei, ist auch die übereinstimmende Ansicht aller Autoren, die nicht durch flüchtige Reiseeindrücke und Lektüre oberflächlicher Essays, sondern durch ernstes Quellenstudium sich ein Urteil über die Bevölkerungsfrage in Frankreich gebildet haben. Eine Ausnahme machen - bis zu einem gewissen Grade - unter den neueren Forschern, die sich eingehend mit der französischen Geburtenfrage befaßt haben, soweit wir feststellen konnten, nur Roderich von Ungern-Sternberg und Harald von Posadowsky-Wehner. Beide haben durch ihre am Eingang dieser Untersuchung erwähnten gediegenen Schriften einen wertvollen Beitrag zur Aufhellung des französischen Geburtenproblems geliefert. Beide stellen auch den Einfluß der Religion auf die Geburtenhäufigkeit nicht in Abrede, aber sie halten ihn nicht für ausschlaggebend. Der erstgenannte Verfasser sagt auf S. 121 seiner Schrift über die »Bevölkerungsverhältnisse in Frankreich«: »Auch in Frankreich kann man beobachten, daß die Kinderzahl in den verschiedenen Volkskreisen eine unterschiedliche ist. In streng katholischen Familien ist sie durchweg bedeutend höher als in irreligiösen«; und auf S. 130: »Wir konnten feststellen, daß in den nördlichen und nordöstlichen Provinzen und in der Bretagne und Vendée der natürliche Volkszuwachs größer ist als in den meisten andern Gebieten des Landes. Diese Departements sind aber zugleich diejenigen Bezirke, in denen die Kirche noch einen erheblichen Einfluß auf das sittliche Verhalten der Bevölkerung ausübt. Man kann daraus wohl den Schluß ziehen, daß im allgemeinen in Frankreich der Verfall der Religiosität und die Entkirchlichung auf die Geburtenhäufigkeit von nachteiligem Einfluß gewesen sind, wenngleich man den Widerstand, den die Geistlichkeit dem Eindringen moderner rationalistischer und materialistischer Ideen entgegenzustellen in der Lage ist, nicht hoch veranschlagen darf.« Ungern-Sternberg meint, daß man die Irreligiosität nur als Teilerscheinung, nicht aber als selbständige Ursache des Geburtenschwundes ansehen dürfe, gibt aber anderseits zu, daß die Kirche seit dem Trennungsgesetz von 1905 an sittlichem und kulturellem Einfluß gewonnen habe, und bemerkt abschließend (a. a. O. S. 131): »Es ist durchaus möglich, daß diese Hinwendung zu Religion und Kirche auch auf sexuellem Gebiet zu einer Wiederbelebung des Zeugungswillens beitragen wird, gemäß dem Gebot der katholischen Kirche, die jede künstliche Vorbeugung der Konzeption als Sünde brandmarkt.«

Auch Posadowsky-Wehner sagt (a. a. O. S. 51): »daß zweifellos starke Beziehungen zwischen Geburtenhäufigkeit und Kirchengläubigkeit in einzelnen Gegenden bestehen«. Aber er meint, daß durch kirchlichen Eifer der Geburtenrückgang nur verlangsamt, nicht beseitigt werde. Das von Posadowsky zum Beweise seiner Behauptung angeführte Beispiel der Geburtenentwicklung in Elsaß-Lothringen ist nicht stichhaltig. Er sagt (a. a. O. S. 50): »Anderseits lagen die Ziffern für dieses so gut katholische Land während seiner Zugehörigkeit zu

Deutschland stets erheblich unter dem Reichsdurchschnitt.« Das ist insofern zutreffend, als die elsaß-lothringische Geburtenziffer tatsächlich in den Jahren 1905–12 um 4–5 ‰ niedriger war als der Reichsdurchschnitt. Aber das ist leicht erklärlich, da von den im Jahre 1910 gezählten 1 874 014 Bewohnern des Reichslandes nicht weniger als 82 376 = 4,4 % auf die Militärbevölkerung, die für die Volksvermehrung fast völlig ausscheidet, kamen, während bei der übrigen Reichsbevölkerung das Militär durchschnittlich nur 1 % ausmachte. Von der Bevölkerung des »gut katholischen« Landes waren 445 671 = 23,78 %, also ungefähr ein Viertel, nicht katholisch, und von den Eheschließungen waren im Jahre 1912 11,96 % konfessionsverschiedene Ehen, auf die bekanntlich eine ganz unverhältnismäßig geringe Zahl von Geburten kommt[12]. Noch manche andere Umstände ließen sich anführen, die die im Vergleich mit den übrigen katholischen Gebieten Deutschlands verhältnismäßig niedrige Geburtenziffer des ehemaligen Reichslandes erklärlich erscheinen lassen. Aber auch ein Rückgang der elsaß-lothringischen Geburtenziffer seit 1919 kann nicht als ein Nachlassen des günstigen Einflusses der Religion auf die Geburtenhäufigkeit gedeutet werden[13]. Mehr als hunderttausend der bisherigen Bewohner Elsaß-Lothringens mußten, weil sie aus Altdeutschland stammten und nicht für Frankreich optieren wollten, in den Jahren 1918 und 1919 die abgetretenen Provinzen verlassen. An ihre Stelle traten ungefähr ebenso viele Einwanderer aus Innerfrankreich, die von der dort herrschenden Einstellung gegenüber der Geburtenfrage beeinflußt waren. Noch verhängnisvoller war der Einfluß der aus Innerfrankreich herübergekommenen Beamten und vor allem der zahlreichen atheistischen Lehrer. Allerdings hat der Widerstand der einheimischen elsaß-lothringischen Bevölkerung die französische Regierung genötigt, die verfassungsmäßig zu Recht bestehenden und bei der Übernahme ausdrücklich garantierten deutschen konfessionellen Schulen weiterbestehen zu lassen. Aber das geschah erst nach langen Kämpfen und nachdem die Beamten und Lehrer und die von ihnen abhängige Presse jahrelang ihren anders gerichteten Einfluß ausgeübt hatten.

Dem Einwand, daß die Verminderung der Geburtenzahl in den bretonischen Departements auf den wachsenden kommunistischen Einfluß zurückzuführen sei, sucht Posadowsky dadurch zu begegnen, daß er (S. 51) sagt: »Da man aber bisher nicht daran denken konnte, daß der Kommunismus stärker durch den Staat gefördert würde als die Kirche, liegt die Schuld an diesem Zurückdrängen des religiösen Einflusses eben an der wachsenden Unfähigkeit, die Massen zu halten.« Daß die Kirche durch den französischen Staat gefördert worden wäre, ist seit einem Jahrhundert wohl kaum mehr vorgekommen. Wohl aber hat der französische Staat mehr als ein halbes Jahrhundert lang mit allen ihm zu

[12] Statistisches Jahrbuch für Elsaß-Lothringen (1913/14).

[13] Bei Angabe der elsaß-lothringischen Geburtenziffer für 1934 (= 1,61) muß Posadowsky ein Irrtum unterlaufen sein. Denn die von ihm angegebenen Einzelziffern für die drei Departements (1,66, 1,85 u. 1,93) können unmöglich als Durchschnitt 1,61 ergeben. Das Statistische Jahrbuch für das Deutsche Reich gibt denn auch als Geburtenziffer Elsaß-Lothringens im Jahre 1934 17,9 % an.

Gebote stehenden Machtmitteln einen erbitterten Kampf geführt, während er auf der andern Seite den Kommunismus indirekt und seit der Volksfrontregierung auch direkt gefördert hat.

Die von Ungern-Sternberg und Posadowsky-Wehner zur Begründung ihrer skeptischen Einstellung gegenüber dem Einfluß der Religion auf die Geburtenhäufigkeit vorgebrachten Gründe erweisen sich somit als nicht stichhaltig. Ihnen stehen auf der andern Seite Äußerungen sehr angesehener französischer und deutscher Soziologen gegenüber, die den großen Einfluß, den die Religion auf die Geburtenhäufigkeit ausübt, unumwunden zugeben.

An erster Stelle ist hier Paul Leroy-Beaulieu, Mitglied des Instituts und Professor am Collège de France, zu nennen. Sein großes Werk »La question de la population« umfaßt in der uns vorliegenden 2. Auflage 512 Seiten und erörtert in der eingehendsten und gewissenhaftesten Weise alle für die Beurteilung der französischen Geburtenfrage bedeutsamen Umstände. Über den Einfluß der Religion sagt er (S. 398): »Die katholische Religion, mehr als irgend eine andere, lehrt die Ergebung in die Fügungen des Schicksals, sie verurteilt den Egoismus und warnt vor ehrgeizigem Strebertum, oder mit andern Worten, sie preist die Gesinnung, die danach strebt, die Familien kinderreich zu machen, und verurteilt diejenigen, die die Zahl der Kinder zu beschränken trachten. Sie zeigt endlich eine unerbittliche Strenge gegenüber allen Kunstgriffen, die darauf ausgehen, die Fruchtbarkeit der ehelichen Verbindungen zu vermindern.« Als wichtigstes Hilfsmittel zur Hebung der französischen Geburtenziffer bezeichnet darum Leroy-Beaulieu auch die Rückkehr zur religiösen Tradition (a. a. O. S. 434).

Leroy-Beaulieu weist auch an der eben wiedergegebenen Stelle auf die entscheidende Rolle hin, die bei der Erzeugung der modernen geburtenfeindlichen Mentalität des französischen Volkes die religionsfeindliche französische Staatsschule gespielt hat. Gewiß, ein post hoc ist nicht immer ein propter hoc. Aber es ist doch auffallend, daß die entscheidenden Phasen in der Entwicklung des französischen Schulwesens sich in dem Tempo des Geburtenrückgangs in Frankreich widerspiegeln.

Da weithin, namentlich in den gebildeten Kreisen, ein Wiederaufblühen des religiösen Lebens eingetreten ist, darf man wohl für die Zukunft mit einem Gesinnungswandel in weiteren Kreisen der französischen Bevölkerung rechnen, der dann auf die Dauer auch auf die Geburtenfrage günstig einwirken würde. Aber es ist nicht zu erwarten, daß sich das Nachlassen des Geburtenrückgangs schon in der allernächsten Zeit bemerkbar mache, da ja die Generation, die jetzt in der Ehe lebt oder in den nächsten Jahren in die Ehe eintreten wird, noch ganz unter dem Einfluß der religionsfeindlichen Lehrerschaft gestanden hat, von der noch in jüngster Zeit 75 000 marxistischen Gewerkschaften und 15 000 der kommunistischen Partei angehörten.

Auch die neueste – im Jahre 1938 erschienene – große französische Veröffentlichung über die Geburtenfrage, »La population de la France« von M.

Huber, H. Bunle und F. Boverat, bezeichnet die Verminderung der religiösen Gesinnung als eine der Hauptursachen des französischen Geburtenrückgangs und die Wiederbelebung der Religion als eines der wichtigsten Mittel zur Hebung der Geburtenziffer. F. Boverat, der Vizepräsident des obersten Geburtenrates, sagt auf S. 229 des genannten Werkes: »Wir sehen uns einer wahren demographischen Revolution gegenüber, indem an Stelle der Tendenz zur Vermehrung der Bevölkerung, die auf französischem Boden, abgesehen von den Perioden der Kriege, Epidemien und Hungersnöte, stets herrschend gewesen ist, eine Tendenz zur Verminderung der Bevölkerung getreten ist. Ohne daß wir auf die Ursachen dieser Revolution näher eingehen wollen, scheint es doch notwendig, die wichtigsten hervorzuheben, wenn auch nur um auf ihre Bedeutung und ihre Vielfältigkeit hinzuweisen. Eine der einflußreichsten ist ohne Zweifel die Verminderung der religiösen Gesinnung gewesen; denn die christliche Religion hat stets unter schwerer Sünde verboten, die Fortpflanzung zu verhindern. Dem Christentum, mehr als irgend einer andern Ursache, ist es zu verdanken, daß in den vergangenen Jahrhunderten Familien mit 10, 12 oder noch mehr Kindern eine ganz gewöhnliche Erscheinung selbst in den wohlhabendsten Kreisen waren, während sie heute ganz seltene Ausnahmen sind.«

Von den deutschen Forschern sei hier vor allem Hans Harmsen genannt, dessen Schrift über die »Bevölkerungsprobleme Frankreichs« zu den besten und gediegensten Untersuchungen über die Geburtenfrage in Frankreich gehört, die bisher veröffentlicht worden sind. Über die Bedeutung der Religion für die Geburtenfrage sagt er auf S. 50: »Aber auch damit (mit dem Sinn für die Familienpflichten) ist nur die Brücke zu jenem transzendenten Gebiete gegeben, welches letztlich ausschlaggebend ist für unser Problem. Leroy-Beaulieu, der bekannte freisinnige Soziologe, führt uns dahin, wenn er gesteht (Economiste français vom 25. Juni 1910), daß es im letzten Grunde religiöse Anschauungen sind, die ein Volk erhalten oder die es verschwinden lassen.« Und auf S. 51 heißt es: »Fruchtbar zu sein war das Ziel der noch in Religion gebundenen Generationen. Sie empfanden das Kind als eine Segnung des Himmels und hatten ganz allgemein Organe für die lebendige Kraft, die aus einem wahren Familienleben auch heute noch quillt, und so ist eine ewige Wahrheit auch im rein bevölkerungspolitischen Sinne das Wort: Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht. Es werden alle technisch-wirtschaftlichen Maßnahmen, die den Geburtenrückgang mit äußern Mitteln allein überwinden wollen, zur Erfolglosigkeit verdammt sein, wenn nicht das Volk wieder eine unmittelbare Beziehung zu den eigentlichen Quellen des lebendigen Lebens und zu dem Geistigen, seiner Religion, Zugang findet.«

Diesen schönen und durchaus zutreffenden Worten können wir nur in vollem Umfang beistimmen. In der Tat, beide Kräfte müssen zusammenwirken, wenn eine Bevölkerung, die in allen ihren Schichten vom Geburtenrückgang erfaßt ist, wieder zu einer gesunden, naturgemäßen Vermehrung zurückgeführt werden soll. Die Religion allein kann das nicht bewirken, wenn die äußern Lebens-

umstände sich so gestaltet haben, daß die Aufzucht einer größeren Anzahl von Kindern für weiteste Kreise der Bevölkerung zu einer absoluten Unmöglichkeit geworden ist. Da muß der Staat, wie es im Dritten Reich geschieht, mit seinen politischen und wirtschaftlichen Machtmitteln durch Erleichterung der Eheschließungen, Erziehungsbeihilfen, Vergünstigungen für kinderreiche Familien usw. in großzügiger Weise helfen. Die Zusammenarbeit beider Kräfte wird den Erfolg sicherstellen.

Umschau

Depressive Daseinsstimmung?

Ohne Pathos, aber in echter Gestimmtheit stieß mein Begleiter in der Sistina leise, gepreßt, als er nach langem Versunkensein in Michelangelos »Weltgericht« in seinen Alltag zurückschaute, diese Worte hervor: »Gott ist fürchterlich«. Das Bild des Ausgangs aller Weltgeschichte hatte ihn ein weniges von der Urgewalt des »Dies irae« erleben lassen. Etwas von dem alten Menschheitswissen war wohl in ihm wacher geworden, daß es »furchtbar ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen«, und daß die Furchtbarkeit »jenes Tages« sich auch in manchem Dunkel diesseitiger Lebenswege ankünden kann.

Das kleine Büchlein, von dem hier die Rede sein soll und das den letzten Zusammenhängen aller Daseinsverstimmungen nachspüren will[1], ist zwar nicht bis zu diesen letzten und vorletzten Dingen des Menschen vorgestoßen. Aber es scheint wie eine Aufforderung zu wirken, bis dahin weiter zu sinnen. Selbst bietet es sehr gute Zeichnungen von Formen und Verwurzelungen der Daseinsverstimmung. Es hat überdies den Vorzug, daß es nicht nur auf »Sinnleere im Dasein« weist oder sich in fein stilisierter und wohl vorgetragener »Daseinsangst« wohlgefällt; vielmehr ringt es ernsthaft um Überwindung der Sinnleere aus Einsicht in ihre tiefer liegende Sinnfülle.

Werner Ewers spricht von »depressiver Gestimmtheit«, »Depression« u. ä. Er denkt dabei selbstverständlich nicht nur an die geisteskranke Depression, die der Psychiater zu behandeln hat, sondern überhaupt an alle Formen von »Daseinsverstimmung«, die uns in Daseinskrisen der Menschen, in großen und kleinen, begegnen. Sein großes Anliegen ist es dabei, zu zeigen, wie hinter der scheinbaren Sinnlosigkeit der Daseinsverstimmung eine große Seins- und Sinnordnung ihren Anspruch kenntlich und geltend macht, um so die Menschen in die »Eigentlichkeit ihres Daseins« zurückzurufen.

Die meisten Menschen, so führt der Verfasser aus, ahnen nicht, wie tief ihre Lebensnöte mit letzten Menschheitsfragen zusammenhängen, in den Gründen und Abgründen menschlichen Seins überhaupt verwurzelt sind. Nicht die einzelnen Tatsachen, die wir so gern für unsere Daseinsverstimmtheit verantwortlich machen, wie Krankheit, Sorge, Verlust usw., sind ja für diese wirklich von Belang, sondern sie werden erst bedeutsam durch die Stellung, die wir ihnen in unserer ganzen Haltung zum Dasein geben. Einzelmenschen, Völker, Zeiten haben ihr Lebensgesetz. Sie können es nicht umgehen, ohne in Irrtum und Leid und Daseinsverstimmung zu kommen. Und je reicher ihre Aufgabe gewesen wäre, desto schwerwiegender sind die Folgen eines Verfehlens ihrer Aufgabe, eines Abgleitens, eines Mangels an Einsatzbereitschaft. Dieses Lebensgesetz aber kann man nur aus dem Ganzen der Seinsordnung heraus begreifen; diese gilt es zunächst zu sehen. Man muß dabei vom konkreten Menschen ausgehen, mit all seiner Sehnsucht und Leidenschaft, aber auch mit allen seinen letzten Bindungen und Beziehungen. Denn schließlich braucht der Mensch »feste ruhige Linien, Gebirgs- und Waldlinien, am Horizont des Lebens, damit nicht sein innerster Wille unruhig und zerstreut werde« und er in die Depression komme. Er braucht gleichsam den Blick »auf eine leuch-

[1] Depressive Gestimmtheit und Daseinshaltung des Menschen. Von Werner Ewers. Schriften der Albertus-Universität. Herausg. vom Königsberger Universitätsbund. Geisteswiss. Reihe, Bd. 14. 8° (IV u. 61 S.) Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag. Kart. M 2.80.

tende Spitze, die aus dem Ewigen her auch auf die dunkelsten Stellen seines Daseins erhellenden Schimmer wirft. Ohne diese transzendente Durchdringung des Daseins hat keines Menschen Leben wahrhaft innern Bestand.« Wo sie fehlt, werden »Krisen verschiedenster Art die Folge von Sprüngen und Rissen in dem Aufbau unserer Daseinshaltung« sein.

Wo sind nun Stellen, an denen es vor allem leicht zum Widerstreit zwischen der Seinsordnung und unserer Daseinshaltung und damit zur Verstimmtheit des Lebens kommen kann? Als solche »Brennpunkte der Verstimmung« nennt Ewers zunächst Altern und Sterben, in denen sich das Dasein in seiner unverhüllten Gestalt gegenübersteht. Weiterhin klammert sich die Verstimmtheit leicht an ungewohnte Situationen, wie neue Umgebung, die als Einschränkung bisheriger Lebensmöglichkeiten erfahren werden. Sie entsteht, wo das Schicksal einen Menschen auf Berufsgleise zwang, die ihm keine Zeit und Freiheit für die Lebensaufgabe lassen, die seinen ursprünglichen Fähigkeiten entspräche, wo also Idee und Wirklichkeit eines Menschen zu sehr auseinandergehen. Zur Daseinsverstimmung kommt es, wo die Geschlechtsfrage falsch gelöst wird, wo es dem Menschen »nicht gelingt, seine Ideal- und Triebsphäre einander anzugleichen. Die Triebsphäre, die nur dadurch Wert und Wirklichkeit hat, daß sie allseitig auf das Lebensganze bezogen ist, entfällt dann leicht dieser Beziehungsordnung ... (aber) den einzelnen Seiten des menschlichen Daseins und auch der Triebsphäre kommt ihre ganz bestimmte Stellung innerhalb der Welt der Wertzusammenhänge zu, und da muß jede Stellenverschiebung als sinnwidrig angesehen werden.« (Das Büchlein enthält gute Ausführungen über die Notwendigkeit einer Ein- und Unterordnung des Triebhaften unter den Gesamtsinn des Menschen: es glaubt aber irrigerweise, in allen großen Religionen, auch im Christentum, nur die Alternative »Heiligkeit oder Sinnlichkeit« zu finden. Gerade das Christentum hielt von Anfang an die Mitte zwischen Sinnenkultus und Sinnenverachtung, und es hat nicht von »vermeintlich höherer Weltordnung aus« die sinngemäße Sinnenseite des Menschseins entwertet wissen wollen. Vielmehr wollte es ihm seine Stellung in der Seinsordnung zurückgeben, und es gab ihm erst geradezu die sakrale Sinnweihe.) – Neben den psychologisch verstehbaren »psychogenen Verstimmungen« kennt der Verfasser auch recht wohl die primär biologisch bedingten Depressionen der Seelischkranken. Doch sieht er die Verschiedenheit beider »nur in der auf die Seinsordnung ausgerichteten Haltung eines Menschen«. Die Psychiatrie dürfte mit dieser Deutung allein wohl nicht so ganz auskommen. Aber schließlich handelt es sich in dem Buch ja doch vornehmlich um die primär psychisch bedingten Verstimmtheiten des Daseins. Diese weisen letztlich alle auf das Erleben der Zeitlichkeit zurück. (Die Einwirkung Heideggers auf den Verfasser wird hier deutlich.) Das Sichverlieren in den Anblick der Vergänglichkeit vergangenen Glücks, das nicht mehr wiederkehrt, das »nicht mehr sicher in die Zukunft schauen können«, der »Zukunftsschwund« steht hinter den schwersten und noch hinter den leisesten Verstimmungen, überall, wo dem Menschen »die Zukunft merkwürdig eingeengt« erscheint. Wo vollends der Gedanke an die Allvergänglichkeit (das isolierte »Vanitas vanitatum«) zum Grundgedanken der Weltanschauung wird und sich »auf jede Freude wirft, um ihr bleiches, vergängliches Gesicht hervorzukehren«, da zerstört er das Wesen allen Glücksgefühls und da führt er zur dauernden Grundverstimmung des Daseins. In besonderer Weise ist das Schuldgefühl – und zwar nicht nur das krankhaft überspitzte – ein Hauptquell aller Daseinsverstimmung und insofern eine der großen Fragwürdigkeiten des Daseins. Es ist seinerseits, meint der Verfasser, nicht denkbar ohne den geschichtlichen Zusammenhang mit der religiösen bzw. christlichen Lebensauffassung.

Wie immer Verstimmtheit des Lebens entstehe, jedenfalls suchen die Menschen ihr zu entgehen. Sie suchen vielfach Rettung vor ihr im Vergessen der Vergänglichkeit und Vergangenheit, in der Zerstreuung, im rauschhaften Sichhingeben an den Augenblick allein und im Sichverklammern in ihn und seinen Genuß hinein. Aber das widerstrebt dem Wesen des Augenblicks, der nur Durchgang sein kann; er verliert dabei die echte Zukunftsträchtigkeit. Und »das verstimmte Dasein, das sich so in den Nebel einer genießerisch ergriffenen Gegenwart retten möchte, muß erkennen, daß es Trugbildern zum Opfer gefallen ist, und daß kein Mensch auf die Dauer um seine Abhängigkeit von der Seinsordnung herumkommt. »Menschen

suchen Vergessen der Vergänglichkeit und Vergangenheit, indem sie sich mit krampfhaft verdoppeltem, lärmendem Energieaufwand allerlei Zukunftsziele setzen und sich an diese hinwerfen.« Aber es sind dann nicht Aufgaben, die aus der Wesensstruktur des konkreten Menschen erwachsen und sinnvoll mit seinem Lebensgesetz verbunden wären. Oft sind es nur erotische und andere Abenteuer, in denen turbulente Energieverschwendung die eigene Vergänglichkeit überwinden oder vergessen lassen möchte. Die Zugkraft dieser Ziele aber läßt nach, und der Mensch irrt erst recht ratlos wieder umher. Denn »nur der Mensch, dem es gelungen ist, die Leidensursache in ihrer ganzen Tiefe zu bewältigen, ist fähig, sie wirklich zu vergessen«, nicht nur für kurze Zeit zu verdrängen. So müssen auch Schuld und Schuldgefühl in den großen Sinnzusammenhang des Lebens gestellt und von der Sicht aufs Ganze her innerlich überwunden werden. Weder ist es sinnvoll, daß sich Schuldgefühl in »seine eigene Abgründigkeit verliere«, noch genügt es, ihm einfach den Willen zum künftigen Bessermachen gegenüberzustellen, durch den es selbst ja doch nicht innerlich bewältigt würde. Es muß an der Schuld wie an allem Leid selbst ein »Bedeutungswandel« vollzogen werden.

Wir wollen nicht mehr weiter auf die vom Verfasser entwickelten Zusammenhänge zwischen Daseinsgestimmtheit und Daseinshaltung, etwa in der vitalen Sexualsphäre, in der Wirtschaftssphäre, in falscher Lebensausweitung usw. eingehen. Immer wieder erhellt dabei, wie nicht die Einzeltatsache im Leben in sich selbst Wert oder Unwert trägt, sondern Wert und Unwert ihr von den Bedeutungszusammenhängen zukommt, in die sie gestellt ist, und wie es darum gilt, die Seinsordnung zu erfassen und die Wertordnung festzuhalten, wenn anders das Leben vor Zerspaltung und Grauen bewahrt werden soll. Dabei werden immer Idealbilder auftauchen, die »nicht mit der Begrenztheit alles Menschlichen rechnen, den Alltag überstrahlende Ideen, die den Anspruch erheben, daß der Mensch sein gesamtes Sein auf sie ausrichte«. Es ist das ein Hereinragen »des Unendlichen in die grenzenhafte Zeitlichkeit unserer Existenz«. Die Verstimmtheit aber, von leiser Unzufriedenheit bis zu unheimlicher Angst, legt sich dort, wo der Mensch sich den Anrufen der Seinsordnung entziehen möchte, warnend und hemmend in den Weg. Das ist ihr fruchtbarer Sinn, daß durch sie der Mensch »zur Echtheit des Existierens hingeführt wird«.

Es gehört wohl zu den wertvollsten Erinnerungen, die das Büchlein von Ewers weckt und auswertet, daß das Leben aus seiner »grenzenhaften Zeitlichkeit« heraus auf den Anruf horchen muß, der von den übergreifenden, bis ins Unendliche ausgreifenden Seinsordnungen an den Menschen ergeht, ohne daß er dabei die Begrenztheit seines Eigenseins vergessen dürfte. Die schwersten Krisen und Verstimmtheiten des Daseins – wir wollen dabei die Depression armer Seelenkranker nicht mit einbeziehen! – weisen darauf zurück, daß jene letzten »festen und ruhigen Linien am Horizont des Lebens« nicht mehr bestehen, und daß keine »leuchtende Spitze aus dem Ewigen her« mehr herüberleuchtet. Dann klaffen subjektive Daseinswertung und objektive Daseinsordnung im tiefsten unheilbar auseinander. Am »schwerwiegendsten wird das Mißverhältnis von Seinsordnung und Werthaltung immer dann«, wenn sich die Daseinshaltung »gegen die grundlegenden Sachverhalte des Daseins richtet«. Der allergrundlegendste Sachverhalt unseres Daseins ist aber die unser innerstes Wesen durchziehende und kennzeichnende »Relativität«, die Tatsache, daß all unser Sein nicht auf sich steht, sondern auf letzte Urquellen im Unendlichen rückweist und zu letzter Sinnerfüllung in »dem Seienden«, Gott, hindrängt. Der Verfasser meint, wo sich der Mensch aus dem Vergänglichkeitserlebnis zum Jenseits und seiner Ewigkeit wende, hange er einem Traumbild nach, und nach dem Erwachen aus dem Traum sei er dann erst recht der Verstimmtheit des Daseins anheimgegeben. Er scheint in dem Sichwenden zum Ewigen nur Flucht aus dem Zeitlichen zu sehen. Damit wäre dann freilich jene Spaltung ins menschliche Sein getragen, in der entweder das Diesseits ganz entwertet oder das Jenseits abgewertet und auf jeden Fall kein innerer Sinnzusammenhang zwischen beiden und keine echte Verankerung der Diesseitswerte im Ewigkeitsgrund möglich bliebe. Aber nur wo das Zeitliche gerade seine ihm zukommende positive Wertung im Rahmen des gesamten zeitlich-ewigen Seins und seiner Seinsordnung erlangt, gewinnt es seine eigene wirkliche Sinnfülle. Insbesondere die größte Verneinung der Seinsordnung, die Schuld, kann nur als unerschöpflicher Quell der Verstimmung

im Leben bestehen bleiben, ohne je innerlich überwunden zu werden, wo nicht etwas aus dem Ewigen herüber sie zur »felix culpa« wandelt, ihr eine ganz neue »Bedeutung« verleiht.

Bei der Gesamtschau über das zeitlich-ewige Sein legt sich wohl das Wissen um den »fürchterlichen Gott« des »Dies irae«, um den unbestechlichen Wächter über seiner Seinsordnung, als größte Verstimmtheit des Daseins hemmend und warnend in den Weg, wo das zeitliche Dasein aus seiner Bahn abgeglitten ist. Aber diese Verstimmtheit erweist sich als Botin nicht nur des »furchtbaren« Gottes, der sich ankündet, sondern darüber hinaus und vor allem als warnende und in die »Eigentlichkeit seiner Existenz« den Menschen zurückführende Botin einer »Treue« Gottes, die selbst der Schuld im »Bedeutungswandel« eine andere Stellung, einen positiven Wert im Ganzen der Seinsordnung zu geben vermag.

Und so ist »depressive Daseinsstimmung« niemals berechtigterweise die letzte und innerste Haltung einer Menschenseele.

Alexander Willwoll S. J.

Claudels Hauptwerk deutsch

Nun, da das Hauptdrama Claudels in deutscher Sprache vorliegt, begreift man kaum mehr, daß es dem deutschen Leser volle vierzehn Jahre hat unzugänglich bleiben können, und viele werden dem Übersetzer Hans Urs v. Balthasar und dem Verleger[1] ehrlichen Dank wissen, daß sie die schwere, aber auch so lohnende Arbeit in Angriff genommen und zu glücklichem Ende geführt haben. Und es ist ja keineswegs so, daß dieses Drama, wenigstens was uns angeht, seine Stunde versäumt habe. Es steht in solcher Gebirgsgröße vor uns, daß jeder begreift: derartige Schöpfungen werden nicht so bald erreicht oder gar überholt, sie bleiben für Jahrzehnte vor uns als zu bezwingende und tragen auf lange vom Dämmerblau des Hohen und Fernen an sich. »Claudels Meisterwerk hat, alle Engen des akademischen Frankreichs sprengend, für sein Land die Ebene weltgültiger Dichtung erkämpft«, stellt der Übersetzer in seinem tiefgrabenden Nachwort fest (430).

[1] Der seidene Schuh. Von Paul Claudel. Übersetzung und Nachwort von H. U. v. Balthasar. 8° (469 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. Geb. M 9.80.

Paul Claudel selber hat in einem Gespräch mit Frédéric Lefèvre von seinem »Soulier de Satin« gesagt: »Ich habe fünf Jahre an diesem Buch gearbeitet. Es ist die Summe meines ganzen dichterischen und dramatischen Schaffens. Ich entrolle in ihm das Lebensbild eines Conquistadors der Barockzeit (de la Renaissance). Ich halte das Barock für eine der glorreichsten katholischen Epochen, nämlich für die Epoche, da das Evangelium seine Eroberung im Raum und in der Zeit zur Vollendung führt, und da die Kirche, in einem kleinen Winkel von Irrlehrern angefallen, sich mit dem Universum verteidigt. Damals finden die Humanisten zum Altertum zurück, während Vasco da Gama Asien wiederentdeckt, und vor den Augen des Christoph Columbus aus dem Schoß der Wasser eine neue Welt emportaucht. Damals schlägt Copernikus die Bibel des gestirnten Himmels auf, wirft Don Juan den Islam zurück, stößt der Protestantismus am Weißen Berg an seine Schranke, und richtet Michelangelo die Kuppel von Sankt Peter auf.« Und Jacques Madaule (dem dieses Zitat entnommen ist) fügt bei: »Ein Leser, der von Claudel nichts anderes als den ‚Seidenen Schuh' kennte, würde alles Wesentliche aus seinem Werke kennen. Nur fehlte ihm der herrliche Resonanzboden, den die früheren Werke für die Gedanken des ‚Soulier' abgeben. Und es fehlte das Wissen von dem weiten Weg, an dessen Ende dieses Drama steht« (Le Drame de Paul Claudel, 208). Umgekehrt aber auch: Wer schon am Klang und an der Gewalt und Tiefe der bei Hegner deutsch herausgekommenen früheren Dramen sich erquickte, dem wird dieses alles noch erfüllter, da es hier seine herrliche Krönung empfängt, und von der vollen Helle das Licht zurückflutet in das Frühere. Claudel wußte, daß dies der Gipfel war, und hat instinktsicher seitdem sein dramatisches Werk so stehen lassen, wie es steht, und sich dem Essay zugewandt.

Schon äußerlich fällt der »Seidene Schuh« durch seinen Umfang auf: er umfaßt vierhundert Seiten. Und umfaßt innerlich ein Geschehen, das sich wörtlich über den ganzen Erdball spannt, eine Fülle von Völkern und Einzelschicksalen in seinen Strudel reißend und auch die Jahre und Jahrzehnte gewaltig zusammenraffend und - damit nicht genug - auch nach jenseits, zur Überwelt Gottes und seiner Engelschöpfung und seiner Gnade die Fenster

aufstoßend, so daß gewaltiger, kosmischer und theologischer Atem das Ganze durchbraust. Und darin steht mit einfacher Linienführung in den vier »Tagen« des Dramageschehens die Liebe eines Mannes und einer Frau. Oder besser die Liebe des Mannes zu der Frau. Es ist eine tragische Liebe, denn Prouhèze ist durch das Sakrament der Ehe für immer schon die Frau des andern, nicht Geliebten. Doch das soll nur Symbol sein dafür, daß Liebe nie die letzte Erfüllung schenken kann, die sie verspricht. Oder vielmehr doch, aber nur wenn sie verstanden wird als der Ruf in Gott hinein, als »Köder Seiner Liebe«. Prouhèze lernt es durch den Engel, den Gott ihr an die Steite stellte. Und Rodrigue lernt es langsamer und bitterer, da Prouhèze heroisch, zu einem Stern in die Luft gesprengt, ihn hinanführt, aber durch welche Entleerung aller Erdengröße hindurch!

Wie das Drama über dem Sterbegebet eines schiffbrüchigen Jesuitenmissionars anhebt und von hier aus alles Geschehen, auch das abstürzende der Schuld, den Sinn bekommt: hin zu Gott, so mündet es in der Glut des »Alles« und »Nichts« der spanischen Mystik und im Namen der Teresa. In dem Ja und Nein zur Liebe geht es letztlich um Ja und Nein zur ganzen Welt, um das große Menschheitsthema: Gott und seine Schöpfung. In letztem christlichen Ernst wird das Nichts in allem Geschöpflichen erkannt, aber auch in ungestümem, katholischen Lebensdrang wird ein Ja zur Welt gesprochen, wie es so stark noch von keinem christlichen Dichter wohl je geformt wurde.

Aber das alles zieht sich nicht durch Monologe oder durch getragene Feierlichkeit, sondern es wogt durch Wellenstürze bluthaften Lebens, daß es unmöglich ist, hier auch nur andeutend einen Begriff davon zu geben. »Claudels Stück, ohne im entferntesten ‚Sturm und Drang' zu sein, lebt geradezu von der Lust, jeden künstlichen Rahmen, der sich endgültig glaubt, immer wieder mit einem schallenden Lachen zu zerbrechen. Unerschöpflicher Spott ergießt sich über die muffige, gebleichte, im geschlossenen Treibhaus gezogene Poesie der französischen Akademiker; das barocke Spanien und sein erstarrender Gongorismus geben die willkommene, bei jeder Gelegenheit ergriffene Maskierung dieser Satiren ab« (Nachwort, 430). Es steckt unbändiger Humor in diesem Drama. Er gehört hinein, insofern ohne ihn Leben nicht rund und echt ist. Aber noch aus dem tieferen Grund als Aufscheinen der Fraglichkeit aller Erdengröße, als wissendes Lächeln von dem Eigentlichen her. Und hiermit berührt sich ein anderes: Claudel will (ähnlich dem Bestreben der deutschen Romantik) alles vermeiden, was zu einem Erliegen gegenüber der Illusion führen könnte. Es soll ein »Spiel« sein und soll als »Spiel« empfunden werden. Nicht um ein historisches Drama geht es. Sondern das ist alles Hülle. Die Hülle soll immer wieder reißen, damit das Gemeinte, das Eigentliche und Wesentliche sichtbar wird. Und so ist auch von der Theaterform dieses Drama her spürbar, wie es dem Dichter um das Letzte, das Metaphysisch-Religiöse geht, um das katholische Drama. Vergleiche dazu den Aufsatz von Eugen Gottlob Winkler, Gestalten und Probleme 219 ff. Dieser Aufsatz sei als Einleitung empfohlen. Hat einer aber das Werk selbst durchlebt, dann wird ihm das Nachwort des Übersetzers eine unentbehrliche Hilfe sein, um weiter einzudringen und bei erneuten Einstiegen reichen Ertrag zu bergen.

Franz Hillig S. J.

Schweizer Perspektiven

Vieldeutige Perspektiven über die geistige Lage der heutigen Schweiz entrollen die vier Aufsätze der neuen »Jahrbücher der Renaissance«[1], jenes Bundes katholischer Jung- und Altakademiker, die sich in besonderer Weise die Pflege katholischen Geisteslebens in der Schweiz angelegen sein läßt. Oskar Bauhofers einleitender, grundlegender Vortrag über »Humanistische Bildung heute« entwickelt eine tiefe Auffassung der Zeitlichkeit, nicht ohne Anregung wohl seitens der Zeitlehre des großen Baseler Dialektikers, aber in durchaus persönlicher, katholischer Wendung. Bildung, so lautet die Grundeinsicht, bleibt, im Gegensatz zu »Person« und »Programm«, wesentlich »ein Problem der Zeit, des Zeithabens und darum der inneren Fruchtbarkeit«. »Zu wirklicher Bildung gelangt man im eigentlichen Sinne nur als Autodidakt.« Darum Ablehnung einer durch die alten humanistischen Schulprogramme angestreb-

[1] Wiedergeburt. XII. Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften 1938. 8° (93 S.) Basel 1938. Kommissionsverlag Gebr. J. u. F. Heß A. G. Fr. 3.50.

ten »totalen Bildung«, darum noch schärfere Ablehnung einer naiven Wiederbelebung antiker Humanität. Diese letzte ruht auf dem Prinzip der »Muße«, einer selbst angemaßten Zeitlosigkeit, welche dem wahren Schicksal der Menschheit, im Schweiße ihres Angesichtes ihr Brot zu essen, entgegengesetzt ist. An Stelle antiker »Verschwörung gegen die Zeit« hat seit Christus und der Menschwerdung des Logos »eine Bildung als Bündnis mit der Zeit zu treten«, und zwar so, »daß wir das antike Menschentum in uns tragen als eine stets gegenwärtige Möglichkeit, aber als eine überwundene und stetsfort zu überwindende Möglichkeit«. Überwunden in die wesentliche Reife zeitlich-existentiellen Daseins. – »Humanismus in der Entscheidung« hat sich bei Heinrich Meng nicht so sehr an Barth als an der Phänomenologie, insonderheit an Max Scheler zu orientieren. Freilich sieht Meng das Stigma des untergehenden Rationalismus in einem Schweben des »kritischen« Subjekts über der Welt und in einer Isolierung aus der Endlichkeit und der Verantwortlichkeit gemeinschaftlichen In-der-Welt-seins«. Aber der an der »Objektivität« und der »Wertordnungen sich orientierende wahre Geist der Bildung bleibt ihm, in echt Scheler'scher Weise »letztlich individuell, ein einmaliger Gedanke des Schöpfers«, und die letzte Gewißheit über die Hierarchie der Weite bringt nur der Glaube. – Wenn Schelers Scheidung einer Sphäre des Sinnlich-Weltlichen und einer Sphäre des Geistig-Überweltlichen schon einen Keim von Platonismus enthält, so schließt sich dem die feine Studie Emil Lerchs über Charles Morgan fast bruchlos an. Lerch hat nicht nur das Verdienst, die zum Verständnis der drei Hauptwerke Morgans unentbehrlichen Jugendromane »The Gunroom« und »My name is Legion« und manch wesentliches biographisches Detail aus dem Leben des Autors herangezogen zu haben, er gibt auch als Rahmen seiner durchsichtigen, immer konkreten Analysen das weltanschauliche Milieu dieser Kunst: die Tradition des ästhetischen Platonismus. Einerseits den »Glauben an die Einheit des Geistes und des Fleisches« (bis zur Identität beider Ekstasen), anderseits eine heroische, von Gott oder Nichts abstrahierende, leere Transzendenz des Daseins über sich selbst hinaus. So verwirklicht Morgan in seinen höchsten Gestalten eine »beinah christliche Haltung«, denn von diesem Transzendieren zur wahren Transzendenz scheint nur ein Schritt zu sein. Aber würde nicht dieser Schritt, der Schritt, den ganzen Weg des Platonischen in Frage stellen? – In offene Fragen mündet der unerschrockene Aufsatz Alfred Stoecklins aus: »Der Geist als Schicksalsmacht der Eidgenossenschaft.« Ohne Beschönigung wird zunächst von »der Ohnmacht der Geister in der Schweiz« gehandelt. Die »namentlich im Inland so hoch gepriesene Kulturaufgabe der Vermittlung zwischen Deutsch und Welsch« blieb oft, ja zumeist »bei einem äußerlichen Nebeneinander«, das »kulturell-geistige Gespräch der Dichter und Denker« scheint jeweils »im entscheidenden Augenblick merkwürdigerweise zu versagen«. »Das politische Leben ... ist nur selten von rein geistigen Momenten und Erwägungen beeinflußt oder gar geleitet worden«, Geist und Politik stehen sogar unversöhnt gegenüber. Man denke an Hemmerli, Johannes von Müller, Jakob Burckhardt, Spitteler. Und doch vermag Stoecklin nach dieser negativen Bilanz noch von geistiger Sendung der Schweiz zu sprechen: als Herz Europas pulst sie in dem doppelten Rhythmus geistiger Ausdehnung über den ganzen Europäischen Raum – die großen Schweizer lebten alle von dieser Weite – und Rückkehr und Konzentration auf den unverlierbaren Boden der Heimat. Aber Stoecklin ist nicht blind für die Voraussetzungen und die Konsequenzen dieser Lage: »Das Verdienst gebührt ... nicht dem Volk oder dem Staat der Eidgenossen als solchem, sondern wie überhaupt immer der oder den einzelnen menschlichen Personen«, ja die ganze Diskrepanz zwischen der kleinstaatlichen Existenz (mit ihren Folgen von Enge, lähmender Bürgerlichkeit und Unbeweglichkeit) und dem »unbedingten Glauben an die Existenz eines geistigen Reiches« bei den einsamen Einzelnen, also »die relativ sehr deutlich unterstrichene Unterscheidung, ja Trennung von Politik und Geistesleben« ist die Grundlage des schweizerischen Geisteslebens. Die Möglichkeit dieses Paradoxes gründet aber nach dem Autor in jener religiös-christlichen Tiefenschicht des Volkes, die der Kultur und der Politik vorausliegt und von deren Erhaltung daher auch das Bestehen einer schweizerischen Idee im Letzten und im Tiefsten abhängt.

Damit scheint uns der wesentliche Punkt getroffen. Denn jetzt, wo die natürlichen, weltbürgerlich-großeuropäischen Voraussetzungen einer ungehemmten Entfaltung

schweizerischen Geisteslebens dahinfallen, bleibt auf dem neutral-geistigen Gebiet nur die Alternative: Rückbesinnung auf den Volksgrund und die vitalen Kräfte – aber die schmale Basis dieses Grundes wird allein und ohne äußere Hilfe schwerlich diese höchsten Blüten des Geistigen erzeugen können, die das Volkselement großer Nationen zu tragen vermag, – oder individuelle Kultivierung des einsamen Einzelnen (mag diese Kultur nun mehr existentiell oder personalistisch oder platonisch orientiert sein), – aber diese Kultur bleibt dann dem Politischen, Wirtschaftlichen, Militärischen usw. an irgend einem Punkte indifferent gegenüber. Dieses Dilemma löst sich in der Tat nur in der Tiefenschicht des Religiösen, das die schweizerische Durchschnittlichkeit einerseits, Unverbindlichkeit anderseits zu echter und fruchtbarer Selbstbesinnung aufzurütteln vermöchte.

H. U. v. Balthasar S. J.

Besprechungen

Bibel

Das Buch der Christenheit. Betrachtungen zur Bibel. Herausg. von Kurt Ihlenfeld. 8° (360 S.) Berlin-Steglitz 1939, Eckart-Verlag. Geb. M 6.50

Dieses Buch ist nicht minder als sein Vorgänger, »Die Stunde des Christentums«, ein ergreifendes Bekenntnis, das in seiner völligen Geschlossenheit, seinem Mut und seiner Schlichtheit ehrfurchtgebietend ist. Der Ernst, mit dem diese meist protestantischen Dichter den positiv-christlichen Grund ihrer dichterischen Sendung betrachten und bejahen, den unlösbaren Zusammenhang von Offenbarungswort und menschlichem Wort erkennen und geschlossen gegen jedes dilettantische und professorale Modernisieren des alten, ehrwürdigen Textes der Lutherbibel sich wenden, erfüllt uns neben manchem heutigen seichten Geschwätz über biblische Fragen mit einer tiefen Freude. Als besonders glücklich möchten wir die Beiträge R. A. Schröders, Willy Kramps, Jochen Kleppers und Hermann Claudius' hervorheben, wogegen zumal Joseph Wittigs Aufsatz im inneren Klang wesentlich abfällt. Gerecht und abgewogen ist Otto Brües' großer Beitrag über die Bibel in Goethes Lebensbau.

H. U. v. Balthasar S. J.

Neue Aszese

Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. Von Hermann Schmidt. (Bd. 8 »Aus Schönstatts Geisteswelt«.) 8° (469 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. M 6.50

Die religiöse Lebensgestaltung als Ganzes haben sich eine Reihe von Werken der letzten Zeit zum Gegenstand gewählt. Zimmermann hat in seiner »Aszetik« das Wissen der christlichen Vergangenheit mit Bienenfleiß gesammelt, Tillmann hat das moderne Wissen der Bibelforschung, der Metaphysik und Psychologie einem vielbändigen Werk über diesen Gegenstand dienstbar gemacht. Nun versuchen Jürgensmeier, Tillmann selbst und neuerdings Schmidt das Beste davon in eine brauchbare und knappe Form zu gießen. Während Tillmanns einbändiges Kompendium noch ganz den Charakter des vollständigen Lehrgangs wahrt, versuchen Jürgensmeier und Schmidt es mit einer starken Vereinheitlichung und Vereinfachung. Beide kommen dadurch einem Zeitbedürfnis entgegen. Jürgensmeier läßt das ganze innere Leben des Christen um einen großen Gedanken kreisen, der auch wirklich eine umfassende Bedeutung hat, den des mystischen Leibes und seiner Gliedschaft. Dieses heute so beliebte »Organische« führt Schmidt nochmals weiter, indem er nicht das Statische, sondern das Dynamische in den Mittelpunkt stellt. Da Aszese ein Handeln besagt, ist das Glückliche dieser Idee sofort einsichtig. Von der alten Aszese her denkt man unwillkürlich an die »Exerzitien«, die das Ziel an den Anfang stellen und sich langsam entfalten lassen, von der Psychologie her an Lindworskis Psychologie der Aszese, die den Wert der umfassenden Leitidee zum ersten Mal für das religiöse Leben wissenschaftlich unterbaut hat.

Schmidt stellt die Leitidee, das »persönliche Ideal«, mit Benützung der Trieb- und Temperamentenlehre konkret dar und führt dann den Aspiranten der christlichen Vollkommenheit über je fünf Stufen, die die positive und die negative Seite der Aszese kennzeichnen, zur Höhe. Der negative Weg ist eine sachgemäße Ausweitung der »drei

Stufen der Demut« des heiligen Ignatius; der positive beginnt mit den allgemeinen ethischen Forderungen und führt dann über Maria zu Christus, zum Vater, zum Heiligen Geist. Die positive Vereinfachung entspricht nicht nur der spezifisch Schönstätter Marienfrömmigkeit, sondern auch der weithin beliebten trinitarischen. An ignatianische Frömmigkeit wird man wieder erinnert, wenn noch fünf Stufen des Wandels in Gott beigefügt werden.

Für den praktischen Gebrauch, auch des Seelenführers, ist das Werk sehr zu begrüßen, wegen der Einfachheit und Übersichtlichkeit. Schmidt hat dazu das Beste zusammengefaßt, was die Aszetik in ihrer langen Entwicklung geboten hat. Den modernen Diskussionen steht er sachlich gegenüber und läßt sich nicht auf Einseitigkeiten ein, auch nicht – was besonders anzuerkennen ist – in der Marienfrömmigkeit. Das ethische Kapitel ist zwar unverhältnismäßig ausgedehnt, aber bei einem langjährigen Pädagogen ist das wohl zu verstehen; Schmidt wird übrigens in seiner Auffassung von Eros und Sexus nicht bei allen Pädagogen Anklang finden. Zumal der Priester und Seelenführer muß sich nach Lesung des Buches wohl bewußt bleiben, daß aus dem großen Gebiet der Tugendlehre und der Mystik noch vieles der scharfen, aber knappen Skizze einzufügen ist. E. Raitz v. Frentz S. J.

Germanisches

Die Götter der Germanen. Von Hermann Schneider. gr. 8° (VII u. 273 S.) Tübingen 1938, J. C. B. Mohr. Kart. M 6.–

»Die Unsicherheit, das ist das Hauptgebrechen der germanischen Göttergeschichte« (Vorrede III). Darum beschränkten sich die Vorsichtigen vielfach auf die Ausbreitung der Quellenzeugnisse und das Nacherzählen der Göttergeschichten. Die Kühnen suchten die Vielgestaltigkeit der Erscheinungen zu künstlicher Einheit zusammenzuzwingen, wobei bisweilen schöpferische Phantasie Lücken füllen mußte und die eigenen Wunschträume manche Forscher mehr bestimmten als die karge Sprache der Quellen. – Hermann Schneider vermeidet diese Gefahren. Wo Klarheit der Einsicht erreichbar ist, da wird sie bis zu möglichster Deutlichkeit herausgearbeitet; so in der aufschlußreichen Unterscheidung zwischen Vanen und Asen, so bei der Wesensdeutung der komplizierten Odinsgestalt oder bei der Enträtselung des Lokiproblems. Aber nie täuschen seine Lösungen unbegründete Sicherheit vor. Ohne Unerwünschtes wegzustreichen, aber auch ohne Erwünschtes über Gebühr zu unterstreichen, sucht er die reichlich tausend Jahre germanischer Religiosität als sinnvolle und geordnete Geschichte der göttergläubigen Germanen zu erfassen: Gestaltwerden und Gestaltwandel der Götter bis zum Absinken in Vermenschlichung, Verteufelung und Dämonisierung, die Stellung der Götter in der außermenschlichen Jenseits- und diesseitigen Menschenwelt.

Eigenwert und Sonderstellung sichert dem Buche das leitende Hauptanliegen des Verfassers: es geht ihm um Glaubensgeschichte, er will die germanischen Götter als geglaubte Gestalten begreifen und darstellen. Darum auch der stete Versuch, reinlich zu scheiden, wie weit der Glaube ging und wo Dichterwille die Gestalten des Glaubens weiterbildete oder umformte. Meisterhaft, aller Engherzigkeit und Einseitigkeit abhold, stellt er die verschiedenen Formen germanischer Gottesverehrung und germanischen Gottesbewußtseins heraus. Hier erfreut vor allem die Feststellung, daß auch der Germane ein Beter war, daß Ehrfurcht, tiefe, demütige Ehrfurcht, nicht ungermanisch ist, wenn sie auch nicht die einzige Frömmigkeitshaltung des Germanen war. Wer wissen will, wie der Germane seine Götter gedacht und geglaubt, wie er sie im Verlaufe eines Jahrtausends umgedacht und umgeschaut hat, der soll zu Hermann Schneiders Buch greifen.

E. Neumann S. J.

Germanische Köpfe der Antike. Von Franz Miltner. (140 S.) Potsdam 1938, Athenaion. Geb. M 3.30

In lebendiger Sprache und reizvoller, oft spannender Darstellung zeichnet der Innsbrucker Historiker die Lebensbilder von acht germanischen Führergestalten der deutschen Frühzeit. Und darauf kommt es ihm an: diese germanischen Führer sind keine wilden Unholde voll unbändiger Zerstörungskraft, auch nicht bloß »Männer der Tat«, die naturhaft, mit ungezügelter, tobender Kraft vorwärtsstürmen, sondern wirkliche »Köpfe«, denen wohl taktische Handbücher und Abhandlungen über Staatstheorien gefehlt haben, aber nicht das biegsame Können, die klare, vielseitige Verstandesschulung, das reife Wissen um

die Forderungen der Gemeinschaft, der scharfe Blick für die Stärke und Eigenart des Gegners, die tiefe Kenntnis der Verwendungsmöglichkeiten der eigenen militärischen Volkskräfte. Nur so lassen sich etwa die Kriegstaten eines Arioviſt, eines Armin oder Arbogast verstehen, die politische Leistung eines Armin und Marbod, oder die diplomatische Arbeit eines Geiserich. – Eine Übersichtskarte, mehrere Abbildungen und besonders die Schrifttumshinweise am Schluß erhöhen noch den Wert dieses für weite Kreise bestimmten, anregenden Buches. E. Neumann S. J.

Das goldene Spanien

Philipp II. Gemälde eines Lebens und einer Zeit. Von Ludwig Pfandl. 8° (560 S. mit 13 Abb.) München 1938, G. Callwey. Kart. M 10.–; geb. 12.50

Spaniens goldene Zeit 1501–1621. Von R. Trevor Davies. (Aus dem Englischen von J. F. Klein.) 8° (320 S. mit 4 Tafeln und 5 Karten.) München 1939, R. Oldenbourg. Geb. M 7.50

Isabella, die letzte Kreuzfahrerin. Von W. Th. Walsh. (Aus dem Englischen von Gertrud v. Hollander.) 8° (309 S. mit 20 Abb. u. 1 Karte.) Berlin 1938, Vorhut-Verlag. Geb. M 8.50; kart. 7.50

1. Das neue Werk des bekannten Spanienforschers ist neben dem kürzlich erschienenen »Karl V.« von K. Brandi ohne Zweifel die bedeutendste Erscheinung der geschichtlichen Spanienliteratur der letzten Jahre. Pfandl ist sich durchaus bewußt, daß auch heute noch der Zugang zu Philipp II. »sehr weit, sehr mühsam, sehr wenig erfolgverheißend« zu sein scheint (378). Diesen Zugang will er uns durch eine großenteils psychologische Deutung erleichtern. Mit Wärme und Sympathie schildert er diesen »kultiviertesten, geschmackvollsten, klügsten und moralisch gesündesten König seines Jahrhunderts« (536), und räumt gründlich mit dem Schutt auf, den drei Jahrhunderte über ihn geschüttet haben. Wir bewundern seine tiefe, echte Religiosität, seine Seelenstärke bei den Schicksalsschlägen in seiner Regierung und in seiner eigenen Familie, seine Seelengröße in seinem furchtbaren Todesleiden.

Aber auch Philipps Verschlossenheit, den Mann »mit der eisernen Maske« (316), seine Fehlgriffe, wie etwa seine Katastrophenpolitik in den Niederlanden oder die brüske Behandlung seiner besten Feldherren, denen er mitten im Siegeszug in den Arm fällt und so selbst zur Ursache seiner politischen Niederlagen wird – man denke nur an Don Juan nach Lepanto, an Alex. Farnese im niederländischen Feldzug usw. –, versucht der Verfasser durch eine ganz neuartige Deutung zu erklären. Die Neuartigkeit seiner These wird wohl manchen Widerspruch erfahren, weil sie die menschlichen Schwächen, die sicher auch dieser Herrscher hat, sozusagen hinwegdisputiert. Er will sie durch Philipps »archaisches Herrschertabu« begreiflich machen, d. h. durch den ihm beinahe erbmäßig eingepflanzten Vorstellungskomplex – halb instinktmäßig, halb bewußt – vom sakrosankten Herrschertum mit urzeitlichen, animistischen Erinnerungen. Philipps Fehlgriffe werden so zu einem innern Zwang.

Mit Geschick arbeitet der Verfasser auch gegen die bisher gebräuchliche Ansicht, daß Philipp ein Typ des absoluten Herrschers sei, und daß er sich als Vorkämpfer der katholischen Kirche in der Gegenreformation in ganz Europa betrachtet und eine katholische Universalmonarchie angestrebt habe. Nein! Philipp ist Spanier und nur Spanier, der rein spanische Politik treibt und in die konfessionellen Verhältnisse anderer Länder sich nur dann einmischt, »wenn ihm aus deren Glaubensneuerungen Störung und Bedrohung der Integrität seiner eigenen Gebiete zu erwachsen scheint« (555). Er kennt keine Religionskriege und keine Kreuzzüge, er fühlt sich nicht »als der verantwortliche und beauftragte Restaurator fidei catholicae« (441). Diese Aufstellungen Pfandls verdienen sicher alle Beachtung. Ob sie in ihrer spitzen Formulierung und Ausschließlichkeit zu überzeugen vermögen, ist eine andere Frage. Richtiger ist wohl, daß hie und da in Philipp zwei Menschen sich streiten, der Spanier und der Katholik. Der erstere hat wohl den Vorrang, der zweite kommt aber auch da und dort zum Durchbruch, und meistens sind sie eine Einheit. Man kann sich wohl schwer vorstellen, daß die Politik Philipps so verlaufen wäre, wenn er ausschließlich spanisch gedacht und gefühlt hätte. – Diese Andeutungen mögen genügen für die Fülle der Anregungen, die das glänzende Buch bietet. Pfandl nennt sein Buch: Gemälde eines Lebens und einer

Zeit. Tatsächlich beschränkt er sich aber auf das erste. Für das zweite muß man seine kulturhistorischen Werke über Spanien heranziehen. Wertvoll ist auch das Quellenverzeichnis.

2. Der englische Historiker Trevor Davies gibt in diesem Buch eine Überschau der bisherigen wissenschaftlichen Ergebnisse über Spaniens große Zeit. Wertvoll vor allem in der klaren, knappen und nüchtern-kritischen Darstellung. Allerdings fast nichts wird leider vom Verhältnis Spaniens zu den Kolonien gesagt, von seinen Kolonisations- und Missionsmethoden. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß der Verfasser die Blütezeit Spaniens erst mit 1501 beginnen läßt. Begründet wird dieses uns reichlich willkürlich scheinende Datum nicht. Das letzte Regierungsjahrzehnt der großen Isabella, etwa von 1490 ab, mit der Eroberung Granadas, der Entdeckung Amerikas, hätte unbedingt in die goldene Zeit Spaniens einbezogen werden müssen.

Es ist bemerkenswert, wie die moderne englische Geschichtswissenschaft ihr Urteil über Spanien und im besonderen über Philipp II., den spanischen Katholizismus, die Inquisition usw. zu ändern begonnen hat. Man kann sich kaum günstigere Urteile denken als die Feststellungen von Trevor Davies. Sie räumen gründlich mit den zum großen Teil bis in die Gegenwart reichenden Vorurteilen der englischen Historiker auf. Davies geht sogar so weit, Fehlgriffe wie die Nichtausnützung des Sieges über Frankreich 1557 und des Seesieges über die Türken bei Lepanto gar nicht als Fehlgriffe anzuerkennen, im Gegensatz zu Pfandl, der sie im obenbeschriebenen Sinn zu erklären sucht. Bemerkenswert ist das scharfe Urteil gegen Wilhelm v. Oranien, das an Schärfe dem Urteil Pfandls im obigen Buch kaum nachsteht. Sehr nüchtern und vernünftig ist auch die Beurteilung der Ausweisung der Moriskos, die in der Geschichtsschreibung immer so viel Empörung verursacht hat. Trevor Davies schließt sein Buch ab mit dem sehr guten Kapitel über das religiöse Leben und die spanische Mystik, und er kommt zum Ergebnis, daß Spaniens Aufstieg zum großen Teil mit dem Aufstieg des spanischen Katholizismus zusammenhängt, und daß »sein Niedergang ohne Zweifel irgendwie mit dem Verfall seiner Religion verknüpft ist« (269). Ein ernstes Wort, von dessen Bedeutung offenbar die heutige spanische Erneuerungsbewegung sich bewußt ist.

3. Ein bescheidenes Buch, das auf jede höhere geschichtliche Darstellungskunst verzichtet und sich im Rahmen einer einfachen, beinahe chronikartigen Erzählung der äußern Ereignisse hält, die des Reizes nicht entbehrt und den Leser in Spannung hält. Auf jeden wissenschaftlichen Apparat ist verzichtet, selbst auf eine Überschau über die wichtigsten Quellen, obwohl der Verfasser in ihnen sich bewandert zeigt. Eine kritisch-historische Vertiefung in die großen Anliegen der beginnenden Blütezeit Spaniens, etwa die Entdeckung Amerikas oder die Judenfrage, vermißt man. Etwas besser kommt die Errichtung der spanischen Inquisition weg, die weitgehend in Schutz genommen wird. Am besten ist wohl der Charakter der großen Isabella herausgearbeitet, die »ihrem Wesen und Wirken nach zweifellos zu den lautersten Persönlichkeiten gehört, die wir aus der Geschichte kennen« (269).

F. Strobel S. J.

Kulturen und Länder

Kultur der Antike. Von Dr. Ernst Howald. (Lieferung 15, 28, 36 des Handbuchs der Kulturgeschichte, hrsg. von Dr. Heinz Kindermann.) 4° (166 S. m. Abb.) Potsdam 1935, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Je Lieferung M 2.80

Von dem breit angelegten »Handbuch der Kulturgeschichte« liegt abgeschlossen die »Kultur der Antike« von Dr. Ernst Howald vor. Dieser Teil verdient besonderes Interesse, weil er die Grundlegung der europäischen Kultur schildert. Zuerst entsteht vor uns das Bild der rätselhaften kretisch-mykenischen Kultur. Nach Ausweis der homerischen Dichtungen steht der am Anfang der griechischen Geschichte führende Stamm, die Ionier, ganz unter dem Einfluß dieser Fremdkultur; aus seinem Boden sproßt die Wissenschaft. Eine andere Welt ist das archaische Mutterland mit dem dorischen Tempel, der Agonistik und der Chorlyrik. Im Athen des 5. Jahrhunderts erwächst dann eine klassische Kultur, eine Kulturvollendung, die sich im 4. Jahrhundert über ganz Griechenland ausdehnt. Die hellenistischen Kulturerscheinungen dagegen sind Reaktionsversuche auf die attische Kultur; der Attizismus, beschränkt

auf Sprache und Literatur, bleibt Sieger. Seit Beginn des 3. Jahrhunderts nimmt Rom bewußt die griechische Kultur in sich auf, und zwar den gesellschaftlichen Humanismus in den vornehmen Familien. Die Revolutionsepoche von den Gracchen bis Augustus wird gesehen als Kampf zwischen den römischen Geschlechtern und der griechischen Staatsidee, die von Augustus verwirklicht wird; doch nach ihm geht der römische Humanismus langsam dem Ende entgegen. Eine neue Kultur wird vom Christentum, das im ganzen zutreffend dargestellt ist, geschaffen, in vielfacher Auseinandersetzung mit dem Humanismus.

E. Bürgi S. J.

Südost- und Südeuropa in Natur, Kultur und Wirtschaft. (Handbuch der geographischen Wissenschaft, hrsg. von Dr. Fritz Klute u. a.) 4° (588 S., 474 Abb. u. 33 Taf.) Wildpark-Potsdam, Athenaion, seit 1931, in 18 Lieferungen zu je M 2.40

Der stattliche Band umfaßt: S. 1–42 Ungarn von Dr. Julius Prinz, S. 43–103 Rumänien von Heinrich Wachner, S. 104–140 Bulgarien von Dr. Albrecht Burchard, S. 141 bis 207 Jugoslawien von Dr. Richard Marek, S. 208–219 Albanien von Dr. Ernst Nowack, S. 220–288 Griechenland von Dr. Eugen Oberhummer, S. 289–425 Italien von Dr. Helmuth Kanter, S. 426–557 Spanien und Portugal von Dr. Hermann Lautensach. Es folgen ein langes Register und Tabellen zu den einzelnen Ländern.

Wie das ganze Handbuch, so zeichnet sich auch dieser Band durch Wissenschaftlichkeit, Gründlichkeit und Anschaulichkeit aus. Jedes Land und jedes Volk wird bei aller Unparteilichkeit mit Liebe gezeichnet. Von den dargestellten Ländern stehen Spanien und Italien im Mittelpunkt des Weltinteresses; darum wird mancher mit Freuden zu den ihnen gewidmeten, besonders ausführlichen Abschnitten greifen. Bei beiden Völkern wird das Streben nach nationaler Wiedergeburt hervorgehoben. S. 471: »Aber immerhin sind überall in Spanien und noch mehr in Portugal heute diese Ansätze zu einer nationalen Wiedergeburt sehr deutlich und bestimmen in einem von Jahr zu Jahr steigenden Maße das Bild der Kulturlandschaft.« Das wurde noch vor dem Bürgerkrieg geschrieben; doch hat dieser wie ein reinigendes Gewitter gewirkt. Noch mehr wird an vielen Stellen Italiens Aufschwung seit 1922 betont, besonders S. 346: »Das Italien von 1914 ist nicht wiederzuerkennen. Wo früher gebettelt wurde, wird gearbeitet, wo Unpünktlichkeit herrschte, ist Pünktlichkeit eingezogen, die schweren wirtschaftlichen Krisen ... wurden ohne allzu große Erschütterung überwunden, die Industrie gefördert, ... der Ackerbau gehoben.«

Über die religiösen Verhältnisse sind die Angaben knapp, aber im ganzen ausreichend. Bei Ungarn wird S. 15 zwischen griechisch-katholischen (unierten) und griechisch-orthodoxen (nicht-unierten) Christen kein Unterschied gemacht (wohl aber im Anhang S. 573). Erheblicher ist derselbe Mangel bei Rumänien S. 53 f.; die im früheren Ungarn wohnenden Rumänen sind nämlich im Gegensatz zu den meisten andern uniert; diesen Unterschied zu kennen, ist für die Beurteilung der kulturellen Struktur der Landschaften von Bedeutung; denn wegen der stärkeren Hinwendung zum Westen wurden die siebenbürgischen Rumänen ihrem Volk die Vermittler der höheren Westkultur. Vortrefflich ist S. 157 f. ein ähnlicher Unterschied zwischen den katholischen Kroaten und den orthodoxen Serben dargestellt.

Zustimmend wird auch die Feststellung vermerkt, daß Rom die Erhaltung seiner Großstadtstellung im Laufe der Zeiten dem Umstand verdankt, daß es die Hauptstadt der katholischen Christenheit ist (S. 386).

E. Bürgi S. J.

Kulturgeschichte Japans. Von G. Buschan. 8° (278 S. u. 53 Tafeln.) Wien 1938, Bernina-Verlag. Geb. M 7.50

Trotz vieler westlicher Formen, die sich dem Besucher des Fernsten Ostens aufdrängen, hat gerade in Japan seit Jahren ein Sichbesinnen auf das Urjapanische eingesetzt. Wer die dem westlichen Menschen schwer erfaßbare japanische Volksseele kennen lernen will, muß sich dem eigentlichen japanischen Kulturgut zuwenden.

Buschans Werk will dahin eine Brücke schlagen. Es versucht, den mit Fern-Asien nicht näher Vertrauten diese japanische Welt zu entschleiern. Weithin geht es aus von der Schilderung der heutigen Kulturformen, wobei es gelegentlich den Charakter eines Reisebuches mit seinen Vor- und Nachteilen annimmt. Als Kulturgeschichte führt es die gegenwärtige Kulturgestalt auf ihr geschichtliches Werden zurück, zeigt in einfachen Linien die

geschichtliche Entfaltung ihrer einzelnen Zweige.

Auf verhältnismäßig engem Raum war ein gewaltiges Gebiet darzustellen, da es Buschan nicht um einzelne Ausschnitte, sondern um ein Gesamtbild ging. In dieser Zusammenfassung und Vielseitigkeit liegt der Wert des Buches.

Die christliche Missionsgeschichte ist kurz berührt. Da Buschan von den heutigen Formen ausgeht, ist es verständlich, daß er die Bedeutung dieser ersten Begegnung von West und Ost nicht eingehender untersucht hat.

Kulturschäden, wie Geisha-Wesen, sexuelle Verirrungen in altheidnischen Kultformen usw., werden ebenso offen dargelegt wie die hohen japanischen Kulturvorzüge. J. Schütte S. J.

Weisheit des lächelnden Lebens. Von Lin Yutang. Aus dem Englischen übersetzt von W. E. Süskind. gr. 8° (476 S.) Stuttgart u. Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt. In Leinen M 8.50

Nach dem grundlegenden Werk über »Mein Land und Volk«, das Schilderung, Kritik und Entschuldigung seiner chinesischen Heimat zugleich war, dreht Lin Yutang in seinem neuen Werk »Weisheit des lächelnden Lebens« sozusagen den Spieß um und hält dem Westen den Spiegel der Weisheit entgegen. Er gibt seine »Lebensphilosophie«, die ganz ungetrübt von jedem Fachstudium ist, und läßt die Weisheit Chinas zu uns sprechen. Aber im Letzten ist das Buch doch eine tiefe, lebendige und darum vernichtende Kritik an dem, was er fälschlicherweise als »abendländische Kultur« ansieht, das aber nichts mehr ist als amerikanisch-materialistische Zivilisation. Lin Yutang ist selbst durch die amerikanische Schule gegangen, ist stark vom Denken amerikanischer Universitäten beeinflußt und hat noch nicht die lösende Einheit gefunden zwischen dem, was die Jahrtausende alte Weisheit des Fernen Ostens ihm gegeben, und dem, was das College seinem Verstande bot. Und doch ist die östliche Weisheit gewissermaßen als Instinkt lebendiger in ihm als das anerzogene Wissen. So kann er wirklich Stellung nehmen zu den Fragen amerikanischer Zivilisation, die nach außen wenigstens von Geschäft, sex-appeal und Saxophon beherrscht wird. Es spricht jedoch nicht die Enge des Kritikasters aus ihm, sondern die stille, selbstsichere und lächelnde Überlegenheit einer tausendjährigen Geschichte und Weisheit. Es ist ein Buch chinesischen Lebensinstinktes, chinesischer Lebensweisheit, die ganz persönlich gedacht und gestaltet worden ist. Vielleicht werden wir das Zwitterhafte dieses Buches stark empfinden, werden das Gefühl nicht los, daß hier gewissermaßen zwei Menschen sprechen. Es ist eben die Begegnung zweier gegensätzlicher Welten in einem Menschen.

G. A. Lutterbeck S. J.

Aufdämmerndes China. Zwischen Rikschas, Flugzeugen und Soldaten. Von Elisabeth Foreman-Lewis. Zeichnungen und Buchschmuck von Kurt Wiese. 8° (270 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 4.90

Ein Jungenbuch, das nicht nur Spannung vermitteln will, sondern das bewußt, ohne diese Absicht zu stark aufzudrängen, erzieht. Im Mittelpunkt steht die echte Freundschaft zwischen einem jungen Chinesen und einem jungen Amerikaner. Beide tragen den Willen einer neuen technischen Zeit in sich. Beider Sehnsucht ist das Flugzeug. Aber den einen zieht seine Sehnsucht in die Weite fremder Länder und unbekannter Kulturen, den Spuren der Entdecker und Forscher wie Sven Hedin nach, den andern zieht es zu den Geheimnissen europäischen Könnens, zu den Technikern und Erfindern. Auf dem Wege zu ihren Zielen begegnen sich die beiden jungen Menschen und wandern ein Stück ihres Lebens miteinander. Sie wachsen zu einer Freundschaft zusammen, die auch festhält, als ihre Lebenswege sich wieder trennen müssen. Wie in dem früheren Werk der Verfasserin »Jung-Fu wird Kupferschmied«, so wird auch hier dem Leser eine fremde Geisteswelt, die chinesische, in ihrer Eigenart erschlossen, nur vielleicht für einen Jungen noch verständlicher, da er diese Erschließung in dem Werden eines jungen Amerikaners miterleben kann. Die natürlichen ethischen Werte des Menschen werden stark und fein herausgearbeitet. Aber eines fehlt, das Religiöse. Irgendwo im Hintergrund stehen Buddha, Tempel und Missionare. Jedoch in den Menschen selbst hat das Religiöse nichts zu sagen. Es ist für sie, als ob diese Wirklichkeit überhaupt nicht existiere. Infolgedessen wird gerade der echte Junge in diesem Buche etwas vermissen. Es fehlt das Göttliche und damit auch das Tragische. Und beides braucht und will gerade der junge Mensch.

G. A. Lutterbeck S. J.

Bismillah! Vom Huangho zum Indus. Von Dr. Wilh. Filchner. 2. Aufl. gr. 8° (347 S., 114 Abb. u. 1 Karte.) Leipzig 1938, Brockhaus. Geb. M 8.–

Von Januar 1936 bis September 1937 unternahm der bekannte deutsche Forscher Dr. Filchner, hauptsächlich mit dem Zweck erdmagnetischer Messungen, eine Reise von Lantschóu in Kansu über Tsaidam und Südsinkiang nach Leh in Westtibet. Außerordentliche Schwierigkeiten waren auf dem 3500 Kilometer langen Wege zu überwinden: politische Unruhen in Kansu und in Sinkiang, Unzuverlässigkeit, Ungehorsam, ja Meuterei der Karawanenleute, siebenmonatige Haft in Chotan, mancherlei Unfall und Krankheit. Nur die Klugheit und eiserne Willenskraft eines Mannes wie Filchner vermochte alle Hindernisse zu besiegen; staunend sehen wir ihn trotz allem unermüdlich seine langwierigen Messungen durchführen. Mit steigender Spannung liest man das Buch. Höchstes Interesse bietet es namentlich auch dem, der über die sonst wenig bekannten politischen Zustände im Raum zwischen Kaschgar und Lantschóu zuverlässige Kenntnis wünscht.

Filchner rühmt mit sehr anerkennenden Worten die Hilfe, die er bei den Missionaren fand: zunächst bei den französischen Jesuiten in Zikawei, namentlich in der Sternwarte Zo-Sé und im magnetischen Observatorium; dann besonders bei den deutschen Steyler Missionaren in Kansu, die ihm sogar einen Bruder als Dolmetsch mitgaben, der seine Schicksale getreulich teilte und ihn erst in Kaschmir verließ.

E. Bürgi S. J.

Die Beduinen von Beerseba. Ihre Rechtsverhältnisse, Sitten und Gebräuche. Übersetzt von Leo Haefeli. 8° (231 S. u. 8 Bildtafeln.) Luzern 1938, Räber & Co. (o. Pr.)

Der Verfasser bietet uns in deutscher Übersetzung das Buch des Gouverneurs 'Aref el-'Aref in Beerseba (südlich Hebron, Palästina), das dieser unter dem Titel »Das Buch der Rechtspflege unter den Beduinen« im Jahre 1933 in der Druckerei Beit el-Maqdis in Jerusalem herausgegeben hat. Der Übersetzer hat das Buch mit einer kurzen Einleitung und 18 Seiten Anmerkungen versehen. Er hat selbst im Jahre 1935 dem Gouverneur und den Beduinen von Beerseba einen Besuch abgestattet.

Das Buch handelt in erster Linie, dem Titel des zugrundeliegenden arabischen Werkes entsprechend, über die Rechtsverhältnisse der Beduinen von Beerseba, über ihr Strafrecht, Eherecht, Eigentumsrecht usw. Ein kurzer Abschnitt über den Ursprung, die Zahl, den Charakter und die Sprache der Beduinen von Beerseba geht voraus. Neben den Rechtsverhältnissen wird auch eingehend das Leben und die Kultur dieser Beduinen geschildert. Ein – leider – sehr kurzes und wenig systematisches Kapitel handelt über ihre religiösen Anschauungen und Gebräuche.

Die Stärke des Werkes besteht in der Darstellung der Rechtsnormen der Beduinen. »Kein anderes Werk über Beduinen« – so urteilt der Verfasser selbst – »bietet uns beduinische Rechtsauffassungen und Rechtsnormen in so ausgedehnter und autoritärer Form wie das vorliegende.«

Es muß bemerkt werden, daß das Buch von im wesentlichen seßhaft gewordenen »Beduinen« handelt. Also auf die eigentlichen Beduinen, die Vollnomaden sind, dürfen wir die hier mitgeteilten Angaben nicht ohne weiteres anwenden.

Der Gouverneur 'Aref el-'Aref ist mohammedanischer Araber beduinischer Herkunft. Er hat aber lange Zeit außerhalb der beduinischen Umwelt gelebt, so daß er, Gouverneuer geworden, erst zwei Jahre lang die Rechtsgebräuche der Beduinen erforschen und auskundschaften mußte. Das Resultat dieser Untersuchungen gibt er uns in seinem Buche. Er ist ein in etwa gebildeter Mann. Gewiß hat der Eingeborene vor dem Europäer für eine solche Forschungsarbeit vieles voraus. Aber die Genauigkeit und Systematik des europäischen Forschers sind nicht gerade seine besondere Stärke.

In der Übersetzung ist die Umschrift der arabischen Buchstaben wenig glücklich gewählt und nirgends erklärt.

W. de Vries S. J.

Romane und Erzählungen

Graf Reichard. Der Held vom Eisernen Tor. Roman aus dem deutschen Siegesjahr 1691. Von Enrica von Handel-Mazzetti. 8° (378 S.) München 1938, Kösel-Pustet. Geb. M 5.20

Mit liebevoll ausgedehnter Kleinmalerei entsteht hier in der bekannten Art der Handel-Mazzetti ein sehr eindringliches und farbiges Bild vom Wien und Österreich am Ende des 17. Jahrhunderts. Hinter dem

Idyll aber steht die große abendländische Aufgabe: die Sicherung des Reiches und deutscher Kultur gegen den asiatischen Fremden. Der noch jugendliche Träger dieses Amtes, Graf Reichard von Starhemberg, erscheint als der pflichtbewußte Erbe väterlicher Traditionen. Mit seiner heiteren Lebensart hat er sich schon längst das Zutrauen seines Volkes erworben. Durchdrungen von seiner Aufgabe, weiß er mit Umsicht und Menschenkenntnis die kriegerische Aktion vorzubereiten. Dem jugendlich stürmerischen Drängen scheinen sich alle Hindernisse in Hilfen zu verwandeln. Der Eigenart der greisen Dichterin entspricht es, daß sie auch eine andere Welt nicht außeracht läßt. Graf Reichard ist der Einladung nach St. Ursula gefolgt, wo im Garten der »Alexius« aufgeführt wird. Die kleine Cornelia de Vry, eine der Spielerinnen, fühlt sich in ihrem kindlichen Stolz aufs tiefste durch die Worte des Grafen gekränkt und abgestoßen. Und ihre innere und äußere Entwicklung nimmt einen breiten Raum in der Darstellung ein, bis zum Beginn ihrer Flucht. Mit Spannung darf man die Weiterführung der Dichtung erwarten.

H. Fischer S. J.

Auferstehung. Roman. Von Peter Dörfler. 8° (388 S.) Berlin 1938, G. Grote. M 5.50, geb. M 6.50

Zweimal ist es der St.-Jörgen-Tag, an dem das von Peter Dörfler Erzählte zum großen Ereignis für Land und Leute wird. Das war seit unvordenklichen Zeiten so, daß an diesem Tage das Vieh auf die Weide gelassen wurde. An jenem ersten Georgen-Tag aber des Jahres 1649 schaute die Sonne auf ein erbarmenswürdiges Schauspiel: die Reste, die Krieg und Hunger und Pest übriggelassen hatten. Mitten unter den Bauern aus Jenningen steht da die Jungfer Euphrosine Spießin am Hohenberg zwischen Augsburg und Kaufbeuren. Und am gleichen Tag, viele Jahre später, erscheint sie wieder, zum letzten Mal, um Abschied zu nehmen vom Leben. Aber so vieles ist dazwischen anders geworden, es ist wie eine Auferstehung gekommen über die Länder und Felder und die Tiere und die Menschen.

Aus der drückenden Stimmung der Nachkriegswehen drängt sich allmählich der Glaube an das neue Leben zum Lichte empor. Es ist ein tapferes Buch, worin so manches vertraut wieder zum Klingen gebracht wird, was anderswo schon angedeutet wurde (vgl. diese Zeitschrift 1938 [Bd. 134] S. 9 ff.). Im ruhig dahinziehenden Fluß des Erzählten tauchen immer wieder unvergeßlich und einprägsam Bilder auf wie das von der Stiege im alten Haus. Und wie ein Bild steht da auch stellvertretend für viele Euphrosine. An ihr wächst ein neues Geschlecht heran. Aus der ungleichen Verbindung mit dem Mann von leichterer Art aus dem Tirolischen wird sie zur Heldenmutter. Sieben edle Bäumchen hatte der Pfarrherr Agrikola gepflanzt, jedesmal, wenn die Mutter einem Kinde das Leben geschenkt hatte; und beim Tode stehen sie gerade wieder in voller Blüte. Seltsam genug kam der Tod zu ihr, auf dem Felde, auf das sie sich in der Frühe heimlich geschlichen hatte, weil der Acker ihre große Liebe gewesen war. »Sie liebte die Stille der Flur und meinte, man müsse vor ihr stille halten und schweigen wie vor den Altären.« Es ist ein tiefer Blick in die Seele dieser Euphrosine, wenn sie hingeht zum Veit, ihrem Sohn, und zu ihm spricht: »Bub, du mußt mir das schönste Kreuzbild machen.« Und sie beschreibt es ihm, wie es werden soll, umständlich bis auf das letzte Marterwerkzeug und die vielen Schwerter der Schmerzhaften Mutter. Und auf die Frage, warum es denn gleich sieben sein müssen, kommt die Antwort auf das Woher jeder Auferstehung: »Sieben, ja sieben! So habe ich's gesehen. Wir Alten haben die sieben Schwerter erleben müssen, ihr Jungen wißt nicht viel mehr als die da oben« – sie zeigte auf die spielenden Engel mit den runden Gliedern und Bäckchen!

H. Fischer S. J.

Die Opferflamme. Erzählung von Gertrud von Le Fort. (Inselbücherei Nr. 533.) 8° (54 S.) Leipzig 1938, Inselverlag. Kart. M –.80

Transzendenz –: mit diesem abstrakten Wort könnte der einzige Inhalt dieser kleinen Novelle umschrieben werden, die ein tiefes inneres Erleben der Dichterin in ein nur scheinbar autobiographisches Gewand hüllt. Zweimal wird die Erzählerin in ein fremdes Schicksal verstrickt: Fast noch als Kind wird sie, ob ihrer Ähnlichkeit mit einer unbekannten Toten, in einer Kirche Roms von einem Manne angesprochen: sie nimmt diese Ähnlichkeit in ihr Leben mit, in einer halb magischen Verzauberung, die sich erst allmählich löst, ist sie eins mit der unbekannten Toten. Aber nochmals wiederholt sich im Alter dieselbe Episode, nunmehr im Geistigen: Ein Russe entdeckt in

den Werken der Erzählerin eine unbegreifliche Ähnlichkeit mit dem innern Bild seiner Geliebten, die in der Revolution gestorben war, deren Briefe er aber noch besitzt. Zwischen Verzweiflung über den restlosen Untergang einer ganzen Epoche, ja der gesamten Kulturtradition, und einer schwankenden Hoffnung auf die geheimnisvolle Unsterblichkeit alles Hingeopferten – Unsterblichkeit nicht nur der Seele, sondern aller wesentlichen Werte, die ein verborgenes, aber um so wirkenderes Leben unter den Lebenden führen – entscheidet das Schicksal: Die Briefe verbrennen durch einen Zufall, aber vor dieser Opferflamme fällt die Decke vom Antlitz des Russen, und er sieht die Kraft des verzehrenden Feuers; die Erzählerin aber, deren ganzes Lebenswerk in der geheimen Identität mit der Toten mystisch mitaufflammt, bejaht im tiefsten den Untergang einer »auf der ganzen Linie geopferten Generation«. Der erste jugendliche Überstieg über ihr Leben, halb romantisch, halb schon Vorahnung eines tieferen Todes, vollendet sich im zweiten Überstieg des Alters: sich selber und ihrem zuletzt vergeblichen Werk voraus willigt sie ein in die Allmacht der göttlichen Wandlung.

H. U. v. Balthasar S. J.

Der Wingult. Erzählungen. 8° (64 S.) Die Perle und andere Erzählungen. 8° (83 S.) Von Rudolf G. Binding. Potsdam 1939, Rütten & Loening. Geb. je M 1.80

Aus Bindings Gesamtwerk liegt neben anderem in gesonderter Ausgabe der »Wingult« vor. Jene Gestalt, die im ersten Kriegsjahr auftauchte an der Westfront, groß und ungeheuerlich. Ein Held seiner eigenen Art, dem keine Arbeit und Aufgabe genügte zum Dienst seiner Riesenkräfte. Aber es litt ihn nicht lange. Wie er erschien und hinweggeht – ins Dunkel, schildert der Dichter mit jener Reife der Darstellung, die nach einem Wort von Paul Alverdes wohl nicht ihresgleichen findet. Auch die andere Gestalt, »der Durchlöcherte«, wird vom Krieg emporgetragen und fast zugleich wieder von ihm verschlungen.

»Merkwürdige Begebenheiten«, so hatte der Dichter die Erzählungen des andern Bändchens selbst nennen wollen. Es war ihm nicht mehr vergönnt, das Ganze zu vollenden, an dem er bis kurz vor dem Tode gearbeitet hatte. Somit liegt darin auf den wenigen Seiten die Hinterlassenschaft vor. »Das Seltsame« ist es, das hier den Mittelpunkt der Erzählung darstellt. In der »Perle« ist es jener ältere Mann, der jeden Tag in dem Pariser Café die Blicke auf sich lenkt. Er hatte als Perlenhändler einst eine Kostbarkeit verkauft und auf der Suche nach dem Gegenstück »in ungeheurer Verblendung« dasselbe Stück zurückgekauft und war damit um Glück und Ruhe des Lebens gekommen. Was hier in vollkommen natürlicher Harmonie zusammengefügt ist, gehört mit zum Letzten, was der Dichter vollenden konnte. Eine letzte Arbeit, »Die Stadtheilige«, ist Fragment geblieben und als solches auch mitaufgenommen worden, ergänzt durch den Text der vorgefundenen Notizzettel und eine kurze Weiterführung des Handlungsgeschehens. H. Fischer S. J.

Yolanda. Der Roman zweier Seelen. Von Michel Becker. 8° (285 S.) Paderborn 1938, Ferdinand Schöningh. Geb. M 4.20

Aus einer alten Luxemburger Chronik sind diese Gestalten des Geschlechtes von Vianden aufgestanden. Mutter und Tochter ringen miteinander um das Leben, das Leben des Geschlechtes und das Leben der Seelen. Unruhe und Aufruhr im Herzen der Mutter Margarete; Yolande, die Tochter, ist vom Pfeil des Herrn ins Herz getroffen. Es zieht sie einem andern Ziel entgegen. Auf den Knieen fleht die Mutter wie eine Bettlerin vor dem eigenen Kinde, das darin nichts als Versuchung erblickt. Yolande nimmt nun die Welt als Maske, um durch List dennoch ihren Weg zu gehen. Zwischen der Liebe aber liegt das Schwert, in jenem Doppelsinn des Entzweienden und des Siegenden. Die Mutter selbst findet endlich die Ruhe, indem sie sich restlos ergibt und den Weg der Tochter geht. Ein Ausschnitt aus der Zeit des 13. Jahrhunderts ist das Ganze geworden, in den Land und Volk und Menschen eingespannt sind. Albert der Deutsche wird berufen, sein Urteil soll entscheiden. In einer Sprache voll eigenartiger Rhythmik wird glücklich der Bericht der Vergangenheit erweitert zum Mitverstehen des darin eingeschlossenen seelischen Gehaltes. H. Fischer S. J.

Vilmund Vidutan. Von Sigrid Undset. (Übersetzt von E. Alker.) kl. 8° (65 S.) Graz 1938, Styria. Kart. M 1.–

Kinder des Nordens werden von den ritterlich-romantischen Sagas der Spätzeit so lebendig beeindruckt, daß sie jetzt wie in einer neuen Welt von Wunder und Zauber, von Heldentat und Abenteuer leben; sie »spielen Saga«. Gerade da, wo sich ihr verzaubertes und verzauberndes Spiel am weitesten vom Alltag entfernt hat, holt sie ein ergreifendes Erlebnis, dessen Zeugen und Mittäter sie werden, wieder zurück in die Wirklichkeit, in der die Taten Gottes geschehen. Meisterlich aufgebaut, frisch und spannend erzählt, wird das Büchlein sich gewiß bald viele junge Freunde erwerben.

E. Neumann S. J.

Die Insel Heldentum. Roman von Werner Jansen. kl. 8° (378 S.) Braunschweig 1938, Georg Westermann. Geb. M 5.80

Werner Jansens Kampfroman enthält: eine Rahmenerzählung aus der schwedischen Geschichte, zwei isländische Sagas und eine stramme Tendenz. Kopfschüttelnd wird sich der Kenner der nordischen Geschichte fragen, warum Werner Jansen wohl als Rahmen drei Nachtgespräche gerade zwischen Gustav III. und dem Dichter C. M. Bellman gewählt hat; denn bei dem italientrunkenen König ist die plötzlich aufflammende Begeisterung für das unwirtliche Island ebenso unwahrscheinlich wie der Nietzsche-Klang in den antichristlichen Streitreden Bellmans, der doch trotz eines ziemlich hemmungslosen Lebenswandels nie den Glauben seiner Kindheit vergessen und sich mit Ernst auf ein christliches Sterben vorbereitet hat. Die Verwechslung von Olaf Tryggvason mit Olaf dem Heiligen sei nur nebenbei erwähnt. Der Sagafreund wird bedauern, daß der erstaunliche Reichtum der Njála und der Grettissaga zu moralisierenden Tendenzgeschichten gegen Lüge und Verleumdung verengt und umgedeutet wird. – Als Kampfbuch ist der Roman mit ehrlicher, oft leidenschaftlicher Überzeugung geschrieben. Vom echten Sagastil freilich, der Licht und Schatten gerecht verteilt, der auch den Gegner achtet und sein Bild nicht willkürlich verzerrt, ist er wenig beeinflußt.

E. Neumann S. J.

Der Ritt in die Sonne. Roman von Josef Stollreiter. 8° (430 S.) Leipzig 1938, Otto Janke. Kart. M 4.–, geb. M 5.50.

Der neue Roman Stollreiters zeigt nicht nur die starke Kraft seiner Gestaltung, er ist zugleich ein Kundtun des Aufbruchs aller jener Kräfte, die heute neu sprudeln. Wer die Zeit der Handlung festlegen wollte, käme in Verlegenheit. Mongolenstürme lassen an das 13. Jahrhundert denken. Der Islam spielt keine Rolle. Vorher war Persien wesentlich nach Westen orientiert, während es im Roman nach Osten blickt. Bücher des Avesta klingen häufiger an. Ort der Handlung ist Turkistan und Persien. Aber sie dienen eigentlich nur, den Gestalten die farbenleuchtenden Namen zu geben. Es ist ein Roman von Irgendwo und Irgendwann. Denn die Urkräfte des Menschen brechen hervor und gestalten die Welt: Leidenschaft und göttliche Ruhe, Haß und Liebe. Die indogermanische Polarität des Helden und des Neiding wird dargestellt im Leben der Völker, der Kampf des Guten und des Bösen, wie ihn Zoroaster in seinem System geformt hat. Das wird auch bestimmend für die Ortswahl gewesen sein. Die göttliche Berufung des Helden, sein Zerbrechen am Neid und an der Ichsucht des Neidings lassen an der Nibelungen Not denken. Jedoch findet sich hier das Volk aus der Verzweiflung des drohenden Untergangs von den Verführern zurück zum gottgesandten Helden.

G. A. Lutterbeck S. J.

Der rote Hauch. Gedichte von Adolf Giesen. gr. 8° (68 S.) Krefeld 1938, Zelt-Verlag. Kart. M 2.–

Die Gedichte sind wohlklingend, gepflegt und stark genug, eine besinnlich-schöne Stunde zu schenken. Aber ihre Stärke liegt mehr im Formalen. Und mögen sie inhaltlich auch die Breite menschlichen Fühlens in wesentlichen Themen berühren (Natur, Liebe, Leid, Tod, Auferstehung), in der Gestaltung, wo Form und Inhalt sich einmalig aneinander binden, liegen ihre Schwächen. Worte müßten gefeilter sein, Bilder sich einmaliger einfügen. So mag es kommen, daß da ein bloßes »Gefühl«, eine nicht geformte Sehnsucht steht, wo das Erlebnis sich zu letzter Gültigkeit verdichten sollte; auffallend oft ist dies am Schluß der Gedichte. – Nicht sieht man ein, warum von den 68 Seiten 16 unbedruckt sind.

G. Kurz S. J.

Die Sibylle. Roman von Leo Weismantel. 8° (360 S.) Augsburg 1938, Haas & Cie. Geb. M 4.80

»Visionen um den Bamberger Dom« nennt der Dichter die farbenglühenden

Bilder. Die steinernen Gestalten werden noch einmal lebendig, die Geschichte des mittelalterlichen Reiches der Jahre 1175 bis 1283 ersteht noch einmal im geschauten Bild. Jene rätselvolle Figur steht in der Mitte, die nicht ohne begründeten Zweifel als »Elisabeth« bezeichnet ist, in der aber der Volksglaube die Gestalt der Sibylle Weis erblickt. Mit unergründlichem Blick schaut sie in die Zeit, umwittert von sagenhaften Gesichten. Ihr unruhvolles Schicksal, das um den Lauberberg bei Lonnerstadt an der Aisch kreist, hat der Dichter mit dem Sagenhaften der Volksüberlieferung verknüpft zu einem düsteren Bild von Menschen und Taten einer stürmischen Zeit. H. Fischer S. J.

Dichtung und Dichter

Seraphinische Hochzeit. Von Ludwig Derleth. 8° (172 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. Geb. M 4.80

Wir wissen nicht, ob der vorliegende kleinere Band den angekündigten zweiten des gewaltigen »Fränkischen Korans« zu ersetzen hat; sachlich ist er freilich die einzig mögliche Fortführung der am Ende des »Korans« angeknüpften Fäden [1]. Denn nachdem das erste Werk Derleths, die »Proklamationen« – noch in der unmittelbaren Nähe Georges konzipiert und nicht ohne Einfluß auf diesen –, eine an katholischen Motiven sich begeisternde Religiosität strenger Zucht und härtester Tat, aber bereits eingetaucht in magisch-mystische Orgiastik asiatischer Herkunft, verkündet hatte, war im Koran – schon weniger aktiv als kontemplativ – die unverkürzte Welt von ihren paradiesischsten Höhen bis zu ihren höllischsten Abgründen in Besitz genommen worden, um aber zum Schluß doch in eine transzendente Einsiedelei auf Zarathustra-Bergen und mystischen Athos-Klüften sich zurückzuziehen. Diesen Rückzug aus der Welt ins inwendige Geheimnis geht die »Seraphinische Hochzeit« zu Ende, nicht ohne diese unsagbaren inneren Erlebnisse einer fast buddhistischen »Identität« mit Gott in das frühere, magische und flimmernde Gewand einer bild- und gleichnisüberladenen Sprache zurückzubannen. Dennoch ist die schneidende Schärfe des ersten, die dröhnende, mit allen Registern orchestrierte Sprache des zweiten Werkes naturgemäß in diesen kristallenen Höhen der völligen »Entwerdung« und »Vergottung« blasser und dünner geworden. Seinen eigenen einsamen Weg logisch zu Ende verfolgend, begegnet Derleth an dieser letzten Wegbiegung unverhofft dem Kairos der allgemeinen religiösen Lage: sei es die zum Eckehart der »Seelenfünklein«-Mystik sich bekennende Religiosität der Immanenz, sei es die an der griechisch-russischen Athos- und Ikonen-Mystik sich orientierende Religion der Transzendenz. Vielleicht vermag dieses Zusammentreffen die Blicke auf den lange Verkannten zu lenken, der doch fraglos nach George der größte Dichter des »Kreises« geworden ist.

H. U. v. Balthasar S. J.

Die Dichter unserer Zeit. 275 Einzeldarstellungen zur deutschen Dichtung der Gegenwart. Von Franz Lennartz. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 151) kl. 8° (327 S.) Stuttgart 1938, A. Kröner. Geb. M 3.25

In der Reihe der durch die Gediegenheit bekannten Kröner-Bände ist der vorliegende dem Leser und Hörer von heute für Buch, Zeitung, Rundfunk und Theater zum Nachschlagen in die Hand gegeben. Er enthält kurz Daten und Tatsachen über den Lebensweg, Literaturpreise und Ehrungen und eine wenn auch nur ganz knappe Kennzeichnung der Werke, wobei auch immer vermerkt wird, wie, etwa bei katholischen Dichtern, das Werk in ihrer gläubigen Persönlichkeit begründet ist und daraus aufwächst.

Zu beachten ist, daß die Aufnahme oder Nichtaufnahme in die Zahl der 275 kein Werturteil sein will über das jeweilige dichterische Schaffen, wie überhaupt hier als Dichter auch der Schriftsteller mitverstanden wird. In einem Nachschlagewerk dieser Art und Absicht werden eben in der Gegenwart in Zeitung und Rundfunk häufiger genannte Namen vertreten sein müssen. H. Kreutz S. J.

Goethe und wir. Von Hans Brandenburg. 8° (49 S.) Weimar 1937, Böhlaus Nachfolger. M 1.50

Wie ein später Rückblick auf das Bleibende und Gebliebene an Goethes Werk und Person geben sich diese allgemeinen Reflexionen, die immerhin mit kritischer Resignation vorgelegt werden. Das Sinnbild der Feier des Todesjahres als des

[1] Vgl. E. Przywara S. J., Heroisch (Paderborn 1936, Schöningh) 64 ff.

letzten Jahres »vor einer geschichtlichen deutschen Wende, die nicht in seinem Zeichen steht, nicht in ihm stehen kann und darf«, stellt die Frage nach einer Neubesinnung, um das »Unentbehrliche«, jenes »Bedeutende« und »Lässige« aufzuweisen. Die Besprechung des Inhaltlichen des Werkes nimmt den weitaus größeren Raum ein, um so verkürzter muß die Darstellung der letzten Haltung zum Leben erscheinen. Abgesehen von der Goetheschen Sprache, die als verpflichtende Mindestforderung aufgestellt wird, ergibt sich das Schwankende der Beurteilung: Goethe nicht Lebenskünstler oder Liebeskünstler, nicht ein Getriebener, kein Willensmensch oder Charakter, sondern Dämonen gehorchend, er war eine Natur, und gut und böse war die Natur. Das »Dumpfe« als Boden und Wurzelelement seines Schöpfertums und dabei doch zugleich sein Leben als »eine Phänomenologie alles Menschlichen« betrachten, führt im letzten hier zu jenem andern: »Goethes Leben will nun endlich symbolisch genommen sein!« H. Fischer S. J.

Völker und Volksführer

Our Debt to Spain, by E. Allison Peers. kl. 8° (XIV u. 146 S.) London 1938, Burns Oates & Washbourne. Geb. M 5.-

Peers, Professor des Spanischen an der Universität von Liverpool, hat sein Buch geschrieben aus einer Fülle des Wissens und einer tiefen Sympathie für Spanien und spanische Art. »Erstens sucht es denen, die nur wenig über Spanien wissen, zu zeigen, welchen Einfluß Spanien entfaltet hat und entfaltet, nicht nur auf dem Schlachtfeld, beim Erobern und Kolonisieren, sondern auch in den Domänen des Geistes und vor allem in der Sphäre des religiösen Schaffens. Zweitens will das Buch jedem Leser zum Bewußtsein bringen, wieviel er selbst Spanien verdankt« (S. XIII). Gewiß haben die Mauren im 8. Jahrhundert in sieben Jahren »Old Spain« erobert, und erst nach 770 Jahren gelang es den Christen, das Maurenjoch im Fall von Granada 1492 vollständig abzuschütteln (S. 19). Aber in dem langen Kampf erstarkte Spanien nach innen und außen, und »in dem stolzen Bewußtsein, ‚the Moslem invaders' endlich von der Halbinsel vertrieben zu haben, zog es aus, nicht nur zu neuen Abenteuern über die Meere, sondern zu neuen Eroberungen in den Reichen der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Literatur und der Kunst«. Während es große Generäle und Staatsmänner hervorbrachte, formte es auch große Mystiker und große Heilige. Seine Bewohner, »für Generationen im Glauben der Väter erzogen, werden in Hingabe und Treue zu ihrer Religion von keinem Volk Europas übertroffen.... Sie brauchen keinen Diktator, um sie religiös zu halten. In jeder Lage werden sie zu ihrer Vergangenheit stehen. Spaniens Leib mag man zerfleischen, aber sein Herz ist noch gesund« (S. XII f.). In der Zeichnung des goldenen Zeitalters, eingeleitet durch Ferdinand und Isabella, sind Ignatius von Loyola, Theresia von Avila und der hl. Johannes vom Kreuz nicht bloß Namen, sondern lebende Gestalten.

Im letzten Kapitel, »New Spain«, gibt es gewiß Seiten mit vielen Namen, die dem »Laien« wenig sagen; aber auch hier hat Peers es verstanden, ein Bild von Spaniens kolonisatorischer Kraft zu zeichnen, ein Bild auch von dem Heldentum und der Ausdauer der religiösen Missionare. Amerikaner werden daran erinnert, daß die Spanier im Jahre 1538 eine Druckerei in Mexiko einrichteten, 100 Jahre bevor die Engländer in Amerika zu drucken begannen (S. 112). Amerikaner des 20. Jahrhunderts führen ihr Christentum gern zurück auf die »Pilgrim Fathers«. Peers läßt sie wissen, wieviel davon sie Spanien verdanken (S. 122). Nach dem jetzigen Kampf erwartet Peers eine neue Periode von Größe, «the re-emergence of the real Spain«. J. B. Steinmetz S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten: Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Auer, H., Heinrich Hansjakob. Ein Beitrag zu seinem Leben und Wirken. Lex.-8° (35 S.) Freiburg 1939, Caritas-Verlag. 1.80 M.

Bergengruen, W., Die Ostergnade. Der Kaiser im Elend. Erzählungen. 8° (30 S.) Berlin 1939, Raben-Presse. Kart. 1.50 M.

Borgolte, P., Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. 8° (186 S.) Würzburg 1938, Becker. 5 M.

Boullaye, P. de la, Unsere Vertrautheit mit Gott. Österliche Einkehr. (Ins Deutsche übertragen von M. v. Ott.) kl. 8° (144 S.) Einsiedeln 1939, Benziger.

Brandes, G., Buschi. Vom Orang-Säugling zum Backenwülster. 8° (135 S. mit 155 Abb.) Leipzig 1939, Quelle & Meyer. Geb. 4.80 M.

Brasillach, R., Ein Leben lang. Roman. (Ins Deutsche übertragen von G. Grote.) 8° (396 S.) München 1938, Beck. 4.80 M.; geb. 6.50 M.

Bruwaene, L. van den, L'Eglise vivante. Manuel de religion. 1. Part. kl. 8° (178 S. u. 3 Abb.) Brüssel 1939, L'édition universelle. 25 Fr.

Buchner, M., Christliche und deutsche Charakterköpfe. 8° (245 S.) München 1938, Hueber. 4.50 M.

Chalmette, Ch., Notre-Dame des Champs. Mois de Marie. kl. 8° (235 S.) Paris 1939, Beauchesne.

Claudel, P., Introduction au „Livre de Ruth". Texte intégral de l'ouvrage. kl. 8° (236 S.) Paris 1938, Desclée De Brouwer & Cie.

Creutz, U., Von Gottes Wohnhaus. Schau und Erlebnis beim Kirchgang. kl. 8° (94 S. mit 12 Abb.) Freiburg 1939, Herder. 1.20 M.; geb. 1.80 M.

Dander, F., S. J., Christus alles und in allem. 8° (100 S.) Innsbruck 1939, Rauch. Kart. 2.40 M.

Derleth, L., Seraphinische Hochzeit. 8° (170 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 4.80 M.

Dunin Borkowski, St.v., S.J., A la conquête des cimes. Etudes sur la formation du caractère. kl. 8° (250 S.) Mülhausen 1939, Éd. Salvator. 18 Fr.

Englhauser, J., M. S. F., Metaphysische Tendenzen in der Psychologie Diltheys. 8° (102 S.) Würzburg 1938, Becker. 3.50 M.

Freppert, P., Das ewige Rufen. Roman. kl. 8° (254 S.) Dülmen 1939, Laumann. Kart. 3.75, geb. 4.75 M.

Gli aggruppamenti di imprese nell' economia corporativa. [Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore, Vol. XX.] 8° (230 S.) Mailand 1939, Vita e Pensiero.

Grönbeck, W., Kultur und Religion der Germanen. II. Bd. gr. 8° (336 S.) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Kart. 11 M., geb. 12 M.

Heinerth, H., Die Heiligen und das Recht. [Das Rechtswahrzeichen, 1. Heft.] gr. 8° (114 S. u. 12 Abb.) Freiburg 1939, Herder. 4.50 M.

Hiestand, A., O. S. B., Herr, lehre uns beten! Von der rechten Weise, nach dem Volksmeßbuch mit der Kirche zu beten. 8° (30 S.) Einsiedeln 1938, Benziger.

Hilger, H., Kleine Lehre von Gottes großer Welt. 8° (150 S. mit 38 Abb.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 3.20 M.

Jakobs, H., Kirchenmusikalische Gegenwartsfragen. 8° (64 S.) Aachen 1939, Volk.

Janot, J., S. J., Les Sept Fontaines d'après „L'Agneau Mystique". kl. 8° (196 S.) Paris 1939, Beauchesne.

Jungmann, J., S. J., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung. 8° (42 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 0.80 M.

Kalthoff, H., Glauben und Wissen bei Friedr. Schlegel 8° (110 S.) Bonn 1939, Hanstein. 3.50 M.

Kemmer, A., O. S. B., Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. gr. 8° (134 S.) Löwen 1938, Ceuterick.

Kittel, G., Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat. 8° (56 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. Kart. 1.20 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft, Liefg. 156—160. 4° (Je 32 S. u. 2 Tafeln) Potsdam 1939, Athenaion-Verlag. Je 2.40 M.

Knorr, F., Die mittelhochdeutsche Dichtung. 8° (210 S.) Jena 1938, Diederich. Geb. 5.80 M.

Koepgen, G., Die Gnosis des Christentums. gr. 8° (360 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 9.80 M.

Kuhaupt, H., Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis. 8° (120 S.) Würzburg 1938, Becker. 4 M.

Künkel, H., Die Lebensalter. kl. 8° (106 S.) Jena 1939, Diederich. Geb. 3.40 M.

Lang, A., Aus meinem Leben. Christus in den Passionsspielen zu Oberammergau 1900, 1910, 1922, Prologsprecher 1930 und 1934. kl. 8° (163 S. u. 20 Abb.) München 1938, Knorr & Hirth. Geb. 3.40 M.

Leipold, J., Katholische Volksfrömmigkeit. [Studien zur religiösen Volkskunde, Heft 8.] 8° (70 S.) Dresden 1939, Ungelenk. Kart. 1.20 M.

Lorenz, E., Komm göttlich' Feuer. Gedichte. kl. 8° (146 S.) Stuttgart 1938, Truckenmüller. Geb. 3.80 M.

— Gott ist die Kraft. Sonette. kl. 8° (60 S.) Stuttgart 1938, Truckenmüller. Kart. 1 M., geb. 1.80 M.

Mauriac, F., Les Chemins de la Mer. kl. 8° (322 S.) Paris 1939, Grasset. 21 Fr.

Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. III. Bd.: Spezielle Moral. 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 8. Aufl. 8° (424 S.) Münster 1938, Aschendorff. 8 M.

Müller, G., Schicksal und Saelde. Der Mensch im irdischen Geheimnis. 8° (260 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 5.80 M.

Noppel, C., S. J., Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung. kl. 8° (240 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 4.20 M.

Otto, J. A., S. J., Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Johann Philipp Roothaan (1829—1853). gr. 8° (580 S.) Freiburg 1939, Herder. 16 M.; geb. 18 M.

Pacelli, Kard. (jetzt Pius XII.), Der heilige Konrad von Parzham. (Deutsch von P. M. Mayer O. M. Cap.) 12° (40 S. u. 1 Abb.) München 1937, Ars sacra. Kart. 1.10 M.

Rahner, K., S. J., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 8° (310 S.) Innsbruck 1939, Rauch. 8.40 M.; geb. 9.60 M.

Sailer, J. M., Geist und Wahrheit. (Hrsg. von W. Rüttenauer.) kl. 8° (176 S.) Kevelaer 1939, Butzon & Bercker. Geb. 3.20 M.

Schaumann, R., Der schwarze Valentin und die weiße Osanna. Roman. kl. 8° (236 S.) Berlin 1938, Grote. 4 M.; geb. 5 M.

Schmid, J., Das Evangelium nach Markus. [Das Neue Testament, II. Bd.] 8° (192 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. 4.40 M.

Schütz, A., Christus mit uns. Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit. kl. 8° (286 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 5.50 M.

Schultze, B., S. J., Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew. [Orientalia Christiana Analecta, 116.] gr. 8° (250 S.) Rom 1938, Pont. Institutum Orientalium.

Siewerth, G., Der Thomismus als Identitätssystem. gr. 8° (114 S.) Frankfurt a. M. 1939, Schulte-Bulmke. Kart. 8 M.

Simeterre, R., La Théorie Socratique de la Vertu—Science selon les „Mémorables" de Xénophon. gr. 8° (86 S.) Paris 1938, Téquis & Fils. 15 Fr.

Simon, P., K. Meißinger u. O. Urbach, Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. gr. 8° (50 S.) München 1939, Kösel & Pustet. 1.20 M.

Swars, E., Januschats Weg in die Einsamkeit. kl. 8° (270 S.) Berlin 1939, Grote. 4.50 M.; geb. 5.50 M.

Thier, E., Gestaltwandel des Arbeiters im Spiegel seiner Lektüre. gr. 8° (197 S. mit vielen Abb.) Leipzig 1939, Harrassowitz. Geb. 7.50 M.

Varende, J. de la, Der Himmelsreiter. Roman. kl. 8° (344 S.) Zürich 1939, Fretz & Wasmuth. 7 Fr.

Vernekohl, W., Der letzte Streding. Erzählung. kl. 8° (254 S.) Leipzig 1939, Janke. Kart. 3 M., geb. 4 M.

Viller, M., u. K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. gr. 8° (338 S.) Freiburg 1939, Herder. 7.80 M.; geb. 9.20 M.

Volk, H., Die Kreaturauffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung. 8° (244 S.) Würzburg 1938, Becker. 9 M.

Vring, G. v. d., Die kaukasische Flöte. Roman. kl. 8° (233 S.) Stuttgart 1939, Franckh. Geb. 4.80 M.

Wachsmuth, B., Der Arzt in der Dichtung unserer Zeit. 8° (256 S.) Stuttgart 1939, Enke. 6 M.

Walter, E., Die Eucharistie. Das Sakrament der Gemeinschaft. kl. 8° (100 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 1.40 M.

— Die Herrlichkeit der christlichen Ehe. kl. 8° (90 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 1.40 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. 1. Vj. 1939: 6134 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.

Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze

Erörterungen zum Begriff der Religion

Von Dr. Wilhelm Keilbach

Religion ist zutiefst die freigewollte Beziehungstatsache zwischen Mensch und Gott, das von tätiger Liebe durchwirkte Wechselverhältnis zwischen der endlichen Menschenperson und dem unendlichen persönlichen Gott. In ihrem eigentlichen Sinn kann sie darum nur aus der doppelten Schau dieses persönlichen Gegenseitigkeits-Verhältnisses verstanden werden: eigentlich nur aus der Zusammenschau der Schau »von unten« (vom Menschen her) und der Schau »von oben« (von Gott her). Es ist darum verkehrt, zu glauben, Religion könne sich einfach in subjektivem, ausschließlich vom Menschen her bestimmtem Erleben einer »höheren« Welt erschöpfen. Nur dort kann, philosophisch gesehen, von eigentlicher Religion gesprochen werden, wo dieses Erleben an Gott als normgebendem Faktor orientiert ist. Die nähere Begründung dafür erhellt unschwer aus dem Hinweis, wie Religion ihrer Sinnstruktur nach entsteht.

Dem Menschen eignet kausales Denken, das ihn zur Erkenntnis seiner eigenen Begrenztheit und Unzulänglichkeit führt. Zumindest kommt auf diesem Weg die Sinnfrage nach den letzten Seinszusammenhängen zustande[1]. Für die philosophische Fragestellung ist es übrigens nicht entscheidend, ob jeder Mensch auf diese Probleme tatsächlich eingeht, um Sinn und Wert seines Lebens aufzuspüren. Wichtig ist, daß in dieser Richtung das Verfahren zu suchen ist, durch das der Mensch nicht bloß naturgemäß, sondern auch in sachlich zuverlässigem Vorgehen sein eigenes Sein wie überhaupt alles kosmische Geschehen im Hinblick auf den letzten Ursprung zu begründen vermag. Im besondern gilt letzteres von der Gotteserkenntnis durch kausale Weltbetrachtung. Alles sinnlich Erfahrbare erscheint dem Menschen irgendwie fragwürdig, weil es sich dem Denken nicht als kreishaft geschlossen, sondern gerade im Gegenteil als wesentlich aufgebrochen darstellt. Immer verrät es ein Bedingtsein durch etwas, was außer ihm liegt. Immer erscheint es in Abhängigkeit von etwas, was eben wiederum nicht es selbst ist. Immer weist es über sich hinaus und ruft nach Sinnergänzung. Bei Erwägung solch »mangelhaften« Geschehens betätigt sich der Kausaltrieb des Menschen in reichem Maß. Menschliches Denken sucht nach Möglichkeit den zeitlichen Ablauf all der irgendwie zusammenhängenden Geschehnisse zu fixieren, um dann ihr gegenseitiges Verhältnis aufzudecken und ihre eigentlichen innern Zusammenhänge klarzulegen. Dabei erweisen sich die ursächlichen Zusammen-

[1] Vgl. den anregenden Aufsatz von M. Raft, Das subjektive »Apriori« in unserer Gotteserkenntnis. (Scholastik. 14, 1939, S. 75–80.)

hänge als die bedeutendsten. Nun will es scheinen, als gerate das Denken selbst in eine Sackgasse. Einerseits taucht nämlich für die gefundene Ursache von neuem die Frage nach einer Ursache auf, das heißt die Forderung einer weiter zurückliegenden Ursache, und anderseits will das Denken bei einer letzten Ursache seinen Ruhepunkt finden. Erst durch die Setzung eines letzten Bewirkers wird von den Metaphysikern der Knoten dieser Antinomie durchhauen, wie William Stern einmal sagt. Doch nicht bloß in dem Sinn, als handle es sich hier um ein notwendiges Postulat. Zwingt doch die positive Einsicht zur Setzung einer wahrhaft letzten Wirkursache.

Diese letzte Wirkursache, als Ursprung und Urquell alles Seins, des kosmischen Geschehens wie der persönlichen Wesen, muß notwendig auch selbst in die personale Wertsphäre hineinreichen, ja diese sogar in ihrem Bestand und in ihrer Artvollkommenheit zutiefst begründen. Sie ist also notwendig ein personaler Seinsträger, eine persönliche Wirkursache. Die beiden so gewonnenen Begriffe, notwendiges Sein und persönliches Sein, sind für philosophisches Denken von grundlegender Bedeutung. Haben sie sich einmal getroffen, dann bilden sie im wesentlichen einen durchaus reinen Gottesbegriff, der als tragfähiges Fundament für eine sinnvolle Religionsphilosophie gelten kann. Das Wissen um den Urgrund alles Seins, der notwendig aus und durch sich selbst existiert und der darum unter keiner Bedingung nicht nicht-existieren kann, der zudem selbst ein persönliches Wesen ist – dieses Wissen genügt, um den Menschen vor dem persönlichen Bewirker aller Wirklichkeit auf die Knie zu zwingen. Mit andern Worten, dieses Wissen genügt dem Menschen, um sich als verpflichtet zu erkennen, mit Gott in Beziehung zu treten.

In solchem Gottsuchen, das in der Tatsache der Bewirkung des Menschen durch Gott gründet, sehen wir in metaphysischer Hinsicht den ersten Ansatz zur Religion. Es ist kein Forschen aus Neugierde, das mit der gefundenen Antwort nach Belieben verfährt, sie entweder liebend umfaßt oder blasiert verwirft. Es ist vielmehr keimhaft bereitwillige Unterwerfung, unbedingtes Sichbeugen vor der besseren Einsicht und unentwegtes Festhalten am erkannten Tatbestand. Gerade weil der Mensch existenziell ganz von Gott abhängt, und weil ihn die Eigenart seines persönlichen Adels verpflichtet, mit Gott in Beziehung zu treten, darum hat auch Gottes Antwort, wie immer sie sein mag, für ihn verpflichtende Kraft. Es ist nicht mehr dem Menschen anheimgestellt, auf Gottes Antwort zu reagieren oder nicht, ihren Verpflichtungscharakter anzuerkennen oder abzuleugnen. Wo die Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter Gottes Willensäußerung fehlt, kommt Religion nie zustande. Und doch muß umgekehrt gesagt werden, daß auch in solchen Fällen Gottes Antwort dem Menschen einleuchten kann, daß also Pflicht und Bindung sehr wohl bestehen können. Ablehnung entpflichtet nicht.

Mag das Denken des gläubigen Apologeten, wie Karl Adam sagt, »ein Denken aus dem Glauben für den Glauben« sein, ein Denken »nicht nur im Dienst, sondern auch in der Kraft des Glaubens«, so wird man doch in bezug

auf die Sinnfrage selbst eine dem Glauben »vorgeordnete wissenschaftliche Erkenntnis seiner philosophischen oder historischen Grundlagen« fordern müssen. Sonst ist und bleibt der Glaube seiner Sinnstruktur nach, in seinem ersten Ansatz ein reines Wagnis, nicht aber ein von der Vernunft gebotener Schritt. Mag der Glaube psychologisch oder konkret-historisch ein Wagnis sein, seiner innern Sinnstruktur nach darf er es nicht sein, wenn anders er ein »vernünftiger Gehorsam« (obsequium rationale) im wahren Sinn des Wortes bleiben soll. Nicht darum geht es, zu wissen, auf welchen Wegen die Menschen konkret-historisch zum Glauben gelangen, sondern wesentlich ist, daß der Weg über die Vernunft zum Glauben gangbar ist. Ist dies der Fall, wie wir im Sinne unserer bisherigen Ausführungen annehmen, dann dient die natürliche Gotteserkenntnis wirklich der Grundlegung bzw. dem Aufbau des Glaubens, nicht bloß der Sicherung des Gläubigen gegen den Ungläubigen[2].

Daß Gott auf das Suchen und Fragen des Menschen irgendwie antworten muß, entspricht vor allem seinem gütigen Wesen. Die Schöpfung selbst ist Ausfluß göttlicher Güte, ist eine Art Schenkung aus reiner Güte. Es widerspräche Gott, ließe er den Menschen, den er aus überfließender Mitteilsamkeit ins Dasein geführt, suchend ruhelos umherirren. Daraus folgt zwar nicht, daß sich Gott positiv offenbaren müsse, sondern bloß, daß Gottes Wille dem Menschen in hinreichendem Maß erkennbar sein muß. Vielleicht wird man sagen müssen, Gottes Wille sei in dem Maße erkennbar, als es dem Menschen notwendig ist, um mit begründeter Zuversicht der Erfüllung seines Menschseins entgegensehen zu können. Sonst wäre menschliches Leben nicht mehr sinnvoll. Damit ist aber zugleich gesagt, daß unser Gott kein deistischer Gott sein kann, selbst wenn wir nur um die auf natürlicher Gotteserkenntnis fußende Pflichtordnung wüßten.

Hätte sich Gott nicht offenbart, wir wüßten doch von seiner Güte und Vorsehung, von seiner Allmacht und Gerechtigkeit und Weisheit. Wir wüßten von der Pflicht, Gott zu verehren und anzubeten, von der Pflicht, Gottes Ordnung zu befolgen und um Gottes Liebe zu werben. Kurz, wir wüßten gerade genug, um Gott lieben, Gott anhangen und in Gott unsere Erfüllung erhoffen zu können. Die Betätigung in diesem Sinne wäre Religion.

Worin immer Gottes Antwort auf des Menschen Fragen bestehen mag, wesentlich ist, daß sich durch sie ein bestimmter Wahrheitenkomplex gleichsam

---

[2] Vgl. K. Adam, Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie. (Wissenschaft und Weisheit 6, 1939, S. 1–25.) Ähnliches gilt von den historischen Grundlagen des Glaubens. Gewiß wird z. B. der Kirchenhistoriker die Kirche nur dann »in ihrer Ganzheit« sehen, wenn er sein Kirchenbild in jene »übernatürliche Perspektive« stellt und auf jene »übernatürlichen Hintergründe« aufträgt, die ihm sein lebendiger Glaube vorzeichnet. Aber trotzdem wird er schon mit rein natürlichen Erkenntnismitteln die wirkliche Kirche sehen; denn die Kirche ist, wenn auch nicht »in ihrer Ganzheit», so doch in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit mit natürlichen Erkenntnismitteln greifbar. Wer sie »in ihrer Ganzheit« sehen will, der muß allerdings in sie eintreten, sich von ihrem Licht überstrahlen lassen, sie in ihrer Kraft erleben. Das ist aber dann schon ein Schauen von einem neuen Standort oder doch unter einem neuen Gesichtspunkt. Und damit fällt der Verdacht eines Zirkels.

von Gott her auf den Menschen herniederläßt. Darin gründet zuinnerst die Objektbezogenheit und Normgebundenheit aller Religion. Erst durch das vitale Sich-Gegenüberstehen der beiden entgegengesetzten und doch einander zustrebenden Pole (Mensch - Gott), durch »gehorsames« Fragen einerseits und »liebendes« Antworten anderseits, entstehen und lösen sich die beiderseitig bedingten Spannungen, ergibt sich das vom heiligen Rhythmus der Liebesgemeinschaft getragene Wechselspiel zwischen Mensch und Gott - die Religion.

Verhält sich also in der Religion der Mensch zunächst fragend und suchend, Gott dagegen antwortend und bestimmend, dann folgt daraus, daß die religiöse Gemeinschaft mit ihrem Dogmenreichtum nie ganz menschlicher Freiheit ausgeliefert sein kann, sondern ganz im Gegenteil dieser vorausliegt. Es gibt keine Religion, die ganz auf menschlicher Autonomie begründet sein könnte. So wenig die Gemeinschaft der Religion auf einer immanent-menschlichen Grundlage ruhen kann, so wenig kann sie mit einer rein menschlichen Institution gleichgesetzt werden. Sie geht über den subjektiven Befund des einzelnen, ist gottbezogen und gottgebunden.

Es kommt demnach ganz darauf an, was Gott in seiner Antwort bestimmt hat. Das gilt absolut, unbedingt, ausschließlich. Hat sich Gott dem Menschengeschlecht offenbart, dann ist durch diese freie Selbsterschließung Gottes endgültig bestimmt, wie die religiöse Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott beschaffen sein muß. Damit ist keineswegs gesagt, daß philosophisches Denken in Fragen der Religion überhaupt nicht zuständig sei. Vielleicht darf man die Wendung gebrauchen und behaupten, philosophisches Denken habe in Sachen der Religion nur unvollständig-bedingte Geltung. Nicht als hätten seine Aufstellungen streng hypothetischen Charakter, sondern um anzudeuten, daß diese Aufstellungen durch Hinzukommen eines Mehrwertes vonseiten Gottes zu einem einheitlich-arteigenen höheren Sinnganzen überformt werden können. Damit ist nun auch der Schnittpunkt von Natur und Übernatur, von natürlicher und übernatürlicher Religion in etwa gekennzeichnet.

Aus der Sicht religiöser Gottbezogenheit und Gottgebundenheit im dargelegten Sinn erhellt unschwer ein Anspruch auf »Ausschließlichkeit«. Im rein dogmatischen Sinn ist diese »Ausschließlichkeit« vom Lehrgehalt und Sittengesetz der Religion zu verstehen. Zwei Bekenntnisse schließen sich demnach gegenseitig aus, insofern die von ihnen vertretene Lehre und das von ihnen aufgestellte Gesetz einander widerstreiten. Im historisch-dogmatischen Sinn dagegen ist dieser gegenseitige Ausschluß bedeutend enger zu fassen. Eine materiale Übereinstimmung in Lehre und Sitte genügt hier nicht. Es bedarf der formalen Übereinstimmung, nämlich der gleichen geschichtlichen Herkunft. Nur in einem Fall wären mehrere Religionen möglich, ohne sich gegenseitig auszuschließen: wenn sich Gott nicht positiv offenbart hätte. Aber auch dann könnten sich die Unterschiede nicht schlechthin auf den Wesensgehalt der Religion beziehen. Im übrigen bleibt auch innerhalb der offenbarten Religion eine gewisse Wandelbarkeit grundsätzlich möglich. Nur kann sie sich wiederum nicht auf den

Wesensgehalt selbst beziehen. Lediglich in geographischer oder zeitlicher Hinsicht wäre eine Verschiedenheit bzw. Änderung positiver – das heißt nicht durch die Natur des Menschen, sondern durch Gottes freien Willen festgelegter – Vorschriften des Sitten- und Kultgesetzes zulässig.

Von Gott her gesehen äußert sich Religion stets als »ausschließlicher« Wahrheitsanspruch. Sie bildet einfach das absolute Geltungsganze gottgewollter Ordnung, zumal in der Annahme, daß eine Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht ergangen ist. Die Kehrseite davon ist ein unbedingter Totalitätsanspruch, wenigstens in dem Sinn, daß Gottes religiöse Mitteilung oberste unantastbare Norm bleiben muß.

Wie nimmt sich dieser Totalitätsanspruch vom Menschen her aus?

Im Zeitalter sozialen Umbruchs und wirtschaftlicher Umschichtung all der früheren Werte läuft dieser Ausdruck schier Gefahr, mißverstanden zu werden. Und doch läßt er sich gerade vom Menschen her neu begründen und klarstellen. W. Mundle faßt ein Teilergebnis seiner vorwiegend phänomenologischen Studie über Sinn und Eigenart religiöser Erlebnisse dahin zusammen, daß er sagt, die Einstellung intensiv religiöser Menschen sei enthusiastisch, auf das Absolute gerichtet[3]. In der Tat, echtes religiöses Erleben ist wesentlich ganzheitsbezogen, subjektiv und objektiv, denn der ganze Mensch weiß sich in ihm angesprochen vom letzten Sinnganzen der Wirklichkeit. Unverständlich bleibt darum A. Ritters hitziger Sturmlauf gegen das Absolute in der Religion[4]. Den »Schwindel«, von dem er in diesem Zusammenhang spricht, hat philosophische Voreingenommenheit verschuldet. Bekanntlich verdanken wir der vorurteilslosen Tatsachenforschung auf dem Gebiet der Religionspsychologie Ergebnisse, die dem Begriff religiöser »Relativität« und Diesseitigkeit als oberster Norm widersprechen. Treffend kennzeichnet A. Willwoll die Struktur des religiösen Erlebens, indem er sagt: »Im religiösen Erleben ist die ‚ganze geistige Seele' zu Gott als ernsthaftester Wirklichkeit und Überwert aller Werte hin erschlossen in einer nur dem Religiösen eigenen Gesamthaltung, deren hervorstechendste Züge Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem göttlichen Höchstwert sind.«[5] Bei dieser Gelegenheit möchte ich mir den Hinweis auf eine wertphilosophisch orientierte Studie über die Gültigkeit der Religion nicht versagen. Darin heißt es unter anderem: »Die Religion ist das unmittelbare Erleben des übertheoretischen Sollens, nach dem die Erkenntnis strebt, und das die Werteinheit der Theorie überhaupt bedeutet. Im religiösen Erlebnis steht also der Mensch in unmittelbarer Verbindung mit dem übertheoretischen Sollen, mit Gott. Die theoretische Spaltung ist noch nicht eingetreten, das theoretische

---

[3] W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse. Leipzig 1921, S. 30 (2. Aufl. 1927). Daraus zu schließen, »daß deshalb auch jede religiöse Offenbarung absolute Geltung für sich in Anspruch nimmt« (ebd.), ist weniger statthaft.

[4] A. Ritter, Die Religion als natürliche Funktion des menschlichen Wesens. Berlin 1930, S. 61–62.

[5] A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, S. 11.)

Zwischenreich noch nicht errichtet. Die Religion bedeutet das Einswerden mit Gott in einer vortheoretischen Region, wo Wollen und Sollen noch nicht zu logischen Funktionen geworden sind. In diesem Sinne ist die Religion ein primäres Erlebnis, worin das, was von der Theorie aus als vortheoretisch und übertheoretisch erscheint, in einer Einheit steht.«[6]

Wie immer man religiöses Erleben betrachtet, es äußert sich stets als totale Stellungnahme. Allem Zwiespalt abhold, trägt es von Anfang an die Anlagen in sich, allumfassendes harmonisches Weltverständnis zu sein bzw. sich zu solchem zu gestalten, mag es der theoretischen Spaltung vorausgehen oder über diese hinausliegen. Ihrer metaphysischen Bedeutung nach ist Religion die sinnvolle Einfassung aller menschlichen Werte. Und so kommt es auch, daß sich der Mensch in Stunden intensiver religiöser Ergriffenheit mehr denn je in ganzheitlicher Beziehung zu seinem Gott weiß. Alles Weltliche schrumpft dann zur Bedeutungslosigkeit zusammen, geht gleichsam auf in Gott. Entzündet an seinem »Objekt«, gerät der religiöse Mensch, vor allem bei hochgradigem religiösem Erglühen, in reinste seelische Schwingungen. Man möchte sagen, es gehe von ihm eine Kraft aus, die zentripetal und zentrifugal zugleich ist, eine Kraft, die sein ganzes Wesen nach allen Seiten hin neu durchwirkt und neu durchformt. Der religiöse Mensch hat eben eine arteigene, ganzheitliche Haltung. Für ihn gibt es keinen Profanbereich im strengen Sinn des Wortes. Er weiß sich immer und überall seinem Gott verpflichtet, ist und bleibt gottbezogen, gottbezogen in ganzheitlicher Haltung. Wie er letztlich aus der Ganzheit, aus der überfließenden Seinsfülle, geboren ist, so bedeutet seine Religion in ihrem tiefsten Sinn die bewußte Rückkehr zur Ganzheit. Echte Religion ist wesensmäßig totale Religion, objektiv wie subjektiv. Oder umgekehrt, echte Religion ist ganzmenschlicher Aufbruch zu Gott und allumfassende Sinngebung von Gott her. Mit andern Worten, echte Religion ist theozentrische Totalität.

Wenn wir nun die Sinnfrage ins Konkret-Historische wenden und fragen, wo denn diese Ganzheitsbeziehung des Menschen zu Gott verwirklicht sei, dann erhalten wir folgende Antwort: Durch Gottes positive, frei gewollte Selbsterschließung ist eine übernatürliche Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott gestiftet, eine Gemeinschaft, die von Gott her den Anspruch auf Ausschließlichkeit (einzig wahr!) und Ganzheit (oberste Norm!) erhebt, und die zugleich der große geistige Raum ist, in dem der Mensch sein arteigenes Leben in allen nur denkbaren Dimensionen im guten Sinn auswirken kann und soll. Nun kann man aber sofort fragen, ob sich denn in der Geschichte der Menschheit nur eine übernatürliche Religion verwirklicht finde, oder ob es neben der übernatürlichen Religion auch eine natürliche Gemeinschaft von Mensch und Gott gebe bzw. geben könne. Die Frage ist entschieden dahin zu beantworten, daß es in Wirklichkeit nur übernatürliches religiöses Leben gibt, wobei allerdings nicht ver-

[6] A. Strömme, Die Gültigkeit der Religion. Heidelberg 1932, S. 79. Zur wertphilosophischen Einstellung Strömmes wäre im einzelnen manches zu sagen.

gessen werden darf, daß dieses Leben negative Vorzeichen tragen kann. Wir berühren damit eins der aufregendsten Probleme des Christentums.

Manche Unklarheit ist durch die Religionswissenschaft selbst in diese Frage hineingetragen worden. Einmal durch die Einteilung der geschichtlichen Religionsformen in primitive Religionen, Naturreligionen und Geistesreligionen. Dann wieder dadurch, daß man die nicht-christlichen Religionen schlechthin natürliche Religionen nennt. Zudem werden Vernunftgründe für eine natürliche Religion geltend gemacht: übernatürlich religiös könne der Mensch nur dann sein, wenn er tatsächlich um die Offenbarung Gottes weiß; es gebe ein Naturgesetz, also auch eine natürliche Befolgung dieses Gesetzes, natürliche Religiosität; die Gnade setze die natürliche Ordnung voraus, also müsse es bei unverschuldeter Ermangelung der Gnade eine wahrhaft religiöse Betätigung auf dem Boden dieser Ordnung geben; und so fort. Bisweilen beruft man sich sogar auf die Ansicht der Theologen, wonach der Sünder ohne Hilfe der Gnade aus eigener Kraft natürlich-gute Werke vollbringen könne[7]. Man glaubt daraus folgern zu dürfen, es müsse für Menschen, die von der Offenbarung keine Kunde haben, eine »natürlich-gute« Religion möglich sein.

Die natürliche Religion – auch Vernunftreligion genannt, weil sie aus den historischen Religionsformen nur das gelten lassen will, was sich durch die Vernunft selbst rechtfertigen läßt – in ihrem krassesten Sinn als eigentliches religiöses Bekenntnis ist eine Schöpfung des rationalistischen Deismus. August Sabatier sagt von ihr, sie sei »nie etwas anderes gewesen als eine Abstraktion«, sie sei eben »keine Religion«: »Diese vorgeblich natürliche Religion findet sich in der wirklichen Natur nirgends, d. h. sie ist ebenso wenig natürlich als religiös. Eine künstliche und an sich tote Schöpfung zeigt sie von den eigentümlichen Zügen der Religion fast keine Spur. Einen Augenblick schien sie den Vorteil zu haben, allen Streichen wissenschaftlicher Kritik zu entgehen. Aber bei wirklicher Probe hat sie sich noch weniger widerstandsfähig erwiesen als die andern alle. Dieselbe Vernunft, der sie ihren Aufbau verdankt, hat sie auch wieder niedergerissen, und ihre Dogmen sind vielleicht heute von dem modernen Denken viel mehr bedroht, als die Dogmen, welche sie zu ersetzen beanspruchte.«[8]

Um Mißverständnisse im voraus auszuschließen, müßte man sich sinngemäß wohl auf folgende Begriffe festlegen. Die natürliche Religion bezeichnet das dem reinen Naturstand (status naturae purae) entsprechende persönliche Gegenseitigkeits-Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Dagegen ist die übernatürliche Religion als die mit dem paradiesischen Urstand (status justitiae originalis) gestiftete Gemeinschaft von Mensch und Gott zu verstehen. So wenig sich der reine Naturstand mit dem erbsündlichen Naturstand (status naturae lapsae) deckt, so wenig wird man das im erbsündlichen Naturstand Erreichbare schlecht-

[7] Schon dazu ist zu bemerken, daß sich diese Ansicht der Theologen nicht auf alle, sondern unbestimmt auf gewisse Werke bezieht. In diesem Sinn wird sie als moralisch sicher verfochten. Vgl. dazu H. Lange, De gratia. Freiburg i. Br. 1929, S. 70–79.

[8] A. Sabatier, Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Autorisierte deutsche Übersetzung von A. Baur. Freiburg i. Br. 1898, S. 21.

hin natürlich nennen dürfen[9]. Schon daraus ist ersichtlich, wie sehr der Begriff einer »natürlichen« Religion schillert. Es wäre angebracht, die Gegenüberstellung von religio revelata und religio naturalis dahin zu ändern, daß man eher von »falschen« als von »natürlichen« Religionen spräche. Mag diese Ausdrucksweise noch so hart klingen, sie ist jedenfalls sinnvoll. Damit will keineswegs gesagt sein, daß es sich um durchaus falsche Religionen handeln müsse. Eine konkrete Religionsform mag auf weite Strecken mit der Offenbarungsreligion übereinstimmen. Sofern sie aber als Ganzes von dieser abweicht, kann eben im Hinblick aufs Ganze von falscher Religion gesprochen werden.

Die Unsicherheit und Ungenauigkeit, die sich um den Begriff der natürlichen Religion bemerkbar machen, sind wohl darauf zurückzuführen, daß man sich über das Teilungsprinzip, wonach natürliche und übernatürliche Religion voneinander abzugrenzen sind, zu wenig klar ist. Für gewöhnlich nimmt man die Erkenntnisquelle als Teilungsprinzip: eine Religion nennt man natürlich, wenn sie sich ausschließlich auf die Vernunft stützt, übernatürlich, wenn sie sich formell auf die Offenbarung beruft. Man kann aber auch die Seinsordnung selbst, in der unsere religiöse Haltung konkret verwirklicht ist, zum Teilungsprinzip nehmen. Dann wird man einfach sagen müssen: der reinen Naturordnung entspricht die natürliche, der Gnadenordnung die übernatürliche Religion. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß der Verlust der Gnade nicht einfach die Zurückversetzung in den Naturstand bewirkt, sondern ein Negativum in die übernatürliche Seinsordnung hineinträgt.

Aus der Schau »von unten« ist man geneigt, sich nach dem erstgenannten Teilungsprinzip zu richten. Danach würde man sagen müssen, der Heide, der lediglich durch die Vernunft um Gott als seinen Urheber und sein Endziel weiß, stehe in natürlich-religiöser Beziehung zu Gott. Indes, die Schau »von oben« führt zu anderer Einsicht. In der konkret-historischen Heilsordnung ist die Gnade nicht beschränkt auf die sichtbare Organisation und Satzung: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschließt in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, daß ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, daß ihn die Gnade führt. Gottes Gnadenwille ist überall da; der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auftun im

[9] Der reine Naturzustand kann nicht einmal, wie Schell meinte, mit der gefallenen Natur »abzüglich des Schuld- und Strafcharakters, den der Mangel der höheren Vorzüge jetzt an sich hat«, gleichgesetzt werden. »Eine völlige Gleichheit kann schon deshalb nicht angenommen werden, weil die Erbsünde mit ihren Nachwirkungen die Reinheit des Naturbildes ganz erheblich trübt. Daß die erschreckliche Götzendienerei des Heidentums sowie das Tierische im gefallenen Menschen dort in gleichem Maße ihre wüsten Orgien feiern würden wie jetzt, ist schwer glaublich, zumal feststeht, daß gerade die Erbsünde die Verheerungen, welche jene zwei schlimmsten Feinde des Menschen anrichten, fast ins Ungemessene gesteigert hat. Man wird sich deshalb den reinen Naturzustand vollkommener vorstellen müssen als jetzt die gefallene Natur, auch abzüglich des Schuld- und Strafcharakters der vorhandenen Übel.« J. Pohle - M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. I[8]. Paderborn 1931, S. 449-450.

Gewissen.«[10] Des Menschen unbedingtes Ja zu einer beliebigen Religionsform ist im Grunde genommen das Ja zum Unbedingten, zu Gott. Vielleicht wird man sogar noch vom »Atheisten« sagen können, sein Nein zu Gott sei letztlich ein Nein zum mißverstandenen Gott, darum einschlußweise ein Ja zum recht-verstandenen Gott. Was Wunder, wenn Gott auch hier seine Gnade mitteilt. Hat er doch die Unmittelbarkeit zum menschlichen Willen.

Alle philosophischen Beweisführungen zu Gunsten einer natürlichen Religion scheitern an der Tatsache, daß Religion als Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott in ihrer Eigenart wesentlich von Gott als bestimmend antwortender Instanz abhängig ist. Gottes Offenbarung ist, wie wir heils-geschichtlich wissen, wirklich an das Menschengeschlecht und damit im Prinzip an alle Menschen ergangen. Gott existiert in Ewigkeit als offenbarter Gott, als Deus revelatus. Gott als Gegenstand natürlicher Gotteserkenntnis ist – man mißverstehe den Ausdruck nicht! – eine Abstraktion unseres Denkens. Dieser Gott ist in der gegenwärtigen Ordnung kein »Gott der Religion«, eben weil die Religion durch Gottes positive Bestimmung kompromißlos ausschließlich in das Reich der Übernatur verpflanzt wurde. Wohl ergeben sich hieraus auf den ersten Blick gewisse Ungereimtheiten in bezug auf das Los jener Menschen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Offenbarungsreligion ein ehrbares Leben führen. Indes, diese Schwierigkeit ist aus der gleichen Schau zu lösen, aus der sie entsteht: aus der Schau »von oben«, aus der Schau der Offenbarung. Und sie wird gelöst, wie oben angedeutet, durch die »Lehre von einer unsichtbaren Kirche der Guten und Begnadeten auch jenseits der sichtbaren Kirchengemeinschaft» (O. Karrer).

Wie bereits erwähnt, schreiben die Theologen dem Menschen die Fähigkeit zu, auch ohne Hilfe der (übernatürlichen oder auch nur natürlichen) Gnade gewisse natürlich-gute Werke zu vollbringen. Sie denken dabei stets an den »Sünder« oder an den »Ungläubigen«, jedenfalls an den gefallenen Menschen, nicht an den Menschen des reinen Naturstands. Mehrere Theologen sehen zudem ab von der Frage, ob der gefallene Mensch tatsächlich irgend welches gute Werk ohne Hilfe oder Mitwirken der Gnade vollbringe. Im wesentlichen kommt es allen Theologen darauf an, namentlich im Gegensatz zur protestantischen Lehre zu betonen, daß die gefallene Natur kein reines Monstrum sei: sie sei nicht dermaßen verdorben und entstellt, daß sie nur sündigen könne oder immerdar sündigen müsse. Soviel eigene Kraft habe sie noch, um in gewissen Fällen das der natürlichen Ordnung entsprechende Wertmaß zu erreichen, ohne aber aus sich auf das Übernatürliche hingeordnet zu sein. Solches Handeln ist zwar der Natur konform, doch besagt es keineswegs die Verwirklichung des reinen Naturstands. Die natürlich-guten Werke des gefallenen Menschen kommen den guten Werken des Menschen im reinen Naturstand nur der Sache nach gleich. Sie bleiben formell verschieden, und zwar aus dem einfachen

[10] O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum². Freiburg i. Br. 1934, S. 229–230.

Grund, weil der unbegnadete Mensch dieser Welt wesentlich gefallener Mensch ist[11]. Mithin ist die Behauptung, der Mensch unserer konkret-historischen Ordnung könne in unüberwindlicher Unkenntnis der Offenbarung natürlich-religiös sein, terminologisch nach wie vor mißverständlich. Es ist und bleibt unstatthaft, einseitig vom Menschen her auf die Möglichkeit einer natürlichen Religion zu schließen. Am wenigsten darf man den groben Denkfehler begehen und glauben, das Verhältnis von Natur und Gnade sei im Sinn addierbarer und subtrahierbarer Wirklichkeiten aufzufassen. Der Mensch ohne Gnade ist in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht »reine« Natur: er ist wesentlich »gefallene« Natur. Und wenn es heißt, die Gnade setze die Natur voraus, so ist damit weder eine zeitliche Präexistenz der Natur noch irgend welche Art oder Möglichkeit reiner Naturverwirklichung mitgemeint.

Vor kurzem hat Theodor Steinbüchel diese Zusammenhänge in bezug auf die natürliche Sittlichkeit klar herausgestellt und nachdrücklich hervorgehoben. Wirklich ist das Natürliche des Menschseins immer nur in der konkret gegebenen Seinsordnung, in der »natürlich-übernatürlichen Existenz«. Wenn der Mensch auch »innerhalb des von ihm geforderten übernatürlichen sittlichen Lebens sein natürlich-menschliches Wesen wahrt und seine natürliche Fähigkeit zur Erkenntnis und freien Erfüllung des Sittlichen betätigt«, so ist seine natürliche Mitgift doch immer »in die übernatürliche Begnadung hineinverwoben«. Der zur Übernatur erhobene, der erlöst-begnadete Mensch lebt nicht ein Doppelleben: »Natürliches Können und Sollen ist in ihm dem übernatürlichen Können und Sollen zugeordnet. Die Gnade erfüllt auch im Bereich des sittlichen Lebens das natürlich-sittliche Streben.«[12] Die natürliche Sittlichkeit existiert nur in ihrer übernatürlichen Überformung.

---

[11] Wenn bei der Behandlung der Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder manche Theologen behaupten, diese Kleinen könnten zwar nicht der übernatürlichen Seligkeit teilhaftig werden, wohl aber sei die natürliche Beseligung ihrer Menschennatur möglich, dann sollte man sauberen Denkens wegen mit Pohle-Gierens stets an einen »Zustand relativer Seligkeit« denken, an einen Zustand, der mit der eigentlichen Naturseligkeit nur der Sache nach zusammenfällt. Vgl. J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. I[8]. Paderborn 1931, S. 487. Im übrigen sind in der Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder die entgegenstehenden Schwierigkeiten so groß, »daß es den Theologen bis jetzt noch nicht geglückt ist, sie restlos befriedigend zu lösen«: »Zur Zeit steht den Theologen kein vollkommen befriedigender und sicherer modus conciliandi zu Gebote, so daß sie gut daran tun, in aller Bescheidenheit ihre Unwissenheit unverhohlen einzugestehen. Wir stehen hier, wie es allen Anschein hat, vor einem anbetungswürdigen, unaufhellbaren Geheimnis.« J. Pohle - M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. II[8]. Paderborn 1932, S. 429 und 430. Überhaupt darf man in bezug auf den erbsündigen Menschen »die Behauptung der natürlichen Seligkeit immer nur mit Restriktion aufstellen, weil sie, absolut gesprochen, leicht zu Mißverständnissen führen könnte, und die für eine gewisse Befriedigung und Ruhe der Seele sprechenden Gründe noch nicht dartun, daß darin alles das enthalten sei, was innerhalb des Bereiches der natürlichen Seligkeit liegen kann und dazu gehören würde, wenn Gott dem Menschen keine übernatürliche Bestimmung gegeben hätte und die letztere nicht durch Geschlechtsschuld verloren gegangen wäre.« M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. II. Freiburg i. Br. 1933, S. 667.

[12] Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 1. Halbband. Düsseldorf 1938, S. 11-13, 87 und 90. Bei der Lektüre ist allerdings zu be-

Aufs Ganze gesehen bleibt also die natürliche Religion eine gedankliche Konstruktion. Historisch ist sie als Tatsache nicht nachweisbar, da es eine Uroffenbarung gibt, und wir nie wissen können, ob diese oder jene Religionsform ganz außerhalb der Tradition stehe, wenn letzteres überhaupt denkbar ist. Philosophisch ist sie immer nur aus der Schau »von unten«, vom Menschen her, möglich. Dagegen wendet sich die Frage aus der Schau »von oben«, von Gott her, sofort ins Historisch-Theologische: ins übernatürliche Christentum. Und es erscheint der immanente Anspruch der Religion auf Ausschließlichkeit und Ganzheit in der Universalität der Übernatur wundervoll verwirklicht. Christentum ist im erhabensten Sinn totale Religion. Es ergreift und formt den ganzen Menschen, hebt ihn als neue Kreatur über alle welt-immanenten Werte weit hinaus und führt ihn auf wundersamen Pfaden zurück zu Gott, der unendlichen Seinsfülle. Christentum ist wahrlich ganzheitliche Beziehung des Menschen zu Gott, in einer Art, die wir auf dem Weg der Vernunft gar nicht ausdenken könnten. Christentum ist wesenhaft theozentrische Totalität und totale Theozentrik, überschwengliche Lebensfülle aus Gott und hin zu Gott. In seiner Breite und Länge, Höhe und Tiefe (Eph. 3, 18) wissen wir den großen Lebensraum, in dem sich alle menschliche Wertsetzung und Wertschöpfung aufbaut zu dem einen wundervoll-universalen, gottgewollten und gottgeborgenen Lebensganzen.

Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden

Von W. P. v. Riabouchinsky

Vor ungefähr 300 Jahren, gegen Mitte des 17. Jahrhunderts, spaltete sich die russische orthodoxe Kirche in zwei ungleiche Teile. Die Majorität blieb bei der Hierarchie – die Minorität beschuldigte den gesamten Episkopat des Abfalls von der Orthodoxie, wurde aber ihrerseits auf dem Konzil zu Moskau 1666–1667 verdammt und führt seitdem eine selbständige Existenz. Das sind die Altgläubigen. Sie werden so genannt, weil sie das alte Ritual beibehalten haben, das in der russischen Kirche vor der »Reform« des Patriarchen Nikon (1652–1658) im Gebrauche war. Die Sache steht so: Rußland ist Ende des 10. Jahrhunderts christlich geworden. Die Gebräuche und liturgischen, aus dem Griechischen ins Kirchenslawische übersetzten Texte der orientalischen Kirche des Zeitabschnitts vom 10. bis zum 14.–15. Jahrhunderte bürgerten sich fest im russischen Kirchenleben ein. In Byzanz selbst aber fand anfangs eine allmählich, später, besonders nach dem Falle von Konstantinopel (1453), eine immer schneller vor sich gehende Abänderung der Kirchengebräuche und Verschlechterung der gottes-

achten, daß Steinbüchel in umgekehrter Sicht das Nochvorhandensein der natürlichen Fähigkeiten und Anlagen herauszustellen sich bemüht. Daraus ergeben sich bisweilen Formulierungen, die den obigen Aufstellungen auf den ersten Blick widerstreiten.

dienstlichen Texte statt. Die Altgläubigen in Rußland haben das seit dem 17. Jahrhundert behauptet, aber es dauerte lange, bis sich auch die »Wissenschaft« zu dieser Ansicht durchrang.

Eine eingehende Untersuchung hat darüber der bekannte griechische, aber in Petersburg ansässige Popandopoulo-Kerameos angestellt, die im »Vizantiiskii Vremennik« (1894, I 2 S. 341–388) unter dem bescheidenen Titel: » Σχεδιασμα περι των λειτουργικων μηναιων« (Eine Skizze über die gottesdienstlichen Menäen) veröffentlicht wurde. Über die Ergebnisse dieser Arbeit, eine Stelle derselben fast wörtlich übersetzend, schreibt der Berichterstatter der »Byzantinischen Zeitschrift« (1895 S. 203) Folgendes: »Die gedruckten und heute im Gebrauch befindlichen Menäen der orthodoxen Kirche, nach späten Handschriften aus dem 15.–16. Jahrhundert angefertigt, bieten, wie ein Vergleich derselben mit älteren und zuverlässigeren Abschriften zeigt, einen vielfach verstümmelten und durch ungehörige Zusätze und willkürliche Änderungen verunstalteten Text der in ihnen enthaltenen Kirchengesänge.«

Im 17. Jahrhundert entstand durch das zähe Festhalten der Moskowiter an den alten Riten und Texten und durch die Abweichungen der Griechen ein ziemlich großer Unterschied in dieser Hinsicht zwischen den beiden Schwesterkirchen. Patriarch Nikon, ein großer Griechenverehrer, beschloß die Einheit wiederherzustellen. Es wurde befohlen, die russischen, vermeintlich neuen Eigentümlichkeiten abzuschaffen und die Riten und Texte der Griechen zu übernehmen. Auch wurde eine neue Übersetzung der Kirchenbücher angeordnet. Man sprach von alten griechischen Handschriften, die als Originale dienen sollten, aber statt deren wurde ein in Venedig anno 1602 gedrucktes Buch genommen. Als Hauptübersetzer fungierte ein Mönch Arsenii, der Grieche. Zwar war er gebildet, hatte in Venedig, Rom und Padua studiert, aber sein Kirchenslawisch war mangelhaft und seine Moral zweifelhaft. Ihm wurde vorgehalten – und die von Prof. Kapferer aufgefundenen Akten seines Prozesses bestätigen dies –, daß er vier- oder fünfmal seine Religion gewechselt hatte. Orthodox geboren, ist er in Italien Katholik, in Konstantinopel Muselmann, in Polen Unierter, in Rußland wieder Orthodoxer gewesen.

Umsonst wehrten sich gerade die gebildetsten und hervorragendsten Vertreter der russischen Geistlichkeit – es sei unter ihnen besonders der Erzpriester Awwakum (Habakuk) genannt – gegen die Nikonschen Reformen, indem sie darauf hinwiesen, daß die griechischen Gebräuche zwecklose Neuerungen seien, entstanden durch den wohlbekannten innern und äußern Verfall des griechischen Kirchenlebens. Den Widerspenstigen wurde erklärt, sie seien ungebildet und unwissend, und die Einführung der neuen Gebräuche und Texte wurde mit aller Schärfe durchgesetzt. Als erstes Opfer fiel der Bischof Paul von Kolomna.

Er wurde mißhandelt, abgesetzt und nach dem Norden verbannt, wo er elend auf eine nicht aufgeklärte Weise umkam. Verbannungen, Hinrichtungen, Scheiterhaufen waren an der Tagesordnung, nachdem Nikon gestorben war. Die Verfolgungen dauerten bis tief ins 18. Jahrhundert hinein. Katharina II. (1762

bis 1769) war die erste, die das Los der Altgläubigen erleichterte, aber in ihren Rechten blieben sie teilweise noch bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts beschränkt. Erst das Jahr 1905 brachte ihnen volle Freiheit für die Ausübung ihrer Religion.

Durch die Verfolgungen bis zur Verzweiflung getrieben, flohen die Altgläubigen nicht nur ins Ausland: nach Polen, in das jetzige Rumänien, selbst in die Türkei, sondern sie verbrannten sich selbst freiwillig zu Tausenden in den wilden Wäldern des rauhen Nordens und Sibiriens, wo sie Zuflucht suchten, wenn die nachstellenden Soldaten sie erreichten. Sie taten es, um der Gewalt des Antichrists zu entrinnen. Unter den namenlosen Leiden waren manche des Glaubens geworden, der Antichrist sei schon auf Erden erschienen, und als solchen sahen sie Peter den Großen an. Bald bildeten die Altgläubigen zwei Gruppen: eine pessimistische, die, theoretisch, alle Dogmen und Sakramente der Kirche beibehielt, in der Praxis jedoch ihnen fast völlig entsagte, weil, wie sie lehrte, die Gnade aus der Welt entschwunden sei. Alle Bischöfe seien vom rechten Glauben abgefallen; das Sakrament der Priesterweihe existiere nicht mehr; von allen Sakramenten seien nur die Taufe und die Beichte übrig geblieben, denn dieselben dürften, zur Not, auch von Laien gehandhabt werden.

Die zweite, optimistische, Gruppe gab zwar auch zu, daß, soweit es sich übersehen lasse, der gesamte Episkopat ketzerisch sei, aber das Sakrament der Priesterweihe bleibe auch bei den Ketzern gültig; überhaupt sei es nicht richtig, daß die göttliche Gnade die Welt verlassen habe; das widerspräche den Worten Christi.

Die Altgläubigen dieser Gruppe zogen einen praktischen Schluß aus ihrer Lehre: sie hatten immer Priester, die zu ihnen aus der Nikonschen, wie sie die russische Kirche nannten, übertraten; zuletzt, vor ungefähr 90 Jahren, gelang es ihnen, durch den Übertritt des griechischen Metropoliten Ambrosius von Bosnien eine regelrechte Hierarchie herzustellen. Zur Zeit gibt es etwa 30 altgläubige Bischöfe, von denen fünf in Rumänien ihre Bischofssitze haben, die übrigen in Sowjetrußland.

Die erste Gruppe, die Priesterlosen, »Bezpopovtzi« auf russisch genannt, hat sich auch bis jetzt erhalten und ist ziemlich zahlreich, aber sie hat bei weitem nicht die Bedeutung, welche sie in den ersten, tragischen 100 Jahren der Existenz der Altgläubigen besaß, als die schriftstellerische Tätigkeit ihrer Mitglieder sehr groß war und die Lehre vom leibhaftigen, später vom geistigen Antichrist in den Greueln der Verfolgung eine Berechtigung zu haben schien.

Der Standpunkt, sowohl der herrschenden Kirche, wie auch – lange Zeit hindurch – einer großen Majorität der russischen »Intelligentzia« den Altgläubigen gegenüber kann durch die Formel gekennzeichnet werden: »Ignoranten, Dunkelmänner, die sich an die Äußerlichkeiten, an Kleinigkeiten, an den Buchstaben klammern, den Unterschied zwischen den Riten und dem Dogma nicht zu würdigen wissen, auch kein Verständnis für das Innere der Religion

haben.« So wurde in den Schulen und auf den Universitäten gelehrt. Erst die letzten Jahrzehnte vor dem großen Kriege schafften eine gewisse Änderung.

Der Streit zwischen den Alt- und Neugläubigen (d. h. den Angehörigen der russischen herrschenden Kirche) hat zwei Seiten: Zunächst kann man fragen, wer von den beiden objektiv Recht habe, d. h. ob die alten russischen Riten und Texte vom Standpunkte der Tradition (und beide Parteien erkannten diesen Standpunkt an) richtiger seien als die neuen. Die gründlichen, textkritischen und archäologischen Arbeiten, die von den »unwissenden« Altgläubigen schon im 18. Jahrhundert gemacht wurden, nötigten im 19. Jahrhundert auch die Fachgelehrten ihren ursprünglichen Standpunkt zu ändern.

Heute muß man anerkennen, daß der Streit um die Tradition im großen und ganzen zu Gunsten der Altgläubigen entschieden ist.

Dann ist die zweite, weitaus wichtigere Seite des Streites zu betrachten, kurz zusammengefaßt in der Frage, warum den Riten ein so großer Wert beigelegt wird, daß man es ihretwegen zur Spaltung der Kirche kommen läßt. Hier kommen wir zum großen, nicht nur innerrussischen Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Ritus beziehungsweise zwischen Dogma und Ritus.

Eine wichtige Rolle spielen die Gebräuche im Leben der Menschen. Für den kriegerischen Menschen zum Beispiel gibt es im Dienst keine Kleinigkeiten; Drill und Tradition sind auch im Geringfügigen noch wichtig. Der russische Mensch ist eine religiöse Natur – selbst der Atheismus wird von ihm religiös erfaßt –, darum gibt es für ihn keine Kleinigkeiten im kirchlichen und religiösen Leben. Abfall vom Ritus bedeutet Abfall vom Geiste. Es ist nicht zu bestreiten, daß den Riten immer großer Wert beigelegt wurde, aber das geschah eigentlich unbewußt, mehr praktisch als theoretisch; erst das große russische Schisma des 17. Jahrhunderts hat dazu geführt, daß diese Frage klar und scharf, wenigstens in Rußland, ins Bewußtsein gebracht und kategorisch gestellt wurde. Dadurch ist es den Altgläubigen gelungen, den Grundstein zu einer Philosophie des Ritus zu legen, die, obgleich sie sich dem religiösen Empfinden des russischen Menschen besonders eng anpaßt, doch auch allgemeine Gültigkeit beansprucht[1] und das Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Ritus, Dogma und Ritus, seiner Lösung entgegenbringen kann.

Als Philosophie ist die des Ritus ein Zweig der Philosophie des Lebens und läßt darum hauptsächlich – nach russischer Auffassung – nur eine intuitive Behandlung zu. Dies sei an einem Beispiel erläutert. Wie bekannt, warf man den Altgläubigen vor, daß sie jede Verbesserung in den alten Kirchenbüchern, auch die Änderung von solchen Fehlern, die ganz offenbar waren, verwarfen. Nun ist das an und für sich nicht wahr, denn die Vorgänger Nikons auf dem

[1] Anmerkung der Schriftleitung: Wir machen darauf aufmerksam, daß in Professor v. Riabouchinsky ein Altgläubiger spricht. Hier wird an konkretem Beispiel ein wesentlicher Unterschied zwischen der Ostkirche und der römischen sichtbar. Die römische Kirche weiß das unfehlbare Lehramt, welches im jeweilig-geschichtlichen Papst sichtbar ist, als Hüterin und Richterin der Tradition.

Patriarchenstuhl, insbesondere Philaret und Joseph, ließen immerfort die Kirchenbücher verbessern, und das Volk blieb ruhig, denn es fühlte, daß diese Veränderungen keinen andern Sinn hatten als den, welcher angegeben wurde, d. h. das Bestreben wirklich tadellose und fehlerfreie Texte für den Gottesdienst zu erhalten.

Mit Nikon und seinen Nachfolgern war es anders: jede von ihnen gemachte Veränderung, selbst die unbedeutendste, im Texte und im Ritus hatte die Bedeutung einer Absage von der Tradition, einer Mißachtung, Geringschätzung und Mißbilligung der russischen Heiligen und Hierarchen der Vorzeit, eines Bruchs mit der frommen Vergangenheit, eines Aufkommens neuer und nicht besserer Gefühle.

Ein bißchen anderer Wortlaut der hergebrachten Gebete, eine weniger vergeistigt, mehr naturalistisch gemalte Ikone, eine neue Aussprache und Schreibweise des heiligen Namens des Herrn, alles das waren untrügliche Zeichen für viele in Rußland, daß der Ton des kirchlichen und religiösen Lebens, daß das ganze Verhalten der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit und der obern Schichten des Landes dem »Heiligen«[2] gegenüber ganz anders, viel nachlässiger, geworden sei: und so war es auch in der Tat, wie uns die Geschichte lehrt.

Nun hatte man aber kein anderes Mittel, um den großen Unterschied in der Gesinnung auszudrücken, als die Wichtigkeit selbst der kleinen Unterschiede in den Riten zu betonen. Das wurde getan. So wird in gewissen Fällen der Ritus zum Dogma, oder der Ritus zum wesentlichen Träger des Geistes. Wann diese gewissen Fälle eintreten, läßt sich nicht immer durch Regeln festlegen. Hier muß die Intuition leiten. Diese oder jene Entscheidung kann aber weittragende Konsequenzen haben. Im Falle der Altgläubigen war die Folge einer Gleichsetzung der Riten und Dogmen eine Empörung gegen die kirchliche Obrigkeit, aber nicht im Namen einer freien, individuellen Forschung, oder einer privaten Überzeugung, sondern im Namen eines absoluten Gehorsams der Kirche gegenüber, einer pünktlichen Befolgung aller ihrer Satzungen, selbst der kleinsten.

Einen gewissen Einblick in das irrationale Wesen des großen russischen Schisma, das »Velikii Raskol«, gestattet das Gespräch, welches der Patriarch, Joakim, der zweitnächste Nachfolger Nikons mit den Führern der Altgläubigen während der Disputation führte, die in Gegenwart der Regentin Tzarevna Sophie im Kreml im Jahre 1682 stattfand.

Es sprach zuerst der Strelitze (Soldat) Alexei Judin und fragte den Patriarchen, warum die alten Bücher verworfen würden und was für Ketzereien dort enthalten seien.

Joakim antwortete, es sei nicht die Sache der Leute des Laien- und des Kriegerstandes, über diesen Gegenstand zu urteilen: die bischöfliche Gewalt entscheide alles. Die Bischöfe tragen in sich das Abbild Christi.

---

[2] Der Ausdruck »Das Heilige« wird hier in dem Sinne gebraucht, wie Otto ihn versteht.

Als der Patriarch seine Rede beendet hatte, geboten die Abgeordneten der Altgläubigen drei Männern: Paul Danilowetz, Paul Zahariev und Savva Romanov, ihm zu antworten.

Das waren keine Strelitzen, sondern Kleinbürger und Handwerker. Es ist zur allgemeinen Regel geworden zu behaupten, daß die niedern Klassen des russischen Volkes stets, besonders aber vor Peter dem Großen auf einer so tiefen Stufe der religiösen Bildung und Entwicklung sich befunden hätten, daß sie überhaupt kaum den Namen Christen verdienten: hier sehen wir aber das Gegenteil: das Moskauer niedere Volk hat, den alten Glauben zu verteidigen, in seiner Mitte Leute gefunden, die der ihnen gestellten Aufgabe vollkommen gewachsen waren.

Als erster trat Paul Danilowetz auf, tat einen Fußfall vor dem Patriarchen und sagte: »Mit Recht hast Du, heiligster Mann, gesagt, daß Ihr das Abbild Christi in Euch traget und daß es uns geboten ist, Euch zu gehorchen. Christus, unser Erlöser, hat das Vorbild der Demut in allem gezeigt, und er selbst mit seinem reinen Mund hat uns verkündet: ‚Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen' (Matth. 11, 25). Er hat aber mit Scheiterhaufen, Feuer und Schwert nicht gedroht. Wie Du sagst: das Abbild Christi tragt Ihr, aber das Leben Christi ahmt Ihr nicht nach.«

Im Folgenden fragt Paul: »Und das noch, Herr, heiligster Patriarch: welche Ketzerei und Schmähung ist es, sich mit zwei Fingern zu bekreuzigen, dadurch das Göttliche und Menschliche (in Christo) zu bekennen und im Gebet den Sohn Gottes zu nennen, und warum soll man dafür die Leute auf Scheiterhaufen verbrennen und martern?« Und es sagte der Patriarch: »Für das Kreuz und das Gebet verbrennen wir auf Scheiterhaufen und martern wir nicht; wir verbrennen dafür, daß Ihr uns Ketzer nennt und der heiligen Kirche der Konzile und Aposteln den Gehorsam verweigert.«

Immer kommt Joakim darauf zurück, daß es nicht die Sache der niederen Leute sei, den Bischof zu richten, sie müssen nur gehorchen.

Darauf erwidert Paul, daß die Abwesenheit des Rechts der Laien, die Bischöfe zu richten, sich nur auf ihr Privatleben beziehe. Wie der Bischof lebe, ob er selbst Wüstling, Säufer oder Wucherer sei – das gehe den Laien nichts an, darüber schlecht zu reden, passe sich nicht, aber wenn die geistliche Obrigkeit von der Orthodoxie abfalle, da müsse man ihr den Gehorsam verweigern und sie meiden. Paul beruft sich dabei auf den heiligen Johannes Chrysostomos, der seinerseits dem Apostel Paulus folgt. Mit einigen Verkürzungen führt Danilowetz die Verse 8 und 9 des 1. Kapitels des Briefes an die Galater an. Wie bekannt, lauten sie so: »Aber so auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht. Wie wir jetzt gesagt haben, so sagen wir auch abermals: so jemand euch Evangelium predigt anders, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht.«

Der bekannte, der katholischen Kirche sehr nahe stehende, russische Philosoph

Wladimir Solowjew hat eine Zeit lang gemeint, das Wesen der Bewegung der Altgläubigen liege in ihrer Lehre von der Kirche, als einer Tradition, welche vom Volke bewahrt werde (W. Solowjew: »Die Geschichte und Zukunft der Theokratie«. Gesammelte Werke Bd. IV S. 216, Russ. Ausgabe). Diese Auffassung ist nicht richtig: die Kirche ist für die Altgläubigen keine Demokratie. Wahr ist es, daß das Kirchenvolk nicht als ein »Nichts«, sondern als »Etwas« betrachtet wird, aber »Alles« in der Kirche ist es bei weitem nicht. Die Bedeutung der Hierarchie wird nicht verkannt.

Im 17. Jahrhundert, meinen die Altgläubigen, zur Zeit Nikons, hätte das Kirchenvolk und nicht die Majorität des Episkopats recht gehabt, was übrigens in der Kirchengeschichte manchmal auch schon früher vorgekommen wäre, aber das ist keine allgemeine Regel.

Überhaupt läßt sich der Sinn und das Wesen des Raskol mit Rechtsformen nicht erfassen. Das hat, wie es scheint, auch Solowjew später eingesehen. Er, der zuletzt sehr gut verstand, daß es sich im Streite zwischen den Parteien, im Grunde genommen, nicht um Gebräuche und Texte, sondern um Glaubenssachen handelte, konnte dafür keinen andern Ausdruck finden, als indem er sagte: »Anhänger des Protopopen (Erzpriesters) Awwakum (Habakuk) glauben nicht an dieselbe Kirche, an welche die Anhänger des Patriarchen Nikon, des Metropoliten Stephan Jaworskii und des Bischofs Theophan Prokopowitch glauben.«

Das ist richtig beobachtet und sehr fein ausgedrückt. Formeln geben wenig, lebendige Charakterbilder geben bei der Beurteilung des Raskol alles. Von den drei oben genannten Würdenträgern der russischen herrschenden Kirche ist die Bedeutung des Ersten und des Dritten besonders groß. Zwar hat Nikon den Stein ins Rollen gebracht, aber später ihm den Weg geebnet und die Richtung gewiesen hat Theophan, der Ratgeber Peters des Großen in kirchlichen Sachen. Der Stempel der begabten, aber sehr wenig orthodoxen Persönlichkeit dieses Kirchenfürsten auf der russischen Kirche ist selbst bis jetzt, trotz allem redlichen Bemühen ihrer Mitglieder, besonders während der letzten Jahrzehnte, nicht vollkommen getilgt. Über ihn selbst läßt sich kurz Folgendes berichten: Geboren war Theophan in Kiew; die Familie gehörte zur kleinen Kaufmannschaft; seine Studien hatte er, wie auch manche andere Südrussen, in Rom vervollständigt; der Katholizismus wurde von ihm trotzdem gehaßt, zugleich die alte russische Orthodoxie verachtet, aber der Protestantismus geschätzt, der Rationalismus respektiert; die äußern Güter des Lebens: Ehre, Macht, Reichtum, – aber auch Wissenschaft und Kunst –, über alles erhoben, gestorben ist Prokopowitch 1746 als Erzbischof von Nowgorod.

Ähnlich wie die offizielle Kirche Theophans trägt die Gesamtheit der Altgläubigen bis jetzt, wenn auch teilweise verblichen, den Stempel von Awwakums Persönlichkeit.

Der Lebenslauf des Protopopen war ein anderer als der des Erzbischofs: Sohn eines Dorfpriesters im Gebiete von Nishni-Nowgorod, nicht weit vom

Wolgastrom, anfangs selbst Dorfpriester, dann Priester in Moskau, dem Zaren Alexie Mikhailowitch persönlich bekannt, allgemein geachtet und geehrt – das war der Anfang. Darauf kamen: Bekämpfung der Reformen Nikons; Verbannung nach Sibirien; Zurückberufung nach Moskau; noch schärferer Kampf gegen die Neuerungen in der Kirche; Einkerkerung; Verbannung nach Mesen, Prozeß und Verurteilung in Moskau 1667; Verbannung nach Pustozersk im hohen Norden: dort 14 Jahre Gefängnis und zuletzt Verbrennung am Karfreitag 1681.

Regelrechte Schulbildung keine; aber Belesenheit in der Schrift und den Vätern war groß und tief; grenzenlos seine Ergebenheit gegenüber der Orthodoxie. Ein Gemisch von Derbheit und Zartgefühl, von Demut und Aufbrausen, von Bußfertigkeit und Kampflust, von Mitleid und Härte, selbst Grausamkeit, wenn es sich um Ketzer handelte – das ist der Protopope Awwakum Petrowitch. Weltliche Güter und weltliche Bildung verachtete er, dabei schrieb er aber ein Russisch, das Bewunderung und Entzücken bei allen Kennern hervorruft: die prachtvolle, kernige Sprache seiner Schriften gehört zum Besten, was man hinsichtlich des Stils in der gesamten russischen Literatur antrifft.

Seine Anhänger erzog Awwakum zu einem rücksichtslosen Kampfe für die Orthodoxie; dabei sollte man sich nicht schonen. Der rechte Glaube ist aber für ihn nicht nur die kirchliche Lehre, sondern sind auch die im Anschluß an sie geschaffenen Formen. Die Orthodoxie des Protopopen ist sehr russisch, zu russisch, um auf die Dauer die allgemeine Wahrheit zu verkörpern, aber im 18. Jahrhundert war es eben sie, die die offizielle russische Kirche vom gänzlichen Verfall gerettet hat. Nur die Furcht vor einem massenhaften Abfall der Bauern zum »Alten« Glauben hat die im Jahrhundert der Aufklärung ziemlich gottlosen obern Schichten Rußlands davon abgehalten, die theophanische Kirche weiter auszubauen. In der Tat hielt, offen oder geheim, im Norden Rußlands und in den Kosakenherzen, trotz der grausamen Verfolgungen, die Majorität der geistigen Elite des Bauernstandes, der Kaufmannschaft und der Kosaken zu den Altgläubigen[3]; die lauwarme Masse tat es nicht, doch auch darunter waren viele, die meinten, der »alte« sei eigentlich der »wahre« Glaube.

Im 19. Jahrhundert, besonders zuletzt, stand es um die Orthodoxie der Staatskirche schon besser, und es war kein Geheimnis, wem das zu verdanken war. So sagte z. B. der Metropolit Joannikii von Moskau (1882–1891; später, gegen seinen Willen, als Metropolit nach Kiew versetzt, wo er 1900 starb) ganz offen, daß, wenn es keine Altgläubigkeit gegeben hätte, die russische Kirche längst lutherisch geworden wäre.

Nach der Revolution konnte man von einer gewissen innern Annäherung zwischen den beiden russischen Glaubensgruppen reden. Einerseits streifte die frühere Staatskirche immer mehr und mehr ihren Theophanischen Charakter ab – es sei besonders der Wiederherstellung des Patriarchats gedacht – und es

[3] Unter anderen war auch der berühmte Kosakenführer Graf Platow ein Altgläubiger.

ist merkwürdig, wie dabei auch äußerlich die altgläubigen Merkmale zu Ehren kommen: alte Heiligenbilder, das achteckige Kreuz usw.; anderseits kam die altgläubige Kirche, besonders in ihren hervorragendsten Vertretern vom religiösen Provinzialismus ab. Die berühmtesten Apologeten der Altgläubigen, der Bischof Innokentii, früher von Nishni-Nowgorod, jetzt von Kischinev in Bessarabien (Rumänien), und der Laie Fedor Efimowitch Melnikov kämpfen jetzt in Wort und Schrift statt gegen die »Nikonianer«, gegen die Atheisten und Kommunisten. Der letztere ist noch bis vor Jahren in Sowjetrußland gewesen, wo er unerschrocken den christlichen Glauben verteidigte, bis endlich die Nachstellungen der Bolschewiken ihn gezwungen haben, nach Rumänien zu fliehen. In einer Reihe von Büchern erzählt er von religiösen Disputationen in Sowjetrußland. Dort wird seit Jahren ein großer Kampf geführt für Christus gegen Satan. Die hundertjährigen Erfahrungen der Altgläubigen im Ringen für ihren Glauben gegen eine Übermacht kommen jetzt nicht nur ihnen, sondern ganz Rußland zugute. Auch damals, im 18. Jahrhundert, selbst im 19. Jahrhundert zu Kaiser Nikolaus' I. Zeiten, konnte es zeitweise scheinen, es sei zu Ende in Rußland mit der alten Orthodoxie, und siehe, mit Gottes Hilfe haben viele von ihren Ideen auch bei den Gegnern Verständnis gefunden, sie selbst aber, statt, wie früher, ein paar Priester aufzuweisen, die wie wilde Tiere gehetzt, von Ort zu Ort wanderten, hat zuletzt ganz Rußland mit ihren Bischofssitzen überdeckt.

Wieder sind schlimme, noch viel schlimmere Zeiten als früher, angebrochen, aber eine der Hauptgrundsätze der Altgläubigen war, den Kampf um den Glauben niemals aufzugeben, auch wenn man keine Aussicht auf Erfolg und Sieg hatte. Schon dem Kinde wurde eingeprägt, es solle immer ausharren, wenn selbst die ganze Welt um es herum vom wahren Glauben abfalle, und es ganz allein bliebe, auch dann müsse es sich dadurch nicht beeinflussen und irreleiten lassen. Der heilige Maximus Confessor wurde als leuchtendes Vorbild aufgestellt.

Der Mann, von dem schon früher die Rede war, und der als Verkörperung der ganzen Bewegung der Altgläubigen angesehen werden kann, Awwakum, sagte einmal: »Es hat sich Satan das helle Rußland ausgebeten, auf daß er es mit dem Martyrerblut röte. Gut hast du, Teufel, dir das gedacht, auch uns ist es lieb, Christi, unseres Lichts, wegen zu leiden.«

Diese Gesinnung scheint wieder in Rußland hell entbrannt zu sein: es gehen alljährlich, von den Kommunisten ermordet, Tausende von Männern und Frauen für Christus in den Tod.

Nun werden diese Blutzeugen zum Throne Gottes vom ganzen Volk, nicht von den Altgläubigen allein, gesandt, aber es bleibt doch ein bleibendes Verdienst der Altgläubigen, daß ihr Beispiel während der letzten dreihundert Jahre, vielleicht mehr als alles andere, auf das russische Volk eingewirkt hat, in ihm Innigkeit und Ernst der religiösen Gesinnung weckend und stärkend.

Auch die Sünde

Zum Erosproblem bei Charles Morgan und Paul Claudel

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Etiam peccata«: auch die Sünde ist ein Klang im Akkord der Welt und ein Weg zu Gott: dieses Wort Augustins steht als Motto über Claudels »Soulier de Satin«[1]; es könnte ebenso über der Romantrilogie Morgans[2] stehen: hier wie dort fällt Eros wie ein Blitz in eine Ehe und sprengt sie auf, und hier wie dort wendet sich die Schuld zum Heil der Liebenden. Es mag der Mühe wert erscheinen, mit der höchsten Blüte moderner englischer Romandichtung, die trotz der sichtbaren Herkunft: Rossetti, Browning, Pater, und weiter im Hintergrund: Plato, Botticelli, Shelley doch ein qualitativ Neues brachte: die völlige Leibwerdung der Ideen, den endlich gelungenen poetischen Symbolismus, um den der zerfaserte englische Psychologismus so lange gerungen hat, – den höchsten Gipfel französischer Dramatik zu vergleichen, der trotz der scheinbaren Absage an die klassische französische Tradition Racines, Hugos, Valérys doch letzte Möglichkeiten des geheimen Frankreich: Rabelais', Balzacs, Rimbauds, ausgeweitet zu den Dimensionen Aeschylus', Dantes, der Bibel, zur Erscheinung gebracht hat.

Die Grunderkenntnis beider Dichter scheint auf den ersten Blick dieselbe zu sein, und wir stellen zunächst diese überraschenden Ähnlichkeiten heraus. Beiden eignet mit einer letzten Leidenschaftlichkeit die Liebe zur Welt und ihrer Endlichkeit, gegen allen welt- und sinnenflüchtigen Spiritualismus und Aszetismus. Beide aber wissen, daß es das eigenste Wesen der Welt ist, sich selber zu transzendieren in den großen Bewegungen des Todes, der Liebe und der Kunst, in einer Bewegung ungemessener Sehnsucht, darin die Wahrheit, die platonische Idee, das Göttliche plötzlich ansichtig wird. Nur Illusion könnte das eine ohne das andere erreichen wollen: Gott und die Idee durch reine Negation der Welt, die Welt ohne ihre gleichzeitige Transzendenz. Ganz weltlich und ganz geistlich zugleich muß der Dichter sein, weil er nur so die Gestalt des endlichen Daseins in sich nachzeichnen kann. »Warum bilden sich die Menschen ein, daß die Bereitwilligkeit, zu sterben, Haß gegen das Leben beinhalte? Es ist nicht wahr. Es stimmt bei gewissen verstiegenen Aszeten, aber es ist nicht wahr bei Sokrates oder bei Jesus.... Die Welt ist kein Kerker. Es ist Licht und Freude und Hoff-

---

[1] Le Soulier de Satin ou le pire n'est pas toujours sûr. Paris 1929, Gallimard. Unsere deutsche Übersetzung »Der seidene Schuh« erschien bei Otto Müller (Salzburg 1939). Vgl. dazu Franz Hillig: StdZ 136, 187.

[2] Das Bildnis (Portrait in a mirror), Der Quell (The Fountain), Die Flamme (Sparkenbroke), alle drei deutsch in der Deutschen Verlagsanstalt Stuttgart-Berlin. Die Übertragung ist mangelhaft; abgesehen von zahlreichen stilistischen Unebenheiten glaubt der Übersetzer, gewisse religiöse und philosophische Erörterungen dem deutschen Leser nicht zumuten zu dürfen und auslassen zu müssen. Wir zitieren die drei Werke kurz als B Q F.

nung und Lohn in ihr. Aber die Mauern rings um sie ragen unersteiglich auf, und alle Lebenskraft, ja das Leben selbst, besteht darin, sie durchsichtig zu machen und sie zuletzt zu durchschreiten« (Morgan F 494). Brennt in unserem Zimmer die Kerze, so sehen wir nicht durch die schwarzen Fenster die Sterne. »Aber es gibt Möglichkeiten, schon während wir leben, die Kerze zwar nicht auszulöschen, aber für eine kleine Weile abzublenden« (F 509). »Wenn das Haus durchsichtig wird«, hat Hofmannsthal einmal gesagt, «gehören die Sterne mit zum Fest.« »So hätte denn«, fällt Claudel ein, »das Gedicht immer nur vorläufige Grenzen, und an Tagen von großer Sichtigkeit wäre es möglich, hinter dem geschriebenen Horizont die Ansätze eines andern, blauen Umkreises zu unterscheiden« (L'oiseau noir 212). Die tausendfache Buntheit der Welt wird nicht aufgehoben, aber in ihr erscheint das Band, die Quelle, der Brennpunkt: »Im Himmel ist eine reine Bewegung, deren unzählbare Übertragung das Irdisch-Einzelne ist« (Art poétique 33). Darum bei Claudel die stete Wiederkehr des Flammengleichnisses, denn in der Flamme des Ewigen verzehrt sich die träge Undurchsichtigkeit der Erde, opfert sie sich dahin in das erhaltende Feuer. Nietzsche ist hier ganz nahe. »Andere mögen unter die Erde fliehen, mit Sorgfalt die Fugen ihrer Hausung verkleben; aber ein großartiges Herz, bedrängt von der harten Spitze der Liebe, umarmt Feuer und Folter. Sonne, dopple dein Gluten, brennen ist nicht genug: verzehre! Meine Qual wäre: nicht hinreichend zu dulden. Nichts Makelhaftes sei der Esse entzogen, nichts Blindes der Folter des Lichts!« (Connaissance de l'Est 118–119.) Kein Symbol reicht aus, diesen Augenaufschlag der ewigen Gegenwart mitten in den Dingen festzubannen, der das Herz stocken läßt; nicht das des Duftes (Cantate à trois voix 79 f.), nicht das des all-durchströmenden Wassers (2. Große Ode), nicht das des verzaubernden Mondlichts (S I 197 f.), selbst nicht das der Musik (einzigartig Gestalt gewinnend in der Doña Musique des »Soulier«).

Das verlorene Paradies[3] ist immer gegenwärtig, aber wir können nicht mehr hinein. Nur zuweilen bricht es plötzlich hervor für einen Augenblick, in der Kunst, in der Liebe, im Tod, und gerade die Akte, die es blitzhaft erscheinen lassen, ein Nu lang uns hineinversetzen, enthüllen uns, daß wir daraus verbannt sind. (»Das Hauptleiden der Jugend: Dieses Kommen und Gehen des göttlichen Lichts, scheinbar verdunkelt, weil wir nicht das Genie besitzen, von ihm durchdrungen zu werden.... Leiden ist, so gesehen, unsere Zurückweisung der Seligkeit, unsere Unfähigkeit, sie hinzunehmen.... Wir alle sind Verbannte.« F 388. »‚Warum ist das Leben Ihr Feind?' ‚Ich selbst', antwortete er, ‚bin mein Feind'« F 442). Rodrigue im »Soulier« hat ihn einmal gesehen, den »unmöglichen Stern« des Paradieses (S I 65–66), aber nur, um auch zu wissen, daß er daraus verbannt ist: »Diese Schlüssel meiner Seele (sagt er zu Prouhèze), die ich dir allein übergab, ist es wahr, daß du sie mit dir nimmst, nur um auf ewig die Tore meiner Hölle zu schließen, die du im Enthüllen des Paradieses mir

[3] Vgl. C. Ducasse: Le paradis perdu dans l'oeuvre de Paul Claudel (La Vie Intellectuelle 10. Juli 1935, S. 100–114).

schufest?« (S II 122–123). Aber auch er ist nur sein eigener Feind: »Öffne, und sie wird eingehn!« sagt ihm Prouhèze. »Wie soll man dir die Freude geben, wenn du diese einzige Türe nicht auftust, durch die sie hereinkann?« (S II 125). Das Licht ist schon da, das Paradies steht schon offen, die Welt wird schon verklärt. Nur wir sind blind in ihrer Mitte und müssen unter tausend Qualen sehen lernen.

Liebe, Tod und Kunst sind für Claudel wie für Morgans Sparkenbroke die Wege dahin: »Dieses sind seine drei Ekstasen, seine drei Tode für diese Welt, die ihn vom lebenden Tod des Leibes befreien. Und wenn der Teufel sie nicht verdirbt oder Torheit sie nicht verdreht, sind sie ein einziger Tod und ein einziges Leben, eine Transzendenz, eine Ekstase, die Aussöhnung von Leid und Freude« (F 203). Kunst ist für einen Augenblick die Teilnahme am Schöpfertum Gottes, ein Neuerschaffen des Dinges von seinem Ursprung her (Morgan: »Stellen Sie sich vor, es ist kein Bach da. Es ist der Beginn der Welt. Es ist kein Wasser auf Erden. Nun schaffen Sie es. Das Wasser fließt, weil Sie es schufen. Hören Sie's?« [F 191–192]. Claudel: »Und so, wenn du redest, o Dichter, in entzückender Aufzählung jedes Wesen beim Namen nennend, rufst du's geheimnisvoll wie ein Vater in seinem Ursprung, und im Maße du einstens teilnahmst an seiner Erschaffung, wirkst du nun mit an seinem Bestehen« 1. Große Ode, 30). Tod ist jener geheimnisvolle Standort, von dem aus wir immer schon über alle Dinge hinaus sind und sie von ihrem Ende her, gleichsam von jenseits eines Grabes betrachten (Morgan: »Nie zuvor war ihm so deutlich zu Bewußtsein gekommen, daß die Menschen in jedem Augenblick ihres Lebens für diesen Augenblick auch schon gestorben sind« [Q 70]. Claudel: »Wo ist der Wind jetzt? Wo ist das Meer? ... Das Vergangene war, aber es ist nicht mehr. Ich fühle überm Antlitz einen kälteren Hauch« 2. Gr. Ode 71). Liebe aber ist in paradoxer Weise beides: Eingang in den schaffenden Urgrund als Schöpfung des Lebens, – und dies durch den Flammentod und die Qual der Begierde und der Versagung. Bei diesem dritten Weg, der die beiden andern in sich einschließt, müssen wir nun verweilen. Denn Morgans Trilogie ist in erster Linie, wie Claudels »Seidenschuh«, die Entrollung des Erosproblems.

»Der Quell« heißt der zweite Roman Morgans: auf der letzten Seite enthüllt sich das Rätsel dieses Titels. »Und als er sie jetzt ansah, schien ihm, daß er nicht nur sie sah, sondern den Quell seines eigenen Seins; daß jetzt und seit je eine Übereinstimmung zwischen ihnen bestand, tiefer als alle ihre Verschiedenheiten» (Q 571). Und früher sagt Lewis zu Julie: »Man liebt, was außerhalb des eigenen Ich steht, und für mich haben Sie aufgehört, außerhalb meines Ich zu stehen« (Q 270). Auch Nigel und Clare im »Bildnis« verstehen ihre letzte Einheit im Schöpferakt Gottes (B 253 f.) und in Sparkenbroke gewinnt dieses Wissen ein wundervolles Symbol, da Mary aus ihren hohlen Händen Piers zu trinken gibt. »Als er aus ihren Händen getrunken hatte, war alles, was sie von sich wußte, ... aus ihr entströmt. Sie war zu Wasser geworden. Sie hatte gegeben und empfangen« (F 206, vgl. 463). Claudel greift immer wieder zu diesem Gleichnis des Wassers, wenn er die letzte, gegenseitige Durchdringung

der Liebenden im Ewigen schildern will, jene Einheit jenseits ihrer eigenen Besonderung (L. Gr. Ode). Prouhèze will sterben, um sie mit Rodrigue einzugehen: »Ich will mit dir im Ursprung sein! Ich will mich deinem Grunde vermählen! Ich will es lernen mit Gott, nichts zurückzubehalten, dies völlig gute, völlig verschenkte Wesen zu sein.... Die Kraft, mit der ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch welche du da bist« (S II 127–128). So ist das Bild des Untertauchens in die ewige Flut Gottes beiden Dichtern vertraut (Morgan: B 122–123; Claudel: S II 246 f.). Dann aber muß es doch sich zeigen, daß diese Einigung nicht geradlinig und bruchlos erreichbar ist. »Sie ist unerreichbar«, sagt Julie, »wie etwas, das am Grunde eines tiefen Wassers liegt. Wir können sie sehen und erkennen. Aber wir können nicht hinzu. Wir können sie nicht wiedergewinnen« (Q 532). Und ebensowenig können Prouhèze und Rodrigue zueinander: »Beide, durch dichte Mauern getrennt, irren vergebens, um sich zu begegnen, über Treppen des Wahnsinns« (S I 123). Nicht nur äußere Riegel trennen sie (versinnbildet durch die Festung Mogador bei Claudel, durch die Wierikkerschans in Morgans »Quell«): diese sind nur das Gleichnis der innern Grenzen. Es nützt Prouhèze so wenig, durch eine dornenstarrende Schlucht auszubrechen, als Lewis, sich einen unterirdischen Graben aus seiner Haft zu bohren. Alles Erwachen aus der Ekstase der »Quelle« in die Welt ist, wie Nigel weiß, das Wiedererwachen in einem Gefängnis (B 133). Und die Schranke fällt erst, als Prouhèze sich selbst mit der Burg Mogador in die Luft sprengt. Die Liebe, sagt Narwitz, der betrogene Gatte Julies, der in seinem Sterben das höchste Ideal Morgans verwirklicht, »kommt dem unmöglichen Teilhaben am Ich näher als alle andere menschliche Erfahrung. Wie jedes andere vermeintliche Teilen ist auch sie unwirklich, doch es ist die erhabenste Unwirklichkeit« (Q 427).

So ist in der Liebe das höchste Paradox des endlichen Daseins Wirklichkeit und Forderung geworden: Zwei endliche Wesen, wie mit Fesseln für immer aneinandergekettet, jedes an die endlichste Endlichkeit, an den Leib des andern, müssen ineinander das Endliche verzehren, um ihren Durst nach der »Quelle«, nach dem »Grund« und »Ursprung« zu stillen. Beide Dichter haben dieses Paradox dadurch gesteigert, daß der Eros eine schon bestehende Ehe auffsprengt. Aber während »Das Bildnis« und »Der Quell« zum wahren Ehebruch fortschreiten (wobei das gebrochene Band den Liebenden nur den Stachel und die Unmöglichkeit der Liebe deutlicher einsenkt), verstehen »Sparkenbroke« und Claudel, daß es auf diese grobe Symbolik gar nicht eigentlich ankommt: Prouhèze hat Rodrigue, Sparkenbroke hat Mary nicht leiblich besessen: sie verstehen, daß diese Einigung ihrer Nähe und Ferne nichts hinzufügen, nichts wegnehmen kann. Das Eheband wird somit, wie Rodrigue begreift, nur zum Sinnbild der Unmöglichkeit ihrer Liebe: »Wenn ich an sie denke, begehre ich je anderes von ihr, als jäh diese heilige Zuwendung ihres Herzens? ... Ich will vor sie treten als Zeuge dieser so tiefen Trennung zwischen uns, daß die andere, die entstand durch das Dasein jenes Mannes, der sie vor mir in Besitz nahm, dafür nur ein Bild ist« (S I 72). Und gibt es so, bei Morgan und im ganzen Werk

Claudels, keine »glückliche Ehe«, so ist das nur die Folgerung daraus, daß die glücklichste Liebe, wenn sie sich versteht, »unglücklich« ist, weil sie Unmögliches wollen muß. An dieser Stelle steht, was bei beiden wie die Rechtfertigung der gesprengten Ehe erscheinen möchte. Der Blitz des Eros, der ihre Fessel zerschmilzt und zwei Wesen im letzten und unaufhebbar aneinanderkettet, erscheint – obwohl als Schuld – zugleich als Gnade. Der Bruder Rodrigues, ein Jesuitenpater, bittet Gott, seinen geliebten Bruder auf diesem dunkeln Wege zur Transzendenz alles Weltlichen zu führen (S I 20–21), und Prouhèzes Schutzengel, bei all seiner Strenge, erschauert ob der Erhabenheit dieses Leids (S I 95 f.) und deckt ihr am Ende den ganzen verborgenen Heilsplan Gottes auf (S II 59 f.). Prouhèze bittet zwar die Jungfrau Maria, sie zu behüten, aber sie betet mit halbem Herzen. Denn, so weiß auch Mary, »man kann nicht gegen die Liebe beten« (F 503). »Fröstelnd erkannte sie die Unaufrichtigkeit ihrer Gebete, denn sie hatte schon vorausgewußt, welcher Führung sie folgen werde« (F 655). Hinter beidem steht Gott, hinter der Heiligkeit des Ehebands und hinter der Absolutheit ihrer Liebe: »Gott hatte sie in die Enge getrieben« (ebd.). Beide Dichter fragen zunächst nicht nach Recht und Berechtigung des Eros. Er ist da, er ist eine Tatsache, ein katastrophisches Ereignis. Don Pelage, der strenge Gatte Prouhèzes, sucht ebensowenig gegen ihn anzukämpfen, wie Narwitz, der Mann Julies. Und wie sie, so »rechnet« gleichsam Gott selbst mit der Tatsache, auch mit der Schuld – etiam peccata – und hat sie schon eingeflochten in seinen geheimen Plan: Eros ist seine mächtigste Schlinge, indem er seine quälendste Geißel ist.

Eros ist die List des Absoluten: denn die Frau (so definiert sich Lâlâ in Claudels »La Ville«) ist »die Verheißung, die nicht gehalten werden kann«. Unablösbar an die Schönheit ihres Leibes gebunden ist eine Kette, so lang, daß sie durch die ganze Welt schleift und ihr anderes Ende in Gottes Hand liegt. Unverhüllt erklärt es Prouhèze der Engel. (»Der Engel: ‚Und wie, wenn du nicht nur Beute wärst für mich, sondern Köder?' Prouhèze: ‚Ist es durch mich, daß du Rodrigue fangen willst?' Der Engel: ‚Für diesen Stolzen gab es kein anderes Mittel, ihm den Nächsten begreiflich zu machen und spürbar ins Fleisch zu bohren, kein anderes Mittel, ihn die Bindung fühlen zu lassen, die Not und die Notwendigkeit, den Höheren über ihm, das Gesetz über ihm dieses unterschiedenen Wesens, aus keinem andern Grund, als bloß weil er da ist.' Prouhèze: ‚Wie denn? So war es denn erlaubt? Diese Liebe der Geschöpfe eines zum andern, so ist es denn wahr, daß Gott darob nicht eifersüchtig ist? Der Mann in den Armen der Frau....' Der Engel: ‚Wie wäre er eifersüchtig auf das Werk seiner Hände? Und wie hätte er etwas geschaffen, das ihm nicht dient?' Prouhèze: ‚Der Mann in den Armen der Frau vergißt Gott.' Der Engel: ‚Vergißt er ihn, wenn er bei ihm ist? Ist ihm denn ferne, wer einbezogen ist in das Geheimnis seines Schaffens? Wer abermals für einen kurzen Augenblick die Edenpforte betritt durch das Tor der Demütigung und des Todes?' Prouhèze: ‚Ist Liebe außer dem Sakramente nicht Sünde?' Der Engel: ‚Sogar die Sünde! Auch die Sünde muß dienen.' Prouhèze: ‚So war es gut, daß er mich liebte?' Der Engel: ‚Gut

war es, daß du ihn Sehnsucht lehrtest.' Prouhèze: ‚Sehnsucht eines Wahns? Eines Schattens, der ihm auf ewig entflieht?' Der Engel: ‚Sehnsucht sehnt sich nach Sein, der Wahn nach dem Nichtsein. Sehnsucht, durch Wahn hin, sehnt sich nach Sein, durch das Nichtsein hin« S II 66–67). Und Morgan kühler, platonischer: »Gerade daß wir [die Frauen] lieben, schließt sie für einen Augenblick aus und schenkt uns Freiheit, nicht nur von ihnen, auch von der eigenen, körperlichen Hülle. Es klingt paradox und ist doch ganz einfach, daß wir in diesem Augenblick einer uns gleichgültigen Frau bewußt bleiben können,... aber einer Frau, die wir lieben, in unaussprechlichem Staunen entfliehen. Sie hat die Macht, uns zu befreien, das ist alles; es ist eine wundertätige Macht« (Q 494–495). »Kein Mann liebt eine Frau nur um ihrer selbst willen, ... er liebt seine in ihrer Person kristallisierte Idee« (F 450). Diese Idee sah Lewis transparent bei der ersten Begegnung mit Julie (Q 167), in diesem Sinn ist Clare für Nigel »nicht Ziel eines Begehrens, sondern Mittelpunkt einer Offenbarung« (B 112). »Es scheint ein ewiges Gesicht zu sein« (373). Als den »unerwarteten Einbruch der Seligkeit« versteht Rodrigue die Rolle der Frau im Leben aller Heroen der Weltgeschichte: »Ein Blitz ist ihnen erglänzt, durch den die ganze Welt, zu Tode getroffen, fürderhin weggerückt ist von ihnen, eine Verheißung, die nichts in der Welt zu erfüllen vermag, nicht einmal dieses Weib, das sich ihr einen Augenblick lang für uns zum Gefäß bot« (S II 121).

Darum ist das Weib seltsam verdoppelt: sie ist zugleich die arme Sterbliche und das göttliche Sternbild (B 261; S II 126), und es kann nicht anders sein, als daß, je weiter der Weg der Liebe fortschreitet, um so mehr die beiden Gestalten schmerzlich auseinanderklaffen, denn wenn am endlichen Leib die Sehnsucht ins Grenzenlose wächst, versteht sie zuletzt, daß kein Endliches seine Verheißung zu halten vermag. »Es gibt kein Entfliehen vor ihr. Solange sie lebt, werde ich es mit jedem Jahre weniger wagen, mich ihr zu nähern« (B 359). »Erreichen würde ich sie nie« (B 381). »Jetzt kam es ihm vor, als wäre eine große Kluft zwischen ihnen, die sich von Tag zu Tag und von Jahr zu Jahr erweitern mußte.... [Aber] er konnte diesen Kampf nicht aufgeben, er lag in seiner Natur« (Q 570). Und Julie: »Ich bin keine Göttin, Lewis« (Q 281), wie Claudel einst ausgerufen: »O Freundin, ich bin nicht ein Gott!« (2. Gr. Ode 69.) »Wenn wir zur Freude wallen«, sagt Prouhèze, »was verschlägt es, wenn hienieden der Weg entgegengesetzt zu unserer leiblichen Näherung verläuft?« (S II 127.) So treibt die Liebe in einen ständigen, furchtbaren Tod, nicht in der Weise, daß der Liebende seiner Liebe entsagen müßte, um Gott zu erlangen, sondern so, daß seiner Liebe, wenn sie sich ganz versteht, der Tod schon einwohnt. »Bei vielen Menschen ist es nur ein Blitzstrahl in ihrer frühen Jugend. Später vergessen sie die Notwendigkeit, unaufhörlich zu sterben. Sie stecken den Kopf unter den Flügel und sitzen auf ihrer Stange und können nicht begreifen, warum andere sich an den Stäben des Käfigs den Kopf wundschlagen.... Ich glaube, Genie ist die Kraft, zu sterben« (F 239). Rodrigue ist ein solches Genie: »Woher dann dieses tiefe Frohlocken, – wie der Gefangene, der in der Mauer die Sappe hört,

die sich einbohrt –, wenn der Pfeil des Todes in unsere Seite eindrang, der schwingende Stahl? So war die Schau dieses Engels für mich wie ein Pfeil des Todes! O wie brauchen wir Zeit zum Sterben, und zu lang ist auch das längste Leben nicht, wenn es zu lernen gilt, diesem geduldigen Ruf zu entsprechen!« (S II 121–122.) Der Tod, der dem Begehren inwendig ist, soll das Begehren nicht vernichten, denn er tanzt darauf, wie die Flamme auf dem Docht. Aber um die Flamme geht es, die Sinne allein und abgesondert sind tierisch: »Der Unterschied zwischen Begehren und Liebe [ist] der gleiche wie der zwischen Versen und Poesie« (F 592). Die Flamme der Sinne »ist nicht mein ganzes Ich, wie es nicht ganz das Ihre ist. Als Liebende können wir durch sie hindurch und über sie hinaus, nicht, weil sie versagt, sondern weil wir ihr überlegen sind. Wenn das nicht zutrifft, dann ist die Liebe Verderben, dann gibt es kein Heil als im Verzicht« (Q 272). So eben versteht auch Rodrigue die Sinne: als den Stoff eines Brandes, der selbst nicht mehr sinnlich ist (S I 66 f.). Die Wahrheit der Begierde ist gar nicht zuständlich festzulegen: sie ist ein notwendiger Weg, der sich doch in jedem Augenblick überflüssig macht. »Deine Liebe ist eine Alchemie, die selbst meine Lügen zur Wahrheit macht« (F 580). »Liebe«, sagt Narwitz, »ist auf Erden zum Wachstum der Seele nötig. Sie zurückzuweisen, während wir ihrer noch bedürfen, das hieße, uns durch Aszetentum verkrüppeln« (Q 495). So bindet das Gebet des Jesuiten seinen Bruder Rodrigue »an das Gewicht dieses andern Wesens, das ihn über die Leere hin anruft«, und das ihm beibringen soll »nicht nur das Sehnen« (das können die Sinne), sondern »selber ersehnt zu sein« (S I 21). Die Verbannung ist immer der Weg ins Paradies, das uns hienieden gerade nur dann offensteht, wenn wir aus ihm verstoßen sind: »Das Schicksal Adams und Evas ...« (Q 448). »Du nur öffnest mir das Paradies, und du nur verwehrst mir, in ihm zu bleiben.... Jede Flutung deines Herzbluts im Gedanken an mich erneut mir die Marter, daß ich dem Paradiese nicht entkomme, aus dem du mich ausschließt« (S I 204).

Wohin mündet dieser Weg? Er führt dahin, daß die Liebenden das Schwert, das jeder im Herzen des andern ist (S I 89), bis in die lebendigste Mitte stoßen müssen. Weil Liebe Tod ist, müssen sie einander töten, sofern sie sich lieben. Bei Morgan ist freilich dieses Paradox nicht bis zur letzten Härte getrieben, denn Julies Verrat an Narwitz, der darin zur Vollendung reift, ist nicht im selben Sinn ein Werk der Liebe zu ihm, wie das Schwert, das Narwitz zwischen die Liebenden, Lewis und Julie, legt, ein Werk der Liebe ist. Und auch Sparkenbrokes Opferung Marys bleibt von seinem Egoismus beflecht. Aber Prouhèze versteht ihre Aufgabe ganz: »Oh, ich kann es ihm geben, was er verlangt! Ja, ihm fehlen ist nicht genug, ich will ihn verraten! ... Warum verweigert' ich ihm, wonach sein Herz begehrt? ... Warum sollte ich das Letzte in ihm schonen?« (S I 200.) Und so muß auch Rodrigue seine Geliebte schicksalhaft dem Tode ausliefern (S II 74–75). Das ewige Band wird von den Liebenden selber wieder entknotet und gerade damit endgültig geschlungen. Prouhèze muß Rodrigue bitten, sie von der »Verheißung«, die sie ist, freizusprechen. Sie kann sie nicht

erfüllen. Doch, wo sie zuletzt steht, im Ewigen, gibt es kein Versprechen und Binden mehr. Die Begierde hat ihr Werk vollendet: das Schwert ist ins Innerste gedrungen, die Unmöglichkeit ist erwiesen, der Tod des Eigenseins vollbracht, und in eben dieser größten Leere und Trennung das Wunder des Beisammenseins in Gott ermöglicht (S II 123–129)[4]. Was Prouhèze von Rodrigue, das heischt Narwitz von Julie: »Du mußt einwilligen, mußt mich freiwillig scheiden lassen, ohne Reue, Tränen und Anklagen« (Q 485), und Mary von Sparkenbroke: »Aber zuerst – gib mich frei!« (F 539). Und Julie und Sparkenbroke müssen, wie Rodrigue, wenngleich es ihnen fast das Herz bricht, dieser Bitte willfahren. Damit ist die Logik des Eros am Ende, und die Abwesenheit der Geliebten (welche die höchste Form ihrer Gegenwart ist) gibt den Weg in Gott hinein frei. »Unter der nunmehr genäherten Form des Entschwindens« ist Prouhèze bei Rodrigue, der sie bittet: »Vollende die Abwesenheit!« (S II 120.) Von Sparkenbrokes letztem Gang in die Gruft aber heißt es: »Von ihm war der Zwang zu leiblicher Erscheinung genommen, und indem er durch ihre Abwesenheit hindurchschritt wie ein Gast durch eine offenstehende Tür aus einem äußern in ein inneres Zimmer, näherte er sich sogleich jenem allmächtigen Wesen, das ihn sie lieben geheißen« (F 701).

Wir verweilten lange bei der Ähnlichkeit Morgans und Claudels. Denn erst aus ihr heraus ist der letzte, abgründig klaffende Unterschied zwischen beiden Dichtern glaubhaft zu machen. Morgans Weltsicht ist ein Platonismus, der die christliche Transzendenz der Liebe in ein welthaftes Transzendieren zurückbiegt. Claudel lebt von einem Katholizismus, der alles immanente Transzendieren in die Transzendenz Gottes auffprengt.

»Das Bildnis«, Morgans erstes Werk, ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß es das »Paradies«, die Einheit von Idee und Sinnlichkeit, einseitig nach rückwärts verlegt: in die (später immer nur sehnsüchtig wiedererinnerte) Kindheit. »Es ist nicht nur Lust, was [die Liebende] antreibt, sondern ein vergebliches Mühen, die erste, von ihr zurückgewiesene Form der Liebe

[4] Von hier fällt Licht auf die dunkelste und mißverständlichste Szene des »Soulier«, in der Prouhèze ihrem zweiten Gatten, den sie aus Gründen der Staatsraison heiraten mußte, der ein lästernder Apostat wurde und von Prouhèze nun als Lösepreis für seine Bekehrung und Rettung ihre Lossagung von Rodrigue verlangt – in wilder Hartnäckigkeit diese verweigert. Was besagt dies? Hat Camilio, der Mann, nicht ein Recht auf das Herz seiner Gattin? Zumal wo es um den Preis seiner Seele geht? Aber der Szene ist jene andere kurz vorausgegangen, in der Prouhèze von ihrem Engel im Traum durch die reinigenden Feuerströme des Todes und des Fegefeuers hindurchgeführt wurde. Sie steht im Geiste schon jenseits der Schwelle, ihre Liebe ist ganz selbstlos, ganz Wahrheit geworden. So wiederholt sich hier – (ganz abgesehen davon, daß der Verzicht, den Camilio fordert, ein Mißverständnis aus seiner Häresie heraus ist: vgl. unser »Nachwort« zum »Soulier« S. 449–451) – in etwa das Motiv der Schlußszene von »l'Otage«, in der die Heldin, Sygne, in ihrer Hingabe so völlig »bis zum letzten Tropfen erschöpft« ist, daß sie nichts mehr versteht, nichs mehr vermag, wie entselbstet ist. (Vgl. Claudels Schlußnotiz zu »l'Otage«). Großartiger und organischer in »l'Otage«, wirkt das Motiv im »Soulier« doch noch tragischer und wilder, es ist die äußerste Situation, die Claudel je ersonnen hat.

wieder zu entdecken« (B 372). Die Seelenflügel, die der Knabe einen Augenblick lang zu besitzen glaubte und, weil er es glaubte, auch wirklich besaß (F 387), kann ihm später nur die unwirkliche Wiedervergegenwärtigung jenes Augenblicks zurückgeben. Sie ist das Werk der Kunst oder, wie »der Quell« allgemeiner sagen wird, der Kontemplation. Nur »in ihrem umhegten Bewußtsein, auf diesem abgegrenzten Grund, erblüht die Weisheit aus der Saat der Geheimnisse, deren fruchtbarste Liebe und Tod sind.... Auf dem Gebiet der Tat, das die Menschen Leben nennen, zeitigen sie nur vergängliche Gefühle: Lust und Angst« (Q 411). So gibt es bei Morgan überhaupt nur eine »Tat«, die künstlerische, Ausdruck und Vollzug der Kontemplation. Es ist also nicht nur so, daß, wie in Hölderlins Hyperion, die ganze Welt der irdischen, politischen Tat umgrenzt und aufgelöst ist durch die ästhetische Kontemplation (die Form des Hyperion ist ja, wie die des »Bildnisses«, wehmütige Rückschau vom Horizont des Alters und des Todes her auf die Hohe Zeit der Jugend), sondern die ganze geschilderte Episode ist selbst schon Rückschau. Schon mitten in ihr heißt es: »Eine unwiederbringliche Schönheit war dahin und hatte nur ihre Schale zurückgelassen« (B 299). Schon jetzt steigt das »Gestirn« der Liebe nur vom Horizont des Todes, des Grabes, der Unwirklichkeit alles Weltlichen empor (B 96 f.). Indem nun aber die »Idee« einzig aus ihrem Gegensatz als Sehnsucht emporsteigt, muß sich eine endgültige Verschlingung von Begierde und Liebe, von Sexualität und geistiger Wesensschau ergeben, welche jeden Fortschritt, ja jede geschichtliche Bewegung, verhindert. Die Gleichzeitigkeit der bis zum Animalischen entfesselten Sinnlichkeit und der Sublimität der platonischen Schau wird zu einer statischen, rein lyrischen Zwei-Einheit, und es ist völlig folgerichtig, daß der Roman in eine nackte Ehebruchsszene mündet, welche gleichzeitig die reine Enthüllung des »Gestirns« der Idee ist: »Ihre Lippen, deren Berührung die Berührung des Fleisches ist, sind wie die Lippen einer Dirne und haben doch die Majestät steinerner Lippen, die in eine Bergwand gemeißelt wurden. Ich bin zerrissen im qualvollen Widerstreit von Herrschaft und Anbetung« (B 374). Eben diese Einheit wird so zum letzten Wesen des Daseins, wird darum, statisch, mitsamt seiner Schuld und Sünde, von der Schau der Kontemplation gerechtfertigt: »Ein großer Künstler gewahrt unter allen Verhüllungen jene Unschuld des Lebens, welche der einzige Hintergrund ist, der die Wahrheit von Schmerz und Freude und jedem menschlichen Erleben hervortreten lassen kann« (B 349).

Dieser rein statischen Einheit von Sünde und Erlösung stellt Claudel eine dynamische entgegen. Das verlorene Paradies ist für uns nicht rückwärts zu suchen. Rodrigue weist jede »Wiedererinnerung« ab (S I 62); und als nach zehn Jahren Trennung die Klänge des Briefes von Prouhèze an sein Ohr dringen, da ist es nicht das Auftauchen eines Früheren: »Mir graut vor aller Vergangenheit! Ich hasse die Erinnerung! Die Stimme, die ich vorhin zu hören vermeinte auf dem Grund meiner selbst, weit hinter mir, sie liegt nicht im Rücken, von vorn her ruft sie mich an; riefe sie aus dem Vergangenen, so ent-

hielte sie nicht soviel Bitterkeit, soviel Süße!« (S II 83.) An die Stelle der Lyrik tritt als Grundelement die Dramatik: Das Paradies ist *vor* uns, und so wird Tat möglich als ein Weg darauf hin, wird Begierde geweiht und nachgelassen, als eine Straße, die, einmal abgeschritten, von sich selber wegführt. Die endgültige Zwei-Einheit von Sünde und Reinheit, wie »Das Bildnis« sie verstand, löst sich in eine Bewegung von Sünde zu Reinheit hin. Morgan kennt keine Hoffnung, weil die paradoxe Verschlingung von (göttlicher) »Idee« und (irdisch-sündiger) »Teilhabe« das Letzte ist. Bei Claudel strömt die Welt als ganze über sich hinaus.

»*Der Quell*« führt zwar alle großen Motive des »Bildnisses« fort. Aber die Starre der Rückschau als Grundform des Daseins ist einer in sich ruhenden, strömenden Gelöstheit des Augenblicks gewichen, in dem sich Vergangenheit und Zukunft aufheben. Kontemplation heißt jetzt die paradoxe Möglichkeit, in jedem Augenblick ganz gegenwärtig zu sein und ihn gleichzeitig (von der Grenze des Todes her) je schon überschritten zu haben: ihn ganz zu kosten aus der beseligenden Distanz und Freiheit dessen, der ihn je schon dahingegeben hat. Das ist der Sinn des neuen Ideals, in dem Lewis und Narwitz sich finden: Unverwundbarkeit. »Eine Zitadelle inmitten der Sinnenwelt zu errichten, ohne erst die Sinne zu vernichten, die Seele nicht aus der Abtötung des Geistes und Leibes aufzubauen, sondern durch Auswahl und Schulung der Lebenskräfte des ganzen Menschen, furchtlos und ungeteilt, zu jenem Frieden hinzuführen, der unverwundbar ist und keines sterblichen Panzers bedarf, – dies war sein Ziel« (Q 357). Und noch hellenischer: »Alle Dinge sieht er in Bewegung, alles Wahrgenommene fließt. Er möchte, und sei es auch nur für einen Augenblick, sein wie die Götter – unverwundbar und unbewegt« (Q 43). Was also Narwitz in seinem Tode verwirklicht, ist genau das hohe Ideal der Stoa; freilich nicht jenes Zerrbildes stoischer Philosophie, das ihr fälschlich die Lehre von einer »Vernichtung der Leidenschaften« zuschreibt, sondern jener echten Stoa, welche in sublimer Weise das schicksalhaft Passive der Leidenschaft in ein unabhängig Aktives zu verwandeln trachtet. Auch die Stoa, ein Epiktet, ein Mark Aurel, ein Seneca suchen keineswegs Entsinnlichung, sie bleiben offen für die kosmischen Schwingungen der Sympathie, der Liebe, des Todes; aber eben weil sie sich den Kosmos selbst zu ihrem Leib und Organ anverwandelt haben, leben sie in ihm geschützt vor allen äußern Überfällen Anankes. Narwitz ist der reine Stoiker, gerade auch dort noch, wo er leicht und leise, wenn auch unter furchtbarer Qual, das Band zwischen sich und Julie zerschneidet. »Einem solchen kann das Schicksal nichts anhaben – oder vielmehr, es kann ihn nicht berühren, auch wenn es ihm Leib und Seele zerfleischt« (Q 423). Aber die furchtbare Loslösung Narwitz' ist eine Tat im Angesicht des *Todes* (und dieser Tod an einer Kriegsverwundung ist »das, was eine der Ordonnanzen das »Einfrieren« nannte (Q 373), sie kann nicht ohne weiteres die verpflichtende Haltung der Liebenden, Lewis' und Julies, bedeuten. Deren Ideal müßte eigentlich die Einheit des Stoischen und Epikureischen, absoluter Distanz und absoluter Sinnen-

nähe sein. Leidenschaft wird mit hineingenommen in die kristallene Kühle der Kontemplation und so verewigt: »Der brennende Wunsch und die ruhige Erwartung sind jetzt Feinde; aber sie sind beide miteinander verschlungen: keins kann ohne das andere erfüllt werden, und ich möchte auch nicht, daß es anders wäre« (Q 270). »So bezaubernd war es für ihre Sinne, sich vorzustellen, daß sie tot sei und dabei den Strom der Begierde in sich zu verspüren« (Q 311). »Die Entdeckung der Ruhe inmitten der Leidenschaft« (Q 327). So kann sich, da die Unbeweglichkeit ewiger Schau eins ist mit der schäumenden Zeitlichkeit des Eros, das Bild Narwitz' von der »Zitadelle« radikal umkehren, ohne doch seine Bedeutung zu ändern: »Das Wissen ist statisch, wie ein Stein im Strom, aber das Staunen ist der Strom selbst...« (Q 493). So sagt auch Mary von Sparkenbroke: »Er war um so viel lebendiger als irgendein Mensch, den sie kannte, daß der Fluß seiner Gedanken so beständig weiterströmte wie ein Bach um Felsblöcke« (F 185). Beide Sichten aber sind nur eins: Die Zeit strömt in der Beständigkeit des Ewigen, und das Ewige ist selbst das absolute Strömen der Zeit. Morgan stößt hier zu Bergson: nur die Blindheit und Schwäche des Menschen vermag sich nicht ganz mit dem ewigen Strom zu verselbigen: »Nicht die Zeit entgleitet den Menschen, sondern sie schwinden aus der Beständigkeit, der Unveränderlichkeit der Zeit dahin, so daß sie, bei einem späteren Rückblick auf sich, nicht mehr sich selbst sehen, nicht einmal, wie die Redensart lautet, ihr früheres Ich, sondern fremdartige, gespenstische Abbilder, zu denen die Verbindung fehlt« (Q 70–71). Die notwendige Folgerung daraus, die Morgan wie Bergson zieht[5], ist die Auflösung der metaphysischen Individualität der Einzelperson. Die Liebenden bilden, im Augenblick ihrer wahren Einswerdung, eine Art von einziger, »unzerstörbarer Wesenheit«, eine »Hypostase« (Q 264), »höher als wir, unabhängig von unserer Wonne«, eine punkthafte, freilich nur immer in Qual und Schmerz angenäherte, göttliche Identität (Q 571). »Religion« kann hier nur noch die Beziehung der Liebenden zu ihrer eigenen Mitte sein: »Und wenn er auch an Gott glaubte, so müßte er seinen Gott in sich tragen – ein Auge, das alles Licht schaut, nicht ein äußeres Licht« (Q 358). »Der wahre Heilige und der wahre Philosoph ist jener, der ohne ein Bild vor Augen in die Knie sinkt, weil er sich durchaus an zweiter Stelle fühlt, und weil es ihm ein inneres Bedürfnis ist zu knien« (Q 423). – Es ist klar, daß diese Weltschau, auch wenn sie tiefer, bewegter ist, am gleichen Ort mündet wie »Das Bildnis«: jede Schuld ist durch ihre Identität mit der Reinheit und »Unschuld des Lebens« im voraus entsühnt, und doch als solche verewigt. Es gibt bei Morgan nur den zwei-einigen Zustand. Alles Leben reforbiert sich in sich selber und bringt sich aufs neue hervor: strömend und ruhend. Es gibt, trotz der scheinbar psychologischen Fortschritte, keine Handlung und vor allem keinen möglichen Schluß, »Der Quell« endet vag und ungewiß mit dem Ausblick in neue Begegnungen und Trennungen, die den bisherigen gleichen werden. Wie sehr diese Daseins-

[5] Vgl. in unserer »Apokalypse der deutschen Seele« Band II das Kapitel über Bergson.

schau eine ästhetische ist, geht blitzhaft aus einer Regel Sparkenbrokes für seine Dichtung hervor, das gleichsam den Rhythmus des »Quells« bloßlegt: »Es durfte keinen, wenn auch noch so leicht betonten Anfang geben, der nicht eine anknüpfende Erinnerung enthielt – eine solche Erinnerung, wie sie beständig einen Satz an den nächsten binden soll« (F 215). »Der Quell« hat keinen Abfluß, er strömt in sich selbst im Kreis.

»Für mich ist ein vollkommenes Gedicht wie ein verstopftes Gefäß«, sagt Rodrigue einmal launisch und spottend zu seinem sonette-schmiedenden Sekretär, denn Rodrigue haßt alle in sich geschlossene Schönheit, wenn sie nicht über ihre »Endgültigkeit« zu lächeln vermag. Der Humor, der bei Morgan nicht einmal in Ansätzen vorhanden ist, bleibt bis zum Ende, und am Ende mehr als je, ein Wesensbestandteil der Weltdichtung Claudels. Noch in den ernstesten Szenen, von den Buffo-Intermezzi ganz abgesehen, schaut ihm der Schalk über die Schulter. Übrigens ist Rodrigue, der Bändiger ganzer Kontinente, auch in seinem politischen Tun keineswegs sentimental. Die Schiffsfähre von Panama kostet ihn zehntausend Mann, die Musterplantagen Almagros verheert er mit Feuer und Schwert, damit Almagro durch seinen Haß gestachelt werde, Größeres zu leisten. Claudels Werk kann nicht nur überzart und bezaubernd singen, es kann auch schallend und blutig lachen, es scheut das Grobe und das Grausame nicht. Statt des gepflegten englischen Parks die wildwachsende Welt, Urwald und Meer. Die sekundenlange Berührung der beiden Liebenden, die freilich auch einen Einbruch der Ewigkeit in die Zeit bedeutet (S I 195 f.), bildet nicht, wie bei Morgan, eine strömend-ruhende, lyrische und zuständliche Einheit mit dem zeitlichen Dasein; sie ist vielmehr nur der unendlich intensive Kraftpunkt, von dem aus eine ungeheure Handlung in der Zeit und über die ganze Welt hin abschnellt. An Stelle platonischer Kontemplation ist christliche Sendung getreten. Und darum auch nichts von stoischer Unverwundbarkeit. Im Gegenteil: Der Augenblick der Transzendenz hat in den Liebenden eine unheilbare Wunde aufgerissen (S I 200 f.; II 122), die sie allen Verfehrungen der Welt aussetzt, und nicht umsonst heißt Prouhèzes Tochter Maria von den Sieben Schwertern. Die Wunde der Liebe wird geheimnisvoll gleichgesetzt der Kreuzeswunde des Gottessohnes, dessen Wehrlosigkeit am Gegenpol jeglicher »Unverwundbarkeit« und »Zitadelle« steht. Während Morgans Transzendenz in Tod und Liebe selbst schon das Göttliche ist, höhlt Claudels Schwert das Herz der Liebenden und der Welt so lang aus, bis es ein reines Hohlgefäß für die göttliche Liebe geworden ist: Prouhèze sagt es in ihrem wahnsinnigen Gebet: »Wenn er keinerlei Ausweg mehr hat, wenn er auf immer in mir festgerammt ist in diesem unmöglichen Brautbett, wenn es kein Mittel mehr gibt, sich von der Winde meines mächtigen Fleisches und von dieser unerbittlichen Leere loszureißen, wenn ich ihm sein Nichts mit dem meinen bewiesen und in seinem Nichts kein Geheimnis mehr bleibt, das nicht das meine auszulegen vermöchte, dann wird es sein, daß ich ihn nackt und zerfleischt an Gott übergebe, auf daß er ihn fülle in einem Donnerschlag, dann werd' ich einen Gatten haben, einen

Gott in meinen Armen halten!« (S I 201–202). Claudel verwechselt die Leere der Welt nicht mit der göttlichen Transzendenz, aber er weiß das Wahre an Morgans Gleichsetzung zu erkennen: Im Maße nämlich als nach Prouhèzes Tod der alternde Rodrigue in sich zerfällt, sich abstumpft, verholzt und den sittlichen Aufgaben des Lebens den Rücken kehrt, als er auf klägliche Weise arm, hohl und leer wird, bis er buchstäblich als abgeschleppter Verräter mit anderem Kehricht von einer lumpensammelnden Karmelitin aufgelesen wird, in demselben Maße steigen die Fluten der göttlichen Liebe, herrlich versinnbildet in dem wonnigen Meer, darin Doña Siebenschwert schwimmt und sich tummelt. Für Morgan gibt es ein Jenseits des Eros, weil es in der Identität der Liebenden keine Sehnsucht, überhaupt keine Liebe mehr geben kann, sondern nur kristallene Einsamkeit. Für Claudel gibt es ein Jenseits des Eros, weil am Ende der aufsteigenden weltlichen Sehnsucht und in ihrer Selbstverzehrung die Gnade der herabsteigenden, göttlichen Caritas begegnet.

»Sparkenbroke« (»Die Flamme«) bringt über den »Quell« hinaus kaum eine neue Thematik; er zieht nur die letzten Folgerungen und stellt die Identität von Liebe=Tod (im »Quell«) nur ausdrücklich hinein in die ästhetische Problematik des »Bildnisses«: alles erhellt sich vom radikalen Künstlertum Sparkenbrokes her. Denn die kosmische Zwei=Einheit von apollinischer Schau und dionysischem Trieb wird nun in Sparkenbroke selbst hineinverlegt: Piers Sparkenbroke besitzt ein Doppelwesen: ein irdisch=sinnliches und ein verborgenes Genius=Dasein, und dieses letzte ist seine »Hypostase«: zugleich er selbst und ein anderes über ihm: er empfand den Genius »als eine Spaltung seines Ich, als einen Verrat an sich selbst, und seine Annäherung, seine Nähe, das Leuchten seiner Erscheinung, die Wärme seines Atems, das Hämmern seines Pulsschlags in seinen eigenen Adern – diese höchste bedrängende Vertrautheit empfand er als eine Selbstverwirklichung« (F 22). Um diesen quälenden Zwiespalt zwischen seinem sinnlichen und seinem intelligibeln Ich zu füllen, bietet er seine höchste Kunst auf, denn Kunst vergottet den Leib und verleibt den Gott. Aber Kunst ist gerade nicht das Leben, und indem er alles Leben nur für seine Kunst lebt, entflieht ihm das lebendige Leben, und er fühlt in sich die Qual des Midas. »Mir geht es, wie dem armen Midas. Alles, was ich berühre, verwandelt sich in eine Geschichte, bis es mich erstickt« (F 221). »Ich glaube, für einen solchen Mann ist alles Stoff« (F 145). »Eingelullt in diese kalte Ekstase, stand er blind und verzaubert« (F 293). So hat er »zwei Leben« (F 360). Das ist die tiefere Tragik Marys, die ihn liebt, denn wenn sie ihm auch Genius ist für seine Kunst und Geliebte für seine Sinne, so kann sie ihm doch niemals beides in einem sein. Wie die Tochter des Glockengießers in Claudels Connaissance de l'Est (128–130), stürzt sie sich, da ewig der Guß nicht ausreicht, lebendig in die feurige Masse, aber die Kluft schließt sich nicht und die arme »Göttin« endet bei einem kläglich mißglückten Selbstmordversuch. So ist auch »Sparkenbroke« wie »der Quell« ein Buch ohne Ausgang, ohne Richtung und Ziel; alles ist süßer, schwermütiger Zustand, Qual, die von Kunst verklärt wird, und Kunst,

die von Qual ihre Schwere und ihre Hintergründe bekommt. In dem Wogen und Treiben der tiefen Gefühle, Begierden und der philosophischen Gedanken liegt eine letzte Verantwortungslosigkeit, ja dieselbe Sinnleere, die subtile maurische oder präraffaelitische Arabesken besitzen. Kein unbeirrter Kompaß (wie die gewaltigen Kardinaltugenden in Claudels fünfter Ode) lenkt durch die Wirrnis des Lebens und der Liebe, und keine »Hierarchie der Werte« stuft die Bedeutungen menschlicher Handlungsweisen. Weil im letzten die Individualität aufgesogen ist in der einen Identität des göttlichen Transzendierens, und die einzelne Frau gerade darum verschwindet, weil sie geliebt ist, wird die Transzendenz nach oben ununterschieden eins mit der nach unten. »Aus diesem Gesichtspunkt gesehen, ist eine Frau wie die andere, vermutlich, bis sie sich als nutzlos erweist. Wie ein Material für ein Kunstwerk so gut ist wie ein anderes« (F 102). Die »Phantasie« als der umnebelnde Wahn der Sinne und die »Phantasie« als die über alles nüchterne, »faktische« Dasein hinaus schöpferische Vision des Göttlichen in der Welt fallen schlechthin zusammen, und dieses Ganze wird zum Absoluten: »Er sagte, daß Gott Einbildungskraft, Phantasie sei« (F 99). »Phantasie war Leben und Leben war Phantasieren« (F 296)[6]. So ist es folgerichtig, daß Sparkenbroke einen Tristan schreibt: denn Tristan-Erotik lebt von der metaphysischen Gleichsetzung beider Transzendenzen auf dem Hintergrund der Anonymität. Aber indem sich durch diese »Identität« der Riß der Geschöpflichkeit zu schließen sucht, zeigt sich doch bloß immer wieder, daß diese »göttliche Phantasie« nur das Ästhetische in Sparkenbroke ist, das als der eine Pol seines Wesens in ewigem Widerspruch steht zum Pol seiner nüchternen, menschlichen Existenz. Das vermeintliche Ganze enthüllt sich immer wieder als ein Teil. Freilich »verklärt« das Ästhetische auch immer neu den Riß zwischen sich und dem Existentiellen in einer schwermütigen Verklärung, aber der Riß »entzaubert« doch immer wieder den Anspruch und die Illusion der Phantasie. Darum wird das »Transzendieren« in Sparkenbroke zu etwas dämonisch Zweideutigem. Die göttliche Kontemplation kann zugleich als »wahnwitziger Egoismus« oder einfach als »Nachlassen des Triebes« (F 428) verstanden werden, die Phantasie »taut den Strom auf, hernach nimmt er seinen eigenen Lauf, göttlich oder teuflisch« (F 101). So wird Sparkenbroke in dem gefährlichen

[6] So ist es unmöglich, die Phantasie mit Chasting (»L'imagination chez Charles Morgan«, Vie Intellectuelle, avril 1939) eindeutig als »schöpferische Imagination« im Sinne Fichtes und Heideggers zu beschreiben. Wenn er am Schluß (311) sich gegen Morgans Ideal der Ataraxie und Unverwundbarkeit wendet, wenn er (307) »Sparkenbroke« als Beweis der Unmöglichkeit des reinen erotischen Platonismus zeichnet, so ist damit auch die Unmöglichkeit der reinen, schöpferischen Einbildungskraft zugegeben. Insofern sieht P.-H. Simon (»Essai d'une critique chrétienne de Morgan« ebd. 280 f.) schärfer, wenn er das unaufhellbar Zweideutige von Mystik und Vulgarität bei Morgan feststellt. »In diesem Glauben an die Einheit des Geistes und des Fleisches liegt der Schlüssel zu Morgans Spiritualität« (Emil Lerch: »Charles Morgan«, in: Jahrb. d. Renaissance 1938, 56). Die stete Flucht vor der letzten fleischlichen Vereinigung Sparkenbrokes und Marys, welche den Ehebruch Marys endgültig besiegeln würde, trägt unaufhebbar die Züge sowohl einer platonischen Vergeistigung wie einer pervers hinausgezögerten sinnlichen Lust.

Sinn des Stavrogin (in Dostojewskijs »Dämonen«) zum Antlitzlosen: »Übertriebener Ruhm und theatralische Weltflucht, unverhüllte Sinnlichkeit und dahinter ein mönchischer Geist« (F 616). Und man glaubt zu spüren, daß der Roman zuzeiten in ein selbstquälerisches, ungestaltetes, monologisches Tagebuch Morgans selbst ausartet: »Du hast einen Mann geheiratet, der einen Dämon in sich trägt, den er nicht austreiben kann« (F 622). »Alle meine Sünden sind eine einzige: Herzenshärte...« (F 625). So bleibt Morgans Werk und Transzendenz, nach Jaspers' Ausdruck, »Chiffre«, eine undeutbare Geste. »Und du verbringst dein Leben damit, ihn dahin zu kriegen, daß er die Botschaft dechiffriere!«, sagt Marys Gatte zum alten Pfarrer, worauf dieser zu Mary: »Nicht wahr, Sie wissen doch, meine Liebe, daß die Aufgabe eines Dichters ist, eine Botschaft zu überbringen, nicht zu erklären?« (F 316.)

Claudel weiß, daß im christlichen symbolischen Weltbild alles Botschaft ist, die ihre »Erklärung« in sich selber trägt. Alles weist transparent, aber eindeutig auf Gott, und diese Erklärung zerreißt keineswegs den Schleier des berauschend Geheimnisvollen. Ja, die Gewißheit einer letzten Freude (la joie ist das letzte, höchste Wesenswort des »Soulier de Satin«), einer letzten Versöhnlichkeit aller Qualen und einer letzten Gegenwärtigkeit aller weltlichen Trennungen und Abwesenheiten macht aus Claudel einen wahrhaft »dionysischen« Dichter[7]. Aber weil sein totales, katholisches Universum dramatische Ausrichtung hat wie die geschwungenen Linien eines Kraftfelds, weil es eine höchste Ordnung auch noch in jener theatralischen Buntheit und Verwirrung kennt, die den »Soulier de Satin« zum Ärgernis aller »Rechtdenkenden« und Ästheten der französischen Akademie werden ließen, darum ist Gott hier nicht die Unwirklichkeit der Phantasie, die des existentiellen Lebens nie Herr wird, sondern eine allen Dingen inwendige Liebe, die sie auf seltsamen, aber wundervollen Wegen zu sich emporführt. Auch der »Soulier de Satin« ist ein Gewirr arabeskenhaft verschlungener Schicksalswege, aber nicht als eine zuständhaft erstarrte Schönheit hinter Glas, sondern als ein atemraubendes, wildes und süßes Geschehen, ein ungeheurer Tanz, in dem Gott selbst, nach Plotins Gleichnis, der unsichtbare Anführer ist. Morgans Weltliebe ist darum stets nur ein Abschiednehmen: immer wieder prägen sich seine Gestalten die schönen Situationen darum ins Gedächtnis ein, weil der Augenblick nie verweilt. Claudels Weltliebe ist verschwenderisch und beschwert: sie läßt beschwingt die Un-

[7] An diesem Punkte streift Claudel freilich auch die Zone der Gefahr: die Tragik der Liebe, ja der Schuld zu verabsolutieren. Baudelaire, Rimbaud, Verlaine und ihr dämonisch-göttliches Weibideal wirken nach in der Weise, wie Claudel in vielen Dramen die heldische Frau einerseits als unmittelbar-sinnlich, anderseits als unmittelbares Gleichnis der Gnade hinstellt. »Le Partage de Midi« und »La Muse qui est la Grâce« bezeichnen am nacktesten diesen Gefahrpunkt. Aber im »Seidenschuh« ist doch die erlösende Abhebung des ganzen irdisch-sündigen Liebesspiels von seinem transzendenten, gnadenhaften Sinn erreicht, der allein von Gott her, durch seine ungeschuldete, alles umweitende Erlösung gesetzt wird. Gottes Präsenz in der Schuld wird nie, wie bei Morgan, als paradoxe, tragische Identität verstanden.

wiederholbarkeit des Augenblicks hinſtrömen, weil immer Neues, Schöneres nachfließt aus der Quelle der ewigen Wunder.

Was Morgan feſthält und verliert, das entläßt Claudel und gewinnt es. Und ſo kommt auch das ſeltſame Paradox zuſtande, daß der ſcheinbar »kriſtallene«, durchſichtige Platoniker Morgan im Letzten die Stufe der Animalität nicht überſchreitet, während der erdgebundene Claudel, der mit breiten Händen Lehm und Kot der Erde knetet, von einer überirdiſchen Reinheit verklärt iſt. »Auch die Sünde« heißt für Morgan: Ehebruch iſt Genialität, wenn er kraft göttlicher Phantaſie vollzogen wird. »Auch die Sünde« heißt für Claudel: Gottes Liebe iſt ſo groß, daß auch der Aufruhr ſich ihr zuletzt ergeben muß.

Gregorianiſcher Choral und nordiſches Muſikempfinden

Von Joachim Hollenbach S. J.

Gregorianiſcher Choral iſt heute für das Muſikempfinden vieler deutſcher Menſchen etwas Unverſtändliches und Fremdes. Die Schleier ſeiner ungewohnt ſchwingenden Melismen gewähren zwar den Reiz einer fremdartigen, ſeltſam feierlich dunklen Schönheit, ſcheinen jedoch auch alle Möglichkeiten einer echten Begegnung zu verhängen. Da nun die Anſchauungen über den Gregorianiſchen Choral einſeitig durch den Blick auf hiſtoriſche Beziehungen zum jüdiſchen Ritualgeſang beſtimmt ſind, liegt es nahe, das Fremdgefühl raſſiſch zu interpretieren: Das »nordiſche Muſikempfinden« verſchließt ſich gegen eine nicht artgemäße Kunſt.

Es iſt nicht zu leugnen, daß dem Choral gegenüber Fremdheit verſpürt wird. Jedoch – muß der Grund notwendig ein raſſiſch bedingter ſein? Iſt es nicht eine alte Erfahrung, daß auch nordiſchſte Muſik im nordiſchen Raum als ungewohnt und unzugänglich abgelehnt wird? Kann man aber etwa deshalb, weil die Geſänge Walthers von der Vogelweide vielen deutſchen Menſchen heute fremd und unanſprechend erſcheinen, ohne weiteres ihre Raſſenfremdheit proklamieren? Folgt aus einem hundertjährigen deutſchen Ärgernis an Bach irgend etwas gegen ſeine Zugehörigkeit und ſeine Heimatrechte im deutſchen Land? Ganz ſo ſchnell und einfach, wie es bei der Beurteilung des Gregorianiſchen Chorals zuweilen geſchieht, kann man alſo nicht von den vorhandenen Fremdgefühlen auf fremdraſſiſche Urſprünge und fremdraſſiſches Weſen ſchließen. Ein ſolches Urteil darf einer künſtleriſch und religiös ſo bedeutſamen Bildung wie dem Gregorianiſchen Choral gegenüber nicht leichtfertig ausgeſprochen werden, denn es belaſtet jede unvoreingenommene Bemühung und damit jede echte Begegnung innerlichſt. – Anderſeits iſt es auch nicht ohne weiteres von der Hand zu weiſen, daß die dem Gregorianiſchen Choral gegenüber empfundene Fremdheit auf raſſiſche Spannungen zwiſchen Gregorianik und nordiſchem Muſikempfinden zurückzuführen ſind. Dabei liegt es uns fern zuzugeben, daß zwiſchen geiſtigen Realitäten, die raſſiſch verſchiedenen Urſprungs ſind, jede

fruchtbare Begegnung schlechthin unmöglich wäre. Es geht uns um die Untersuchung der Zuordnung von Gregorianischem Choral zu nordischem Musikempfinden.

1. Historisch und 2. wesensmäßig.

I.

Gregorianischer Choral ist gewachsen. Aus vielen hundert Liedern zu der einen Kunst der Kirche. Was wir heute Gregorianischen Choral nennen, ist ein Geschlossenes durch seine gottesdienstliche und liturgische Bindung, ist aber keine homogene Kunst, die in all ihren Teilen dem gleichen Kulturkreis entstammt. Das gilt für die völkischen und für die Zeitkoordinaten. Wir wissen, daß mehr denn tausend Jahre und fast alle christlichen Völker Bauherrn und Werkleute dieses großen Schaffens waren.

Davon spricht die Fülle und Mannigfaltigkeit der Liturgien, die uns aus dem frühen Mittelalter bekannt sind, davon zeugt der Reichtum lokal bestimmter Varianten. Man darf nicht die Vorstellungen von dem heutigen, genauen und durchaus verbindlichen Festgelegtsein der Gesänge auf diese frühen Zeiten übertragen. Dort war ja alles noch im Werden.

In diesem Werden nun sind vom nordischen Musikempfinden herkommende Einflüsse von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Notker Balbulus (gest. 912), mit dessen Namen der choralische Aufschwung in St. Gallen verknüpft ist, redet von einer »sehr starken Verschiedenheit zwischen unserer und der römischen Singweise«. Welcher Unterschied zwischen der romanischen und germanischen Melodieauffassung bestand, geht aus dem Bericht über die Feier des Osterfestes in Rom hervor, zu der Karl der Große fränkische Sänger mitgenommen hatte. Es kam zu einem Streit zwischen den Franken und den römischen Sängern, wobei diese behaupteten, daß die Franken corrupte cantare et cantilenam sanam destruendo dilacerare, also daß sie die Weichheit der melodischen Führung veränderten. Diese Nachrichten verdeutlichen, wie schon im Jahre 800 eine völlige Eindeutschung der Fassung und des Vortrags der liturgischen Gesänge stattgefunden hat. Paulus Diaconus berichtet von den Germanen, daß sie beim Erlernen des Chorals nicht müde geworden wären, daß sie aber die Gesänge nicht intakt lassen konnten, sondern aus Leichtsinn (oder schöpferischer Lebendigkeit?) etwas von ihren eigenen unter die gregorianischen mischten. Man muß nur einmal eine größere Geschichte des Gregorianischen Chorals durchblättern, und man ist überrascht von der unübersehbaren Vielfalt der durcheinanderspielenden, beeinflussenden und schöpferischen Komponenten. Das ist durchaus verständlich, ja das zu Erwartende: Der Choral ist die Kirchenmusik dieser Zeit; kulturell so unverbrauchte Völker aber wollen natürlich ihr Bestes und Eigenstes in ihr Singen hineingeben. So kommt es unter anderem zu dem von P. Wagner als »germanisch« bezeichneten Choraldialekt. Dazu bemerkt P. Wagner (vgl. diese Zeitschrift 113. Band, Seite 67): »Daß solche Eigenart nicht etwa in jüngern künstlerischen Entwicklungen zustande kam, sondern den

römischen Singweisen gleich bei ihrer Annahme im Norden von den germanischen Klerikern und Sängern aufgedrückt wurde, daß sie deren melodischen Wünschen und Bedürfnissen entsprach, d. h. daß sie tief in der Naturanlage unseres Volkes verankert, eingewurzelt ist. Es ergäbe sich auch der weitere umfassende Schluß, daß das frühe Mittelalter an die Singweisen nicht dieselben Forderungen melodischer Bestimmtheit und Unveränderlichkeit gestellt hat wie die spätere Zeit, so daß unter besondern Umständen die verschiedenen Rassen sie nach ihren musikalischen Neigungen verschieden formulieren konnten.« Die dem deutschen Empfinden fernliegenden Tonverschleifungen, die sich heute noch in außereuropäischer und in der Volksmusik südeuropäischer Länder finden, werden ausgeschieden. Mit der höheren Wertschätzung des Einzeltones wächst das Gefühl für rhythmische Gliederung; und so vervielfältigen sich die Prinzipien der Mannigfaltigkeit.

Aus der Fülle der Überlieferung hat sich alsdann durch lokale Gewohnheiten und durch zielbewußte Reform eine Auslese emporgeklärt, wobei die Auswahl keineswegs auf Grund der rassischen Ursprünge, sondern durch die liturgischen Forderungen und die musikalische Qualität der Gesänge bestimmt wurde. Daß in der offiziellen Ausgabe der letzten Reform – trotz dahinzielender Anregungen Pius' X. – der eigentliche »germanische Choraldialekt« keine Berücksichtigung gefunden hat, ist wahrscheinlich zu bedauern, spielt aber in unserer Frage keine Rolle, da die meisten heutigen deutschen Menschen dem germanischen Choraldialekt gegenüber genau die gleichen Empfindungen haben würden wie gegenüber den jetzt offiziellen Formen. Wir haben guten Grund anzunehmen, daß vor allem in den spezifisch melismatischen, weitschwingenden Gesängen ein gutes Stück nordischen Erbes vorliegt, das sich vielleicht mit fortschreitender Kriterienbildung besser identifizieren und fester umschreiben lassen wird. Die Varianten zwischen alten süd- und nordeuropäischen Choralhandschriften legen eindeutiges Zeugnis ab über den großen schöpferischen Anteil germanischer Völker und über den Eingang ihrer Beiträge in den heutigen offiziellen Choral. – Aus all dem erhellt, daß Greogorianischer Choral und nordisches Musikempfinden nicht zusammenhanglos nebeneinander stehen, sondern auf weite Strecken hin durch fruchtbare Wechselwirkung miteinander verbunden sind.

Das Schlagwort von der vorderasiatisch-semitischen Kulturverwurzelung des Chorals beruht auf dem Irrtum von seiner kulturgeschichtlich einheitlichen Bildung. Zweifellos gibt es Teile im Choral, die außerordentlich alt und sicher nicht nordisch beeinflußt sind. Dazu gehört insbesondere die Psalmodie. Vielleicht dürfte jedoch manche Forschung die Entstehung vieler anderer Gesänge zu früh angesetzt haben. Das Choralschaffen beginnt sehr früh, reicht aber auch noch hoch in die Renaissance hinein. Das immerhin relativ sehr hohe Alter und die nicht von der Hand zu weisenden Zusammenhänge der ältesten Formen mit dem jüdischen Tempelgesang wurden so sehr betont, daß sie sich im Bewußtsein der Nichtspezialisten auf alle Formen des Chorals übertrugen.

Es ist terminologisch und sachlich durchaus abzulehnen, nur jene frühen

Formen und Kompositionen als Gregorianischer Choral zu bezeichnen, die vor der Begegnung mit nordischen und germanischen Völkern bereits vorliegen, und dann die wertvollen germanischen Einflüsse als wenig gregorianisch zu preisen. Sicher ist das dann unangebracht, wenn es um die Auseinandersetzung mit dem heute in der kirchlichen Liturgie lebendigen Choral geht. Man kann nicht die Argumente gegen jene frühen Formen und dann ihre Anwendung gegen den heutigen Gregorianischen Choral richten, denn dieser gehört eben nicht irgend einer frühen mittelmeerischen Epoche an, sondern ist der durch die beschriebenen Einflüsse geformte Choral des 20. Jahrhunderts.

Endlich mag auch ein wertendes Wort über den Einfluß des Gregorianischen Chorals auf die germanische Musik Platz haben. Hans Engel stellt in einem Aufsatz »Das Deutsche in der Musik« (»Deutsche Musikkultur« August/September 1938) die Frage: »So steht denn für jedes Philosophieren über den Lauf der deutschen Musikgeschichte die Frage zuvorderst, wie sich wohl das germanische Wesen anders, herrlicher, stolzer, kühner hätte entfalten können, wäre es nicht mit Antike und Christentum zusammengestoßen und zusammengewachsen. Der sich die Frage anschließt, wie sich der germanische Geist in der Musik offenbart hätte, wenn das Schicksal nicht mit der Christianisierung und Klerikalisierung der gesamten Kultur die germanische Musikanlage auch noch in die Zangen der mittelmeerischen Gregorianik genommen hätte? Wir können die Frage nicht beantworten.«

Mag darauf zur Antwort sein, was H. J. Moser, den Gregorianischen Choral als Erzieher der abendländischen und insbesondere der deutschen Musik feiernd in seiner »Deutschen Musikgeschichte« schreibt: »... daß ohne die melodische Hochkultur des Cantus gregorianus die rein germanische Harmonik wohl nur erheblich schwerer und später über die Ausdrucksgrenzen des Tiroler Jodlers und des Schweizer Kuhreigens hinausgelangt wäre.... Durch diese ausschließliche, Jahrhunderte währende Schulung ist das nordische Ohr zu einer Empfindsamkeit und Empfänglichkeit für die Schönheit sanft geschwungener, ungebrochener Linien erzogen worden, an der noch heute unser Kontrapunkt dankbar zehrt. Auch hat die gregorianische Melodik unser tonartliches Bewußtsein in höchst segensreicher Weise befruchtet und erweitert« (a. a. O. I, S. 119 f.).

So stellt sich das heutige Kunstwerk, Gregorianischer Choral, als von nordischem Geistesgut durchsetztes, weitgehend im nordischen Raum und vom nordischen Menschen mitgeformtes Gefüge dar, das in fruchtbarer Wechselwirkung nordisches Musikgut und Empfinden glücklichst beeinflußt hat, und an dessen Artgemäßheit im Licht dieser Zusammenhänge nicht gezweifelt werden kann.

II.

Wo der rein historischen Forschung durch den Mangel an frühem Material und durch die Schweigsamkeit der Quellen die Grenzen gesetzt sind, kann eine völkerkundlich ausgerichtete vergleichende Musikwissenschaft, die in erster Linie

die wesensmäßigen Gegebenheiten und Kennzeichnungen untersucht, noch ergänzen und zuweilen manches »wesentlicher« bestimmen.

Dauernd werden heute die weniger als dürftigen, angeblichen Parallelen zwischen Gregorianischem Choral und hebräischen Weisen angeführt, die der jüdische Forscher Idelsohn entdeckt zu haben glaubte. Auch wenn diese Vergleichungen irgend etwas bewiesen, wäre doch die Verallgemeinerung ganz unangebracht, mit der von der Untersuchung weniger Melodien auf die gesamte Gregorianik geschlossen wird. Die ganze Methode Idelsohns ist aber durch die spätere Kriteriumsforschung der vergleichenden Musikwissenschaft aufgegeben und widerlegt. Unter der Überschrift »Rassekriterien« stellt M. Schneider in seinem Beitrag »Ethnologische Musikforschung« (in: Preuß, Lehrbuch der Ethnologie, Stuttgart 1937) als oberstes Prinzip auf: »Musikalische Rassekriterien lassen sich nur in geringem Maße durch die Analyse des formalen Aufbaus (Tonleiter, Intervallfolgen, Satzbau usw.), sondern wesentlich durch die Beschreibung von Stimmklang und Vortragsweise gewinnen.« Die Ähnlichkeit der melodischen Linienzüge beweist also nichts, solange nicht die entscheidenden dynamischen, rhythmischen und agogischen Elemente in den Melodien ähnlich sind. Schon C. Stumpf- und neuerdings S. Günther (Archiv f. Musikforschung 1938, Heft 4) – wies gegen eine materialistische Betrachtung geistiger Phänomene in den »Anfängen der Musik« darauf hin, wie entscheidend Gliederung und Auffassung beim Vergleich sind. Er stellt einer australischen Melodie den Hauptwalzer des »Walzertraum« von O. Strauß gegenüber. Im Notenbild ist da sehr viel Übereinstimmung, im Gehörseindruck und in der Dynamik sind die beiden Sätze hingegen durchaus verschieden. Die Vergleichsmöglichkeit kommt nur vom visuellen Bild und dem fälschlich notierten Dreivierteltakt. Hörte man die Melodien nacheinander, würde sich überhaupt kein Eindruck von Ähnlichkeit einstellen, weil sie wesenhaft miteinander nichts zu tun haben. Das gleiche gilt für den mit Nachdruck vorgebrachten Vergleich rezenter vorderasiatischer und gregorianischer Melismatik. Auch sie sind wesentlich in Gewicht und Dichtigkeit verschieden.

Die unvoreingenommene Anwendung der eigentlichen musikalischen Rassekriterien spricht vielmehr für die Artverwandtschaft von Gregorianischem Choral und nordischem Musikempfinden. Gregorianischer Choral ist rhythmisch und spannungshaft wesentlich gekennzeichnet durch die frei- und weitschwingende, nicht in durchgezählten Taktabschnitten festgelegte, meist melismatische Linie. Die taktfreie Notierung unterscheidet ihn äußerlich von aller uns sonst begegnenden Musik. Für Menschen, die von Jugend auf nur mit den rhythmisch ganz anders gearteten Liedern und Melodien des 18. und 19. Jahrhunderts in Berührung kamen, wirkt das allerdings ungewohnt und befremdend. Sind diese Melismatik und Linearität aber der nordischen Musik und dem nordischen Musikempfinden als solchen fremd?

Von der Vorliebe zu weiten Bögen und drängenden, dichten und ausdrucksgeladenen Melismen erfahren wir schon in den Zeugnissen des Giraldus

Cambrensis. Riemann (Geschichte der Theorie) vermutet auf Grund des Textes, daß die Träger der erwähnten Musik die Wikinger gewesen sind. Die Melismatik des germanischen Nordens findet dann ihre Erfüllung in den großen Meistern des 15. Jahrhunderts und setzt sich fort in einer geschlossenen Tradition bis zu Bach. Sie geht im deutschen Kulturgebiet bezeichnenderweise noch über das Zeitalter der Polyphonie hinaus und kommt, ein wenig taktlich »eingefangen«, besonders bei Schubert und in der »unendlichen Melodie« Wagners wieder zur Erscheinung. Wenn auch das »Was« bei Wagner und im Gregorianischen Choral einen Vergleich gar nicht nahelegen, so scheint doch das hier entscheidende »Wie« des späteren Wagner und einer echten Gregorianik unerwartet nahe beieinander zu stehen. Bei keinem Volk Europas hat die Melisme, die nie mit Koloratur verwechselt werden darf, eine derartige Durchblutung und immer neue Gestaltung erfahren wie gerade in der deutschen Musik. Die Melisme, die auch das erste Ausdrucksmittel des Chorals ist! In die gleiche Richtung weisen die Melismatik und Linearität des älteren nordischen Volksliedes. So überaus deutsche Lieder wie »Christ ist erstanden« oder »Nun bitten wir den Heiligen Geist« und viele andere sind erfüllt von gregorianischer Haltung.

Es gibt allerdings einen Stil im Gregorianischen Choral, der zwar nicht unserm heutigen Empfinden, aber der germanischen Musik, rassenkundlich gesehen, ganz und gar fremd zu sein scheint: die gregorianische Psalmodie, der rezitativische Stil innerhalb dessen, was die vergleichende Musikwissenschaft enge Melodik nennt. Völlige Klarheit scheint es indessen darüber noch nicht zu geben; jedenfalls ist die enge rezitativische Melodik bis heute nicht im nordischen Raum zu belegen, mit Ausnahme einiger Andeutungen in plattdeutschen Liedern, die aber aus formalen und metrischen Gründen nicht recht der engen Melodik eingereiht werden können. Sie ist aber nicht den Indogermanen als solchen fremd, denn sie findet sich in Pamir und Afghanistan. Zudem ist es unwahrscheinlich, daß der nordische Raum in der Geschichte eine enge rezitativische Melodik gar nicht gekannt hat, weil diese mehr ein Kultur- als ein Rassekriterium ist. Sie tritt über alle Rassen hinweg immer wieder und überall auf der Welt da auf, wo kultische Gesänge im Vordergrund stehen und die kulturellen Bedingungen für enge rezitativische Melodik gegeben sind (vgl. M. Schneider a. a. O.). Was die Germanen aber einmal bei ihren Götterkulten gesungen haben, wissen wir nicht. Wenn also der enge rezitativische Stil auch rassenmäßig nicht spezifisch in den germanischen Bereich gehört, so ist er doch als Kulturmerkmal – angesichts seiner universalen Verbreitung – für die frühe Zeit wenigstens nicht unwahrscheinlich. Alsdann wäre auch dieser Teil des Chorals wesensmäßig mit dem jüdischen Tempelgesang nicht näher verwandt als mit germanischem Volksgut, wenngleich die etwa vorhandenen historischen Beziehungen dadurch unberührt blieben. Es handelte sich eben um Allgemeingut der Menschheit.

Ein weiterer Beweis für die Artgemäßheit des Chorals ist darin zu sehen, daß er weitgehend als Cantus firmus in den polyphonen Meisterwerken der

nordischen Musik verwandt wird. Choralthemen sind die Pfeiler ihrer Wölbungen und Choralgut lebt in ihren Kontrapunkten. Die ganze Cantus-firmus-Komposition der frühen nordischen Meister zeigt, daß zwischen dem gegebenen Choral und dem nordischen Musikempfinden, das die Oberstimmenmelodik entwirft, Verwandtschaft besteht. Beide bilden sich aneinander, befruchten sich gegenseitig und wachsen zu hoher Kunst in eins zusammen.

Hinter allen wissenschaftlich faßbaren, formalen und musikalischen Ähnlichkeiten wird dem lebendigen Vollzug noch spürbar die Ähnlichkeit der Wesen, der Gehalte. Nordische Art, echt und tief gefaßt, muß im Gregorianischen Choral Verwandschaft finden. Aber zu innerst nicht vom Notenbild, nicht von der Kriterienforschung oder einer formalen Ästhetik, sondern vom lebendigen Vollzug verinnerlichter, religiöser Choralkultur her. Das Wesen des Chorals erschließt sich nur dem, der ihn nicht allein als musikalisches Phänomen wertet, sondern der ihn auch und vor allem in seiner religiösen Bestimmung zu verstehen weiß. Gleichwie ein wahrer Brief sein eigentliches Wesen nicht mehr offenbaren kann, sobald er aus der ihm eigenen Du-Beziehung herausgenommen und literarisch oder ästhetisch behandelt wird, so bleiben auch dem Musikforscher wichtige Perspektiven verschlossen, wenn er den Choral nicht in seiner religiösen Bezogenheit erfahren hat. Für den recht und ehrfürchtig Hörenden ist es dieselbe ernste, mystisch begabte, um Gott kreisende Seele, die in den Werken der frühen nordischen Polyphonie, die bei Bach, und die in den heiligen Liedern des Chorals singt. Die gleiche Herbheit, Kontemplation und Geistigkeit. Man kann zwischen Bach und dem Choral keinen Gegensatz konstruieren. Bachs »Credo« (Hohe Messe) wölbt sich über der gregorianischen Intonation der stürmenden Fuge im Eingangschor. Striche man aus seinen Partituren, was Choral ist und was vom Choral herkommt, man striche sie durch.

Muß man aber nicht aus der »Klassik« der deutschen Musik einen all diesen Ergebnissen entgegenstehenden Beweis führen? Sie scheint doch gar zu wenig Ähnlichkeit mit der gregorianischen Kultur aufzuweisen? Darauf ist zu sagen, daß es gar nicht unser Anliegen sein kann, zu zeigen, daß alle deutsche und nordische Musik dem Gregorianischen Choral verwandt sei, sondern nur, daß eine wahrhaft herzliche Begegnung von Gregorianischem Choral und nordischem Musikempfinden überhaupt möglich war und ist. Sicher steht die Klassik dem Gregorianischen Choral fern, ebenso fern wie sie der mittelalterlichen deutschen Musik steht. In einer Ferne, die aber keine Feindschaft ist. Anderseits beweisen gerade die Klassiker, daß es auch möglich ist, in Formen, die ursprünglich nicht dem deutschen Raum entstammen, deutscheste Musik zu schreiben. Muß doch mindestens »die Stilgrundlage in mancher Weise bei Haydn und noch mehr bei Mozart als italienisch angesehen werden.... Beethoven ist über einen Nationalitätenstil hinaus ins Allgemeinmenschliche, nicht ins Internationale, aber ins Übernationale gewachsen, hinauf in einen titanischen Persönlichkeitsstil, dessen Schlacken keine italienischen, sondern wohl französische

Spuren zeigen.... Sie sind gewiß alle drei reinste Künder deutschen Seelenlebens! Ist ihr Stil aber deutsch?« (H. Engel a. a. O.)

Noch ist uns eine Deutung des Fremdgefühls aufgegeben, das sich heute zuweilen zwischen Gregorianischem Choral und nordischem Musikempfinden spannt. – Vor allem darf man neben der Fremdheit die ebenso vorhandene und von Tag zu Tag wachsende herzliche Begegnung nicht vergessen. Zur Erklärung der Ablehnung aber gilt: Der Choral ist eine sehr verinnerlichte Form des Singens. Es gehört viel Liebe und Vertiefung, eine helle Geistigkeit und eine ruhige, nicht sensations- und pikanteriesüchtige Seele dazu, um ihm wirklich zu begegnen. Nicht weniger als dazu, um in eine innerliche Beziehung zu den Kostbarkeiten der mittelalterlichen nordischen Malerei und Miniaturenkunst einzutreten. All diese Kunst ist keine Kunst der Sinne. Sie ist sinnennah und zuweilen von leuchtenden Farben und blühender Melodik. Aber sie ist eine Kunst des Geistes, der sobria ebrietas der christlichen Haltung. Und nur einer ähnlichen Herzensgesinnung ist die Begegnung mit ihr gewährt. Der Choral ist eine alte Form der Musik. Nicht herausgewachsen aus den musikalischen Strömungen, die das musikalische Werden der meisten von Jugend auf bestimmten. Zwischen seiner Form und Art und uns stehen viele hundert Jahre geschichtlicher Entwicklung. Zwei entscheidende Jahrhunderte, in denen die Zeit uns dem Fühlen der Vorfahren entfernt hat, indem sie der melismatischen Polyphonie den Kampf ansagte, den Rhythmus bis zur Plattheit verflachen ließ und der Melodie jene einfache Sinnenfälligkeit gab, die heute den meisten als selbstverständliche Voraussetzung gilt. Der Sinn für Melismatik, Diatonik und freischwingende, harmonisch nicht gedeutete Linie ist in jenen Jahren mehr und mehr geschwunden und damit der Sinn für die Kulturen, deren Größe durch diesen Geist bestimmt ist. Ihn zurückbringen heißt in gleicher Weise dem Gregorianischen Choral und dem nordischen Musikempfinden zu Diensten sein, heißt wieder heraufrufen eine Zeit neuer Begegnung.

Eire

Volk aus dem Glauben

Von Edward Cahill S. J.

»Ein Sonderreich, wie eine kleine Welt für sich.«

Irland ist an Bodenfläche etwas größer als Bayern. Die Einwohnerzahl beträgt rund vier Millionen, von denen etwa drei Millionen katholisch sind. Der Boden ist zum größten Teil sehr fruchtbar. Das Land hat ausgezeichnete Häfen und viele fischreiche Flüsse. Obgleich Irland auf der gleichen Breite mit Norddeutschland liegt, ist sein Klima, wenn auch reichlich feucht, im Winter sehr mild, so daß die Felder das ganze Jahr hindurch grün sind.

Seine Lage am äußersten Rande Nordwesteuropas bewahrte Irland mehr als

tausend Jahre vor jenen Zerrissenheiten, die für die Geschichte des Festlandes und Großbritanniens so bezeichnend sind. Nie kam es unter die Herrschaft des Römischen Imperiums. Es blieb frei von den Einfällen der Völker, die im 4. und in den folgenden Jahrhunderten Europa und Großbritannien überwältigten. Die nationale Tradition Irlands, die nie ganz unterbrochen wurde, reicht daher weit in die vorchristliche Zeit zurück. Die geschichtlichen Urkunden und die Stammbäume der alten führenden Familien Irlands sind im wesentlichen seit der Mitte des 3. oder spätestens seit Anfang des 4. Jahrhunderts nach Christus authentisch überliefert.

Die irische oder gälische Sprache, die in Irland seit Ankunft der Gälen vor rund zweieinhalb Jahrtausenden gesprochen wurde, ist noch heute die Muttersprache eines Teiles des irischen Volkes. Im Frühmittelalter war sie lange Zeit neben Latein und Griechisch die dritte Literatursprache Europas und besaß schon vor dem 12. Jahrhundert ein reiches Schrifttum, das in seiner Art bis zum heutigen Tage einzig dasteht.

Der alte Name für Irland, der durch die Verfassung von 1937 wieder amtlich wurde, ist Eire (älteste Form Ierne, lateinisch Hibernia). Aber seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. wurden die Iren im Römischen Reich allgemein als Scoti, ihr Land als Scotia bezeichnet. Dieser Name, dessen Ursprung ungeklärt ist, fand seit dem 10. Jahrhundert auch auf Kaledonien, das heutige Schottland, Anwendung, wo die Nachkommen einer alten irischen Kolonie allmählich zur politischen Herrschaft gelangt waren. Etwa seit 1100 wurde die Bezeichnung Scotia für Irland ungebräuchlich, und seither ist es auf dem europäischen Festland unter seinem eigenen Namen bekannt.

Die Gälen sind ein Zweig der keltischen Rasse, die vor dem Aufstieg der römischen Weltmacht und vor dem christlichen Zeitalter das westliche Europa bewohnte. Zwei verschiedene Zweige dieser Rasse leben heute noch in Europa: die britischen (oder brythonischen) Kelten in Wales und in der Bretagne, die gälischen Kelten in Irland und Nordwestschottland. Die Sprachen dieser Völker haben trotz naher Verwandtschaft bemerkenswerte Unterschiede, die wohl auf eine sehr frühe Zeit zurückgehen. Die Gälen, die als Iren eine geschlossene Nation bilden – völkisch gehören auch die Gälen von Schottland zu ihnen –, sind heute der stärkste Zweig der keltischen Rasse. Die Tatsache, daß sie nie unter römische Herrschaft kamen, von hellenischer Kultur kaum berührt wurden und ihre Unabhängigkeit und völkisch-gesellschaftliche Struktur im wesentlichen bewahrten, unterscheidet sie auffallend von den andern europäischen Völkern, sogar von den Kelten in Wales und Schottland.

Die Urheimat der Gälen sollen die Gebiete Deutschlands und Hollands um den Herzynischen Wald[1] und längs der Rheinebene gewesen sein. Wann sie sich dort von den übrigen keltischen Völkern lösten und nach Irland zogen, ist nicht sicher. Ältere Forscher setzten ihr Kommen in das 2. Jahrtausend v. Chr.

[1] Diesen Namen hat das ganze europäische Mittelgebirge von den Cevennen über Taunus, Harz und Thüringer Wald bis zum Sudetenland vom keltischen Arkynien.

an; die heutige Wissenschaft ist der Ansicht, daß die Besitznahme des Landes erst um 400 v. Chr. vollendet war. Immerhin mag eine erste Welle keltischer Einwanderer Irland schon um 1000 v. Chr. erreicht haben. Wie dem auch sei, darin herrscht Übereinstimmung, daß gegen Beginn der christlichen Zeit, wahrscheinlich noch früher, die Gälen die Urbevölkerung der Insel unterworfen hatten, so daß sich gälische Sprache und Gesellschaftsform im ganzen Lande durchsetzten. Die vollständige Mischung der verschiedenen Rassen zu einem einzigen Volk und die Vollendung völkischer Einheit zeigt sich in dem uralten Brauch irischer Schriftsteller aller Zeiten, von ihrem Heimatlande als von einer Person, gewöhnlich einer Frau (Eire, Banba, Dark Rosaleen, Fohdla) zu sprechen. Diese Personifizierung offenbart vielleicht »den klarsten und konkretesten Nationalitätsbegriff des Altertums« (Mac Neill, Phases of Irish History, S. 97).

Die Bande völkischer Einheit waren nicht so sehr politisch und materiell, als vielmehr geistig und kulturell. Bei dem auffallenden Mangel an straffer staatlicher Organisation waren Religion und Recht, Literatur und Gemeinschaftsleben, wie im alten Griechenland, gemeinsames Erbgut des Volkes; dem wußten sich jeder einzelne und jede Volksschicht verbunden.

Irland hat es hauptsächlich seiner isolierten Lage zuzuschreiben, daß es blieb, wie Geoffry Keating, der irische Historiker des 17. Jahrhundert, es ausdrückt, »ein Sonderreich, wie eine kleine Welt für sich« (History of Ireland, I 39 f.), mit eigenem Regierungssystem, eigenen Volksbräuchen, eigener völkischer Musik und bodenständiger Literatur. Dieses Schrifttum, das noch in den nationalen Überlieferungen der Festlandkelten wurzelt, birgt einen seltenen Reichtum an Sage und Dichtung. Wie die heroische Literatur der Griechen, so lebt die irische Sage im Volke seit uralten Zeiten. Seine Geschichten, Legenden und Gedichte sind durch die Jahrhunderte hindurch mündlich von Generation zu Generation weitergegeben, bis sie schließlich, etwa im 7. Jahrhundert n. Chr., zu literarischer Aufzeichnung gelangten. Die irischen Literati, zu denen Schriftsteller, Dichter, Geschichtsschreiber, Rechtsgelehrte, Ärzte und Musiker gehörten, hatten seit ältester Zeit besondere Vorrechte; bis ins 7. Jahrhundert bildeten sie einen mächtigen Stand mit erblichem Adel. Als Hüter des völkischen Erbes trugen sie in alle Volksschichten Wissen um die nationale Geschichte und ein hohes Maß literarischer Bildung. Im Laufe der Eroberungskriege des 16./17. Jahrhunderts wurde der Stand der Literati vernichtet: sehr viele von ihnen wurden getötet, ihre Länder beschlagnahmt, ihre Schulen zerstört, ihre Bücher und Handschriften, ja sogar ihre Musikinstrumente verbrannt. Aber noch tief in die Neuzeit hinein lebte die literarische Tradition, wenn auch langsam schwächer werdend, weiter. Hauptsächlich waren es die Nachkommen der ihres Eigentums beraubten und verarmten Literati, die fahrenden Dichter und Seanachies (Geschichtenerzähler), die das literarische und romantische Erbgut im Volke wachhielten. Diese Tradition und der ihr seit Jahrhunderten untrennbar verbundene Glaube hielten Geist und Mut des Volkes während der Verfolgung aufrecht.

Die Insel der Heiligen.

Das charakteristische Merkmal der irischen Geschichte ist ihr enges Verhältnis zum katholischen Glauben, der seit dem Bekehrungszeitalter aufs innigste mit der Kultur des Volkes verknüpft ist. Diesem Glauben verdankt die Nation ihre Geltung und die Bewahrung ihres völkischen Eigenlebens trotz aller Bedrückung.

Zum Christentum wurden die Iren vor allem durch den heiligen Patrick bekehrt, der 432 mit einer kleinen Gruppe von Missionaren in ihr Land gekommen war. Patrick, geborener Brite und römischer Bürger vornehmer Herkunft, war als Knabe von einem heidnischen irischen Seeräuber gefangen und in die Sklaverei nach Irland verschleppt worden. Während seines sechsjährigen Sklavendienstes wurde er mit der Sprache und den Sitten des Volkes bekannt. In seiner Autobiographie, der Confessio, die der greise Patrick in Irland schrieb, gibt er einen Bericht von seiner Gefangennahme, seinen Sklavenjahren, seiner Flucht und dem übernatürlichen Ruf in die irische Mission. Die Schrift mit ihrem rauhen Latein offenbart aufs anschaulichste den Charakter des Apostels. Der Glaubensgeist, die Kraft und die Glut apostolischen Eifers, die darin lebendig sind, erinnern an den heiligen Paulus. Gern hätte Patrick sein Leben im eigenen Volke zugebracht; aber die »Stimme der Iren«, die ohne Unterlaß in Visionen bittend nach ihm rief, »er möchte wieder unter ihnen wandeln«, ließ sich nicht zum Schweigen bringen. Er verließ Britannien, um sich auf Lérin (Gallien) auf das Priestertum vorzubereiten. Schließlich wurde er nach vielen Wechselfällen und Leiden zum Bischof geweiht und durch St. Germanus, den Vertreter des Papstes Cölestin in Gallien, zum irischen Volke gesandt.

Es scheint, daß die Christianisierung verhältnismäßig wenige Gegner in Irland fand; jedenfalls wurde das Land, soweit wir wissen, ohne einen einzigen Tropfen Martyrerblut bekehrt. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts war fast die ganze Nation christlich geworden und hatte als einzige außerhalb des römischen Kulturkreises in Westeuropa das katholische Christentum endgültig angenommen. Die Zeit des frühen Mittelalters heißt mit Recht das Goldene Zeitalter Irlands. Damals verdiente sich Irland den Titel »Insel der Heiligen«, den mittelalterliche Schriftsteller des Festlandes ihm gaben. Man hat den Eindruck, als habe sich geradezu die ganze Energie des Volkes auf christliche Vollkommenheit und missionarische Taten konzentriert. »Solch eine Blütezeit an Heiligkeit«, schreibt der Historiker Gougaud, »die sich während einer Zeit von drei- bis vierhundert Jahren erhielt, ist ein Schauspiel, das der menschlichen Natur zur Ehre gereicht, und zeigt, zu welchen Höhen das Christentum Menschen mit dem Wirken der göttlichen Gnade führen kann« (Les Chrétientés Celtiques, S. 105). Noch zu Lebzeiten des heiligen Patrick – er starb wahrscheinlich im Jahre 461 – begann seine Saat klösterlichen Lebens Frucht zu tragen. In seinem Brief an Coroticus schreibt er: »Es ist mir nicht möglich, die Söhne der Scoti und die Töchter ihrer Fürsten, die Mönche und Jungfrauen geworden sind, aufzuzählen.« Allmählich nahm die monastische Bewegung solche Ausmaße an, daß

der englische protestantische Geschichtsschreiber Bury zu dieser Periode meint: »Das Mönchtum begann damals in Irland zur Schwärmerei zu werden.« Die irische Ordensregel war bekannt wegen ihrer außerordentlichen Strenge. Eine Folge davon war, daß die Klöster, die von irischen Missionaren in Großbritannien und auf dem Festland gegründet waren, die irische Regel bald zu schwer fanden und sich auf die mildere des heiligen Benedikt umstellten.

Das Frühmittelalter war eine Zeit des Chaos in Westeuropa. Gelehrsamkeit und Kunst lagen hoffnungslos darnieder; in Irland fanden sie eine Zufluchtsstätte. Dort entwickelten die Klöster eine Tradition, die ihnen für mehr als dreihundert Jahre den Vorrang im Abendland sicherte. Nach Tausenden zählten die Studenten der größeren irischen Schulen, wie Armagh, Bangor und Clonmacnoise. Sie kamen aus allen westeuropäischen Ländern, so daß Irland, die »Insel der Heiligen«, auch Mittelpunkt der Hochschulen Westeuropas wurde, die wegen des Reichtums ihrer Bibliotheken berühmt waren. Die religiösen Handschriften des 8./9. Jahrhunderts, wie das Buch von Kells, enthalten einige der berühmtesten Beispiele der Schönschriften und des Buchschmuckes.

Apostel des Christentums und der Kultur.

Unzählige Iren »strömten wie Bienen aus ihren Stöcken und überfluteten die fremden Nationen« (St. Bernardus, Vita St. Malachiae, Kap. 5). Die Pikten und Skoten Nordbritanniens wurden durch irische Mönche bekehrt, die unter Leitung des heiligen Kolumkille von Derry das Inselkloster von Iona gründeten (563). Nicht weniger als vierzig andere Missionszentren waren bald als Tochtergründungen von Iona über den ganzen Norden Britanniens verteilt. Denselben irischen Missionsmönchen ist auch die Bekehrung der Angeln, die kurz zuvor Nordhumberland und Eastanglia erobert hatten, zu verdanken. St. Kolumban und seine Gefährten, die gegen Ende des 6. Jahrhunderts von Irland abfuhren, und viele Glaubensboten nach ihm eröffneten mehr als fünfzig Mittelpunkte der Glaubensverkündigung in Burgund und im fränkischen Königreich. Bald folgte die Gründung von St. Gallen in der Schweiz, St. Bobbio in der Lombardei, Reichenau am Bodensee, und allmählich erstreckte sich die Reihe der irischen Missionsklöster vom Niederrhein und der Maas bis zur Rhone und zum Apennin. Auch östlich des Rheines arbeiteten irische Missionare in Franken, Bayern und Niederösterreich. Noch heute kann man die Spuren der irischen Glaubensapostel von Island und den Fär-Oern im Norden bis hinab zu den äußersten Grenzen Italiens im Süden verfolgen. Noch heute werden mehr als 250 Heilige, die in Irland geboren sind, als Schutzpatrone von Ortschaften in den verschiedensten Teilen Europas und Großbritanniens verehrt, davon etwa 115 in Deutschland.

In der Aufbaubewegung, die von den karolingischen Schulen ausging, spielte Irland eine bedeutende Rolle. In diesen Schulen wurde der Grund zur mittelalterlichen Kultur des Abendlandes gelegt, im besonderen zu den großen Universitäten der späteren Zeit. Die irischen Gelehrten waren Vertreter einer

höheren Kultur, als man sie damals auf dem Festland hätte finden können. Diese beruhte auf einer rein christlichen Erziehung und einer äußerst schlichten Geistes-haltung, die sich mit einer hohen Formalbildung verband. Unter den hervor-ragenden irischen Namen der karolingischen Schulbewegung finden sich Joseph Scotus, Alkuins Freund und Mitarbeiter in Aachen; Klemens, der Leiter der Palastschule Karls des Großen und Erzieher Kaiser Lothars; Albinus, der Vor-steher der Schule von Pavia, dem später der berühmte Dungal folgte; Moengal (oder Marcellus), Abt von St. Gallen; Sedulius Scotus von Lüttich und, als größter von allen, Johannes Scotus Eriugena, wohl einer der tiefsten und selbständigsten Denker der nachpatristischen Zeit.

Die Schulen und Klöster in Irland blühten weiter bis zum Einbruch der Wikinger und Dänen im 9. und 10. Jahrhundert. Diese Kriege und die dadurch hervorgerufenen innern Wirren lockerten zwar die Disziplin; dennoch erfreuten sich die irischen Schulen auch weiterhin eines hohen Ansehens. Als die Be-drohung durch die Nordmänner schließlich mit der Schlacht bei Clontarf (1014), wo der große irische König Brian Boru in der Stunde des Sieges fiel, ein Ende fand, begann in Irland eine auch auf die Klosterschulen übergreifende Be-wegung der literarischen Wiedererweckung und des kirchlichen Wieder-aufbaus. Ja die Schulen von Armagh, Clonmacnoise und Lismore scheinen den Höhepunkt ihres Einflusses überhaupt erst um die Mitte des 12. Jahr-hunderts erreicht zu haben. Aber dann kam 1170 der anglonormannische Einbruch. Jetzt ging Irlands Ansehen unter; der Ruf seiner Heiligen, seiner Schulen und seiner Gelehrten entschwand gänzlich aus der Erinnerung der europäischen Völker.

Geistig-literarisch, in der Musik und den schönen Künsten waren die Iren dieser Zeit den Anglonormannen überlegen, doch politisch und kriegstechnisch kamen sie ihnen nicht gleich. Die Normannen überrannten fast das ganze Land, erschlugen scharenweise seine Einwohner, brannten Kirchen und Schulen nieder oder wandelten sie in Festungen um. Kaum war aber der erste Ansturm des Einbruches vorüber, da begann der irische Widerstand sich langsam zu festigen, und die völkischen Kräfte drangen erfolgreich gegen die Fremden vor. Etwa 150 Jahre nach Ankunft der Anglonormannen hatte sich die Lage wieder ent-schieden zu Gunsten der Iren verschoben. Nach weiteren 100 Jahren war die anglonormannische Macht so weit gesunken, daß es schien, als würde das fremdländische Element verdrängt oder aber, wie einst die Wikinger, von der kulturellen und sozialen Lebenskraft der Iren aufgesogen.

Kampf für den Glauben.

Einen neuen Umschwung brachte der Machtaufstieg Englands unter den Tudors. Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die englische Eroberung Irlands endgültig durchgeführt. Die letzten Eroberungs-kriege waren um so unbarmherziger, je mehr sie den Charakter von Religions-kämpfen annahmen. Unter den Tudors war England protestantisch geworden

und entschlossen, die Iren mit Gewalt zur Aufgabe des katholischen Glaubens, dem sie unerschütterlich anhingen, zu zwingen oder, sollte dies nicht gelingen, das ganze Volk zu vernichten. Mit der Tudoreroberung, die in der unglücklichen Schlacht von Kinsale (1601) besiegelt wurde, ging das alte gälische und katholische Regierungssystem zu Ende. Die Enteignungen und Verfolgungen und die allgemeine Politik der Vernichtung, die diese Kriege begleiteten und ihnen folgten, wiederholten sich auf noch schlimmere Weise unter Cromwell und den Puritanern. Etwa zwei Drittel der Bevölkerung gingen durch Hunger und Krieg zu Grunde; rauchende Ruinen bedeckten das Land. Der italienische Schriftsteller Tommasini sagt dazu: »Die Kriege der Tudorhorden wurden dadurch, daß die Religion gewaltsam geändert werden sollte, aus gewöhnlichen Eroberungskriegen zu einem blutigen, systematischen Vernichtungskrieg, der mit glühendem Fanatismus und allem nur möglichen Greuel gegen ein Volk geführt wurde, das so unglücklich war, Länder zu besitzen, die seine Feinde begehrten, und dessen einziges Verbrechen darin bestand, seiner eigenen Kultur treu zu bleiben und den Glauben seiner Väter einem fremden vorzuziehen« (Irish Saints in Italy, S. 205).

Die meisten der 250 irischen Martyrer, deren »Causa« jetzt zur Seligsprechung dem Heiligen Stuhl vorliegt, erlitten den Tod zwischen 1650 und 1750. Schließlich kam der Jakobinische Krieg, in dem sich die Iren auf die Seite der katholischen Stuarts gegen den Protestanten Wilhelm von Oranien stellten. Als dieser Krieg mit dem Vertrag von Limerick (1691) beendigt war, begannen für die Iren zwei Jahrhunderte neuer Verfolgung. Daß das irische Volk diese Zeit überlebte, nennt Hilaire Belloc »ein Wunder der Geschichte«. Die Unterdrückung des irischen Rechtes (1607), die Beraubung und Vertreibung irischer Gutsbesitzer, die vollständige Zerstörung der Organisationen und des Erziehungswesens bereitete die Wege für das Ziel der englischen Politik des nächsten Jahrhunderts: Verelendung, Versklavung und Erniedrigung der Bevölkerung. Hungersnöte und »Clearances« im 19. Jahrhundert, gefördert durch die Leibeigenschaft, zu der das Volk herabgewürdigt war, die Errichtung eines Erziehungssystems, gegen das sich das Volk standhaft sträubte, die fast gänzliche Vernichtung der Muttersprache, der wirtschaftliche Druck, der besonders seit der Hungersnot von 1847 bis zum Weltkriege mehrere Millionen der alten irischen Bevölkerung zum Verlassen der Heimat zwang: all das waren Maßnahmen und Begleiterscheinungen der englischen Politik in Irland. Das Ziel, das man dabei verfolgte, war die Vernichtung des völkischen Eigenlebens der Nation. Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts wurden etwa 550 Klöster, die während der anglonormannischen Periode (1200–1500) an die Stelle der alten irischen monastischen Niederlassungen getreten waren, ihrer Ländereien enteignet und die Gebäude säkularisiert oder vernichtet. Noch heute geben ihre efeuumrankten Ruinen der irischen Landschaft vielfach das Gepräge. Auch die Kathedral- und Pfarrkirchen wurden weggenommen, und mit ihren Einkünften jenem fremden Glaubensbekenntnis übergeben, zu dem sich nur die englischen und schottischen

Siedler, die das Land an sich gerissen hatten, bekannten. Der Vertrag von Limerick hatte zwar Religionsfreiheit garantiert; trotzdem begann eine Verfolgung von unerhörter Grausamkeit mit Hilfe von Gesetzen, die – kurze Zeiten der Milderung ausgenommen – bis in das erste Viertel des 19. Jahrhunderts durchgeführt wurden. Priester und Ordensleute wurden verbannt. Jede öffentliche Kundgabe des katholischen Glaubens war illegal. Heiligtümer und religiöse Zeichen wurden zerstört oder beseitigt. Das Tragen des geistlichen Kleides in der Öffentlichkeit war verboten, die Feier der heiligen Messe, auch privat, ein »verbrecherisches Vergehen«. Wer sich dem Glauben der Unterdrücker nicht anschließen wollte, wurde durch ein ganzes Gesetz- und Verwaltungssystem bedrängt und seiner Stellung beraubt. »Das bloße Bekenntnis des katholischen Glaubens«, schreibt der Protestant Lecky, »schloß von jedem öffentlichen Amte aus, ebenso von allen akademischen Berufen, außer der Medizin, und von fast jeder Möglichkeit, Wohlstand und Wissen, Würde und Einfluß zu erlangen. Gleichzeitig unterwarf es den Katholiken ungerechten und drückenden Steuern, nahm ihm das Recht, sein Eigentum zu vererben und seine Familienangelegenheiten selbst zu ordnen; es gab jedem Protestanten, der mit ihm in Feindschaft stand, die Möglichkeit, ihn zu schädigen und auf hundert Weisen zu schikanieren. Mit einem Worte: es erniedrigte ihn auf einen Zustand, der wenig besser war als Sklaverei« (History of Ireland in the Eighteenth Century, II 199). Der große Staatsmann Edmund Burke bezeichnet das Strafgesetzbuch als »eine Ausgeburt perverser menschlicher Findigkeit, eine schlaue und raffinierte Maschinerie zur Unterdrückung, Verelendung und Herabwürdigung eines Volkes und damit zur Erniedrigung der menschlichen Natur in ihm«.

Fast dreihundert Jahre dauerte diese Verfolgung. Auch nachdem die Politik der offenen Verfolgung aufgegeben war, wie im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, blieben Verwaltung und Staatsordnung der katholischen Religion noch feindlich. Wenn auch die meisten der ursprünglichen Strafgesetze im 19. Jahrhundert praktisch nicht mehr in Kraft waren, so wurden doch viele von ihnen nicht aufgehoben und sogar neue gesetzliche Verfügungen gegen Ordensleute 1829 als Gegengewicht gegen die katholische Befreiungseingabe (»Catholic Emancipation«) erlassen. Der Geist dieser Gesetze aber war bis in die allerjüngste Vergangenheit zu spüren.

Segen der Verfolgung.

Obgleich die völkische und wirtschaftliche Unterdrückung die unheilvollsten Nachwirkungen hatte, die sich noch jetzt bemerkbar machen, so hat die religiöse Verfolgung ihren eigentlichen Zweck doch in keiner Weise erreicht. Schon im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts wurden in Spanien, Italien, Frankreich und Belgien Seminare zur Heranbildung irischer Jungmänner zum Priestertum errichtet. Unterdessen bildete sich in Irland nach und nach eine besondere Art von Schule, sogenannter Heckenschulen (Hedge Schools), in denen irische Lehrer

ihre Erziehungstätigkeit im geheimen ausübten; bald hatten sich diese Schulen über das ganze Land verbreitet. In verborgenen Winkeln des Landes und in abgelegenen Hütten erhielten ganze Scharen von Jungen guten irischen Unterricht von diesen wie Wild gehetzten Lehrern. Solche, die Verlangen zum Priestertum zeigten, wurden in die irischen Seminare auf das Festland geschmuggelt. Nach ihrer Priesterweihe wußten sie selbst Mittel und Wege zu finden, in Irland zu landen und ihren religiösen Dienst trotz schärfster Verfolgung auszuüben. Oft genug fanden die Feier der heiligen Messe und der Empfang der Sakramente unter freiem Himmel statt, während Wachtposten ringsum eine Überraschung durch die rotröckigen englischen Soldaten verhinderten. Diese Kampfjahre bilden trotz ihrer Leidensfülle das stolzeste Blatt in der bewegten Geschichte Irlands.

Die religiösen und nationalen Interessen des Volkes, von jeher in Irland engverknüpft, verwuchsen jetzt, da sie von einem gemeinsamen Feind angegriffen wurden, noch inniger miteinander. Durch die Beschlagnahme des Kirchengutes war der Klerus auf die freiwillige Unterstützung des Volkes angewiesen; das knüpfte die Bande der Einheit noch fester zwischen Priester und Gemeinde. Dazu kam, daß nach der Ausrottung des alten irischen Adels und der Vernichtung der Literati die Geistlichen der einzige Gebildetenstand waren und somit naturgemäß die Führer des Volkes wurden. So hatte die Verfolgung das Ergebnis, daß die ganze Kraft des Nationalgefühls sich mit der Religion verband. Schließlich wurde die Kirche in all ihren Schichten im Feuer der Leiden und der Armut geläutert. Der Glaube des Volkes wurde gestärkt und gehoben, der Geist der Selbsthingabe und des christlichen Heroismus in der ganzen Gemeinschaft zur Tat aufgerufen.

Während der ganzen Verfolgungszeit behielt die nationale literarische Tradition ihre Kraft. Obwohl Irland bis zum 19. Jahrhundert keine Druckerei für die eigene Muttersprache besaß, kannte und sang doch das ganze Volk die mitreißenden, klangvollen Lieder seiner Dichter. Die Macht der nationalen Überlieferung und die Lieder der irischen Dichter waren gewiß erfolgreiche Waffen in jenem Kampf für die Erhaltung der irischen Nation und gegen die Überfremdung durch England. Aber ohne die Stütze und die einigende Kraft der gemeinsamen Religion, ohne die Führung und Ermutigung durch die geistlichen Führer gäbe es heute keine irische Nation mehr: Irland wäre, wie Wales und Schottland, eine englische Provinz geworden.

Das irische Volk hat jedoch furchtbar in dieser Feuerprobe gelitten. Es ist materiell und kulturell derart geschwächt, daß es sich davon auf Generationen hinaus nicht ganz wird erholen können. Während sich in England und den meisten europäischen Ländern die Bevölkerung im Laufe des vergangenen Jahrhunderts verdoppelt oder verdreifacht hat, ist die Bevölkerung Irlands auf weniger als die Hälfte gesunken und beträgt nur noch ein Viertel dessen, was das Land unter normalen Verhältnissen leicht ernähren könnte. Die alten Fabriken und Bergwerke sind verschwunden und die herrlichen Wälder von

einst vernichtet. Auch ererbter bäuerlicher Sinn ging weithin verloren, so daß die Auswanderung der Landbevölkerung nichts Ungewöhnliches ist[2].

Der Endkampf um Freiheit und Selbständigkeit[3].

Während der letzten 150 Jahre gewann das irische Volk durch ständiges Drängen zuerst die politischen Rechte, dann die religiöse Freiheit und schließlich, zu Beginn unseres Jahrhunderts, das gesetzliche Eigentumsrecht für sein Land zurück. In Zeiten besonderer politischer Erregung erhob sich das unterdrückte Volk immer wieder in mehr oder weniger ernsten bewaffneten Aufständen. Die letzte große nationale Erhebung erreichte ihren Höhepunkt während des Weltkrieges. Sie hatte ihren Ursprung in einer Bewegung für die Wiederbelebung der Muttersprache. Um 1914 bildete sich ein irisches Freikorps mit dem Ziel, Irland von der britischen Herrschaft zu befreien. Die Führer riefen am Ostermontag 1916 Irland als unabhängigen Staat aus und besetzten Dublin. Trotz der Niederwerfung des Aufstandes durch das britische Heer, trotz der Hinrichtung der Führer erlebte die irische Unabhängigkeitsbewegung einen gewaltigen Auftrieb. 1918 schon hatte sie fast die gesamte katholische und nationale Bevölkerung erfaßt. Langsam entwickelte sich ein Guerillakrieg, unterstützt durch den Kampf des passiven Widerstandes vonseiten der Bevölkerung. Im Jahre

---

[2] Das Auslandsirentum, das sich aus solchen Ausgewanderten und den Nachkommen irischer Auswanderer zusammensetzt, zählt etwa 20 Millionen Iren in den USA und über 5 Millionen im Britischen Empire. Durch ihre Glaubenstreue sind sie vielfach zum katholischen Sauerteig in diesen Ländern geworden.

[3] Dieses Endstadium des irischen Volkskampfes schildert bis in die neueste Zeit auf Grund genauer Kenntnis der Akten und Dokumente das soeben erschienene Werk von Rudolf Bringmann, Geschichte Irlands, ein Kampf um die völkische Freiheit (Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt, Verlag. 195 S. Geb. M 6.80). – Die Kampfkraft der Religion und der volksverbundenen Kirche scheint uns in ihrer Bedeutung für das völkische Ringen der Vergangenheit freilich nicht genügend gewürdigt zu sein. Um so erfreulicher ist Bringmanns schlagende Widerlegung des Ulster-Premiers Lord Craigavon, der die sechs Grafschaften Ulsters als »protestantischen Staat für ein protestantisches Volk« betrachtet wissen will. Tatsächlich bilden in Ulster die Katholiken (420 000) die stärkste Religionsgemeinschaft. Der von nordirischen Regierungskreisen künstlich aufgeputschte konfessionelle Gegensatz wird (nach Bringmann) eine Rückgliederung Ulsters auf die Dauer nicht verhindern können. Denn die irische Regierung wird den nordirischen Protestanten die gleiche Gewissensfreiheit gewähren, deren sich die südirischen Protestanten schon seit Jahren erfreuen; und dies nicht aus verschwommener Toleranz, sondern aus der ehrlichen Achtung, die ein gläubiger Mensch für einen andern, auch einen Andersgläubigen, hat. Ausgezeichnet ist das Kapitel über die Verwirklichung der Volksstaatsidee seit 1932, das einen umfassenden Einblick in die zähe Arbeit de Valeras für die wirtschaftliche und soziale Gesundung seines Landes gewährt und die erstaunlichen Erfolge dieses Staatsmannes durch reiches Zahlenmaterial illustriert. – In dem Buche Rebellen in Irland von Ernie O'Malley (8° [460 S.] Berlin 1938, A. Metzner. Geb. M 8.–) findet das eben besprochene Buch eine gute Ergänzung. Einmal nach der persönlichen Seite hin, erleben wir doch mit dem Verfasser Gefangennahme, aufregende Verhöre und Flucht, dargestellt in der Breite eines Epikers und in der Gemütstiefe eines echten Iren. Wichtiger ist uns die Ergänzung in bezug auf das Religiöse; und da verschafft uns das Buch insbesondere Einblicke in die Gewissensnot – man liest es oft mehr zwischen den Zeilen –, in die in jenen furchtbaren Kämpfen der christliche und patriotische Ire geraten konnte und mußte.

1921 verkündigte der britische Premierminister Lloyd George einen Waffenstillstand und lud die irischen Führer zu einer Konferenz ein. Das Endergebnis dieser Verhandlungen war, daß man den irischen Abgeordneten unter Androhung rücksichtsloser Weiterführung des Krieges und, ohne ihnen eine vorherige Beratung mit den Führern in der Heimat zu gestatten, ein Abkommen aufzwang, das zwar den größeren Teil des Landes zu dem fast unabhängigen »Irischen Freistaat« erhob, aber die Souveränität des neuen Staates stark beschnitt. Außerdem wurden die sechs Grafschaften der Nordostecke der Insel (Ulster), fast ein Fünftel des Landes, vom übrigen Irland losgelöst. Sie sollten, ganz unabhängig von der irischen Regierung und nur der englischen Oberaufsicht unterstellt, eine getrennte politische Einheit mit weitgehender Selbstverwaltung bilden. Die endgültige Annahme dieser Bedingungen durch eine knappe Abgeordnetenmehrheit in Dublin rief einen Bürgerkrieg (1922) hervor, der mit dem Siege der Verständigungspolitiker endete. Für den neuen »Irischen Freistaat« wurde 1922 nach dem Vorbild der Verfassungen der andern Dominions im britischen Weltreich eine eigene Verfassung aufgestellt, die aber mit all den aufgezwungenen Bedingungen und Beschränkungen des Abkommens von 1921 belastet blieb.

Während die Bevölkerung des irischen Freistaates fast ganz (über 92 Prozent) katholisch ist, leben in Ulster mehr Protestanten (etwa zwei Drittel), meist Nachkommen der schottischen und englischen Siedler, denen die englische Regierung nach der Eroberung Irlands im 16. Jahrhundert die Ländereien der vertriebenen katholischen Iren zugewiesen hatte. Diesen nichtkatholischen Bevölkerungsteil hat die englische Politik durch künstliche Züchtung religiöser Vorurteile in seiner Entfremdung gegenüber den katholischen Mitbürgern bewahrt, vor allem durch das Wirken der »Orange Society«, die aus der Freimaurerei hervorgegangen und ihr nachgebildet ist.

Eamon de Valera war einer aus der Schar der Gegner des Abkommens von 1921. Er ist gläubiger Katholik, väterlicherseits spanischer Herkunft. Nach dem Osteraufstand 1916 zum Tode verurteilt, konnte er der Hinrichtung entgehen und wurde zum Führer der nationalen Bewegung. Seit der Wahl von 1932 ist er das Haupt der irischen Regierung. Im Jahre 1937 sorgte er für die Aufstellung einer neuen Verfassung, die durch Volksabstimmung bestätigt wurde und am 29. Dezember 1937 in Kraft trat. Tatsächlich gilt diese Verfassung gegenwärtig nur für die 26 Grafschaften, die den Irischen Freistaat bilden; rechtlich ist sie jedoch eine Verfassung für ganz Irland mit Einschluß der 6 getrennten Grafschaften, deren Loslösung die jetzige irische Regierung niemals formell angenommen hat. In dieser neuen Verfassung ist die Bezeichnung »Irischer Freistaat« abgeschafft. Irland, heißt es, ist ein »souveräner, unabhängiger, demokratischer Staat«; sein nationales Hoheitsgebiet sind die ganze Insel Irland, seine Inseln und territorialen Gewässer«[4]. An die Stelle des früheren Generalgouverneurs,

[4] Sogar nach dem britischen Gesetz wird auf Grund des »Statute of Westminster« (1931) den Dominions das Recht zuerkannt, sich vom Imperium loszusagen und vollständige

der als Vertreter des Königs von England dem Namen nach das Haupt des Irischen Freistaats war, trat der irische Präsident, der in direkter Wahl vom ganzen Volk bestimmt wird.

Das klare Ziel und Bestreben der neuen irischen Verfassung ist die allmähliche Erneuerung der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung eines Landes aus seiner christlich-völkischen Art. Das Vorwort zu der Verfassung wollen wir hier wiedergeben; es mag einen Eindruck von dem Geiste vermitteln, der in dem Dokument lebendig ist:

»Im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit, von Der alle Macht herrührt und auf Die, als unser letztes Ziel, alle Handlungen der Menschen und Staaten hingeordnet sein müssen:

Wir, das Volk von Eire, anerkennen demütig alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserm göttlichen Herrn Jesus Christus, Der unsern Vätern beigestanden hat während der Jahrhunderte der Prüfung. Dankbar erinnern wir uns ihres heroischen und unnachgiebigen Kampfes um die Wiedererlangung der rechtmäßigen Unabhängigkeit unserer Nation. Wir wollen das Allgemeinwohl unter treuer Beobachtung der Klugheit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe fördern, so aber, daß dabei die Würde und Freiheit des einzelnen gesichert, wahre Ordnung erlangt, die Einheit unseres Landes wiederaufgerichtet und einträchtiger Friede mit anderen Völkern hergestellt wird.

Wir nehmen hiermit an, bekräftigen und geben uns diese Verfassung.«

Die ganze Verfassung schließt mit den Worten, die durch Jahrhunderte geheiligter Brauch in irischen Dokumenten waren: »Zum Preise Gottes, zur Ehre Irlands.«

Die Verfassung wird zwar als solche die vielen Wunden des Landes nicht ohne weiteres heilen noch die zahlreichen sozialen und politischen Probleme lösen können. Aber die Annahme der Verfassung als des grundlegenden Gesetzes für das Land und die Ereignisse, die hierzu geführt haben, bedeuten einen wichtigen und entscheidenden Schritt vorwärts. Die Richtung ist gewiesen, und die Bahn ist frei für eine christliche Neuordnung des sozialen und politischen Lebens des Landes, die zweifellos zu nationaler Einheit, wahrem Wohlstand und sozialem Frieden führen wird.

Umschau

Kirche zwischen den Zeiten

Es ist bezeichnend für die theologische Fragestellung von heute, daß die Untersuchungen von gestern nach dem Wesen des »Katholizismus«, des »Christentums« und anderer Abstrakta gewichen sind dem Ringen um die Konkretheit der Wirklichkeit. Nächst der personalen Offenbarung Gottes im lebendigen Logos gilt das Ge-

Unabhängigkeit anzunehmen. Irland unterscheidet sich dazu von den andern Gliedstaaten des Empire dadurch, daß es eine alte Nation und selbst Mutterland ist.

spräch vor allem der geschichtlich in die Zeit hineingestellten Kirche. Was feierlich herauszustellen dem Vatikanischen Konzil nicht mehr gegeben war, ist heute Gemeingut geworden: die Kirche wird in Fortsetzung des Mysteriums der Inkarnation erfaßt als der geheimnisvoll fortlebende Leib des Herrn, freilich fortlebend zwischen der Ankunft in der Niedrigkeit der Inkarnation und der letzten Wiederkehr in der Glorie der Heimholung, also noch – »pilgernde Kirche«. Unter diesem Titel haben Freunde Grosches, des nun Fünfzigjährigen, die bedeutsamsten seiner Artikel zusammengefaßt, die in den Stand des Gespräches um die Kirche eingreifen[1].

In der Abhandlung, welche die Überschrift für die ganze Sammlung gab, weist Grosche auf die Gefahr der »neuen Sicht« hin. Denn wie der sogenannte apologetisch-juridische Begriff seine arteigenen Gefahren hat, die in der im Anschluß an Möhler[2], dann später von Franzelin und Scheeben entwickelten »organischen« Schau ihre Überwindung fanden, so heißt es auch sich der Gefahr des neuen, mystischen Begriffes nicht verschließen. Wenn es wahr ist, daß zur Herausbildung dieser Sicht auch die Beschäftigung mit der Ostkirche nicht wenig beigetragen hat, so wird in der östlichen Denkform auch die immanente Gefahr sichtbar. Neigt doch der Osten dazu, alles Geschichtliche ins reine Symbol zu verwandeln, hinter allem Fluß und Wandel der Gegebenheiten die ewige oder gar vollendete Gegenwart zu erschauen. Aber die Kirche ist wie Christus selber – und das wird von Grosche gut ausgeführt – nicht Mythus, sondern Geschichte. Folgerichtig – denn Träger der Geschichte sei der »Mensch, der nicht bloßes ‚Naturwesen', sondern wesentlich Geschichte ist« – gibt es auch eine positive, echte, christliche Anthropologie und dies auch noch nach der Erbsünde, da auch dann der Mensch noch etwas ist und tauglich bleibt. Und weiterhin wirkt sich das Ernstmachen mit dieser konkreten Schau auch z. B. in der Auffassung vom allgemeinen Priestertum aus. Es geht auch beim Laien nicht nur um das rein aszetisch-geistige und affektive Mitopfern. Alle »Getauften sind besiegelt in dem Priestertum Christi und damit seinem Opfer nicht nur eingefügt durch das Verlangen der Liebe, sondern durch die Vollmacht, Gott durch den Dienst der Priester ein Opfer darzubringen«. De la Taille S. J. habe sehr richtig darauf aufmerksam gemacht, daß deswegen der Priester von Ungetauften kein Meßstipendium annehmen könne, weil das Stipendium diesen als auctor sacrificii erscheinen lasse, was er nicht sei. »Diese sakramentale Gemeinschaft hat sich dann auch real in der Nachfolge Christi zu verwirklichen« in der Hineingabe in sein Opfer und der Darbringung der gesamten menschlichen Natur jedes einzelnen. So wird hier und sonst die konkrete Bedeutung des geschichtlich immer neuen Wirklichen herausgestellt und der landläufigen und heute besonders dringlichen Gefahr einer spiritualistischen Verflüchtigung zu steuern versucht.

Demnach ist die Haltung des Christen wie die seiner Kirche durchaus »eschatologisch«, freilich nicht in dem Sinne, wie ihn Thieme neuerdings vertritt[3], wenn er das »Eschaton« als etwas zeitlich Bevorstehendes zu beweisen versucht. Wir vermögen uns nicht von der Durchschlagskraft seiner Argumente überzeugen zu lassen. Der Herr, der auf die stete innere Haltung eschatologischer Bereitschaft immer wieder drängte, hat ebensosehr abgelehnt, seinen Jüngern und uns die Stunde der Endparusie zu offenbaren. Unsere Zeit als die Endzeit betrachtend, unternimmt es Thieme, die vor dem Abschluß stehende Spanne von der Menschwerdung des Herrn bis zu seiner Wiederkunft nach dem Schema der Romantik vom »historisch auseinandergezogenen Leben Jesu« aufzuteilen. Er unterscheidet zunächst die Epoche

[1] Pilgernde Kirche. Von Robert Grosche. gr. 8° (240 S.) Freiburg 1938, Herder. Geb. M 5.50.

[2] Die Bedeutung Möhlers für die Wiederentdeckung des organisch-genetischen Kirchenbegriffs wird eindrucksvoll bewußt gemacht durch das Sammelwerk: »Die Eine Kirche.« Zum Gedenken J. A. Möhlers (1838–1938). Unter Mitarbeit namhafter Gelehrter des In- und Auslandes herausg. von Dr. Herm. Tüchle, Tübingen. (391 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Geb. M 12.–. Wir haben in dieser Zeitschrift (Bd. 134 S. 353) schon darauf hingewiesen.

[3] Am Ziel der Zeiten. Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn. Von Karl Thieme. Kl. 8° (260 S.) Salzburg 1939, O. Müller. Geb. M 4.50.

der »Infantia« Christi, gelebt in der Kindlichkeit des Urchristentums, das selbst Leid und Martyrium mehr nach der Art der Unschuldigen Kinder als in der Weise des am Kreuz verblutenden Erlösers getragen habe. Über die nächsten Altersstufen, die »Pueritia« (das Mittelalter in seinem »naiven Versuch«, weltliche und geistliche Macht zu gesellen) und die »Adolescentia« (die »Wachstumskrise« der beginnenden Neuzeit) sei das Corpus Christi herangewachsen zur »Vollreife« unserer, der neuesten Zeit, der es gegeben sei, die rechte »totale Durchdringung des menschlichen Zusammenlebens in allen seinen Zügen mit Christi Geist« zu erfassen und tätig zu beginnen. Mag man immerhin die Geschichte der Kirche zu ihrer besseren Erschließung in Perioden einteilen, wir glauben, daß sich die Vielfalt ihres göttlichen Lebens wohl nicht auf diese wenigen Nenner bringen, erst recht nicht aus einem solchen Schema werten läßt.

Ein Vergleich mit den gewissenhaft sorgfältigen Arbeiten, die Kleineidam und Kuß unter dem Titel »Die Kirche und die Welt« gesammelt haben[4], insbesondere die dort von Schlütz, Bernhart, Kleineidam, Smolka, Pribilla und Zangerle versuchten Analysen der einzelnen Perioden machen vorsichtig gegenüber solchen kategorischen Beurteilungen. Ohne letzte Lösungen zu bieten – was heute unmöglich ist –, will das Buch zu ernstem Nachdenken über die religiösen Probleme der Gegenwart anleiten und legt dafür ein reichliches Material vor. Was Endurteile angeht, glaubt Zangerle, der dort das Antlitz der »neuen Christenheit« zu enträtseln versucht, warnen zu müssen: »Man kann zwei im letzten unchristliche Haltungen gegenüber der Geschichte einnehmen: die eines philosophischen ‚Idealismus' oder die eines chiliastischen Spiritualismus. Entweder wird die geschichtliche Wirklichkeit ihres spezifischen Charakters entkleidet, indem man sie nur als akzidentellen Ort der Verwirklichung zeitloser Ideen betrachtet – sie verliert damit ihre Gerichtetheit –, oder die Sehnsucht nach dem Kommen des Reiches verführt dazu« (und dieser Gefahr scheint Thieme nicht entronnen zu sein), »die bisherigen, wenn auch unvollkommenen Verwirklichungen zu verneinen oder doch zu entwerten. Die Kirche gibt den Fragenden ein Wort des Herrn zu bedenken: ‚Ich werde immer bei euch sein.' Ihr wurde noch in jedem Zeitalter der immerwährende Beistand des Heiligen Geistes zuteil« (246).

Am Ende von Grosches Buch stehen zwei Aufsätze, welche die Bedeutung Newmans auch noch für unsere Gegenwart herausarbeiten. Einen der Gründe des Unverständnisses, das Newman bei vielen Zeitgenossen fand, sieht Grosche darin, daß er gewisse »Kurzschlüsse im Haschen nach Scheinerfolgen« nicht mitgemacht habe, immer sei er eines geblieben: Seelsorger. Die Seele aber, um die er sich sorgte, »war nächst seiner eigenen die Seele des Menschen seines und die des ihm folgenden Jahrhunderts.«

Wie richtig dies gesehen und wieviel uns heute noch Newman zu sagen hat, beweisen seine von Haecker neu herausgebrachten Predigten[5]. Man wird freilich nicht vergessen dürfen, daß es sich um Ansprachen der vor-katholischen Jahre 1828 bis 1843 handelt, und daß manches durch jene Übergangszeit Bedingte mitschwingt. Aber was sie uns Heutigen so wirksam macht, ist das Ernstmachen mit der Schau von der in die Welt und damit in die Bedrängnis der Welt hineingestellten Kirche. »Wir, Kinder der Kirche und der Welt, vergessen nur zu leicht, daß diese Welt böse ist nicht in dem Sinn, in welchem das Kind es sieht als etwas Ungeheures, sondern in dem ständigen So-Tun, als ob sie, die Welt, alles wäre. Daher die Vorwürfe, Religion lehne das Diesseits ab, sei nichts Reales, sondern Träumerei, ja unnatürlich, es sei besser, die Schultern an das Rad zu stemmen, als Zeit zu verlieren mit bloßen Wünschen und Gebeten, daß es sich bewege.« Der »Erfolg« als Argument für die Richtigkeit einer Sache, sei freilich für die Welt und gegen die Kirche. In den Psalmen bete die Kirche immer aus letzter Not einerseits und doch und trotz allem im ungebrochenen Vertrauen auf den Endsieg ..., gewiß des Wirkens des Heiligen Geistes in ihr. »Der kommt freilich nicht gewalttätig, sondern

[4] Die Kirche und die Welt. Beiträge zur christlichen Besinnung in der Gegenwart. Von E. Kleineidam – O. Kuß. 8° (275 S.) Salzburg 1939, A. Pustet. Geb. M 7.20.

[5] Die Kirche und die Welt. – Predigten von Kardinal J. H. Newman. Deutsch von Theodor Haecker. Kl. 8° (219 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. M 5.50.

... schweigsam ... in Stufen ... wie große Flut jeden einzelnen und alles tragend ...« Und doch sei immer wieder Gefahr, der »Religion des Tages« zu erliegen, kulturelle und andere Fortschritte mit echtem Wachstum zu verwechseln. Andere machten sich eine rein natürliche rationale Theologie zurecht. Danach künde die Natur den Ruhm Gottes, aber nicht seinen heiligen Willen. Die einzige Information, die solche über Gott gelten ließen, spreche nur von Harmonie und Wohlwollen, einen Spruch aber wie etwa Hebr. 12, 28–29 (Gott dienen in heiliger Scheu und Ehrfurcht, denn unser Gott ist ein verzehrend Feuer) komme nach dieser Theologie nur für das Alte Testament in Frage.

So überzeugen wir uns immer wieder, daß es nicht anders sein kann, als daß die Kirche, menschlich gesprochen, immer in der Niederlage liegt. »Ihre Feinde triumphieren immer, daß sie besiegt sei, und ihre Glieder sind immer am Verzweifeln.«

So ist dann auch ihre Theologie immer noch eine Theologie des Pilgerns und nicht schon angebrochener Glorie.

Und mag man mehr mit den griechischen Vätern in der Inkarnation das Hineingenommenwerden des Menschlichen ins Göttliche sehen oder mehr in der abendländischen Denkform die Erniedrigung der Gottheit in die Menschlichkeit bestaunen, beide Denkformen müssen, wenn sie nicht von der geoffenbarten Wirklichkeit abirren wollen, die Gefahr ihrer Vereinseitigung erkennen und vermeiden. Bei allem Jubel über die heute wieder entdeckte Schönheit der übernatürlichen göttlichen Wirklichkeiten darf sowenig bei der Kirche wie beim Christen sein Wesen in einer von der Natur gelösten Supranaturalität gesehen werden. Das gilt für das Erfassen der Glaubenswahrheiten wie für das moralische Tun. In erster Hinsicht findet Grosche neuerdings Unterstützung durch Söhngen[6], der im Anschluß an St. Anselm darlegt, daß es der Theologie nicht nur um ein Hinnehmen heiliger Überlieferung in der Aufgeschlossenheit gnadenhaft geschenkter Gnosis geht, sondern daß auch der menschlichen Einsicht in der gottgeforderten Totalhingabe ihr Platz bleibt. »Der Glaube hebt die Einsicht nicht auf, sondern schafft ihr erst den sicheren freien Durchblick; aber auch die Einsicht hebt den Glauben nicht auf, sondern vertieft sich in seine ‚Wahrheit', die Gottes Wahrheit vom Glauben her und zum Glauben hin ist und bleibt.« Insofern bekennt sich auch Söhngen in der Auseinandersetzung über den Sinn der Theologie zu einer sogenannten »Konklusionstheologie« gegenüber einer reinen Traditionstheologie oder einer Theologie nur-heiliger Überlieferung (nach ihr soll nicht, was aus der heiligen Überlieferung durch theologische Schlußfolgerungen – Konklusionen – abgeleitet wird, sondern nur was in der heiligen Überlieferung selbst unmittelbar gegeben ist, der eigentliche Gegenstand der Theologie sein). Wie weit Söhngen der Beweis gelungen ist, daß man berechtigt ist, in Bezug auf diese Konklusionen einen Unterschied zu machen zwischen Anselm, der seine theologischen Konklusionen von Anfang bis zu Ende innerhalb der heiligen Überlieferung verlaufen lasse, und Thomas von Aquin, bei dem die Konklusionsmethode ein Weiterdenken der Glaubensgegebenheiten zu neuen theologischen Wahrheiten bedeute, sei hier nicht erörtert. Die Mehrzahl der Theologen von heute vertritt die Auffassung, daß auch solche Konklusionen, die mit Hilfe sogenannter natürlicher Wahrheiten aus der Glaubenshinterlage gefolgert werden, Objekte der Theologie sind.

Ähnlich – nur mehr für das christliche Tun – setzt sich auch Steinbüchel in der hier schon gewürdigten »philosophischen Grundlegung der katholischen Sittenlehre«[7] für das ein, was er als die auch durch die übernatürliche Erhebung nicht zerstörte »humanitas« kennzeichnet. Dies ist das Grundanliegen seines bedeutsamen Werkes: »Im Beginn«, und wir dürfen es sinngemäß hinzufügen: in der Entfaltung »alles Gnadenlebens ist die geistige ‚Natur' des Menschen vorausgesetzt und für Gott aufgerufen. Es gibt weder eine Offenbarung Gottes, die ihren Sinn, die Anrede und Mitteilung Gottes an den Menschen und die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott, erreichen, noch einen Glauben des Menschen, der entscheidungsmächtig das Ja des Gehorsams gegen Gott in Bekennt-

[6] Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. Von Gottlieb Söhngen. 8° (45 S.) Braunsberg 1938, im Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie. O. Pr.

[7] Siehe diese Zeitschrift, Bd. 135, S. 266 f.

nis und Leben sprechen und vollführen könnte, ohne die humanitas des geistigfreien Wesens Mensch und seines persönlichen Verstehens und Wollens. So sehr diese in der Gnade erhöht wird, sie bleibt erhalten; ja die Erhöhung trifft gerade die geistige Seele des Menschen in ihrem Sein und Vermögen, kraft dessen sie gläubend Gott vernehmen und gläubig ihm gehorchen kann.... Es vereinigt sich also in Offenbarung und Glaube nicht nur Gottperson und Menschenperson zu wechselseitig geistiger Gemeinschaft, es vereinigt sich zugleich im menschlichen Personalleben göttliche Glaubensgnade und menschliche Geistigkeit zu undurchdringlich geheimnisvollem Mit- und Durcheinander.«

Und so zeigt sich immer wieder katholischer Ganzheitsbetrachtung – mag man die Frage von der Kirche oder von ihren Gliedern her stellen –, daß das durchgehende Gesetz ihres Aufbaues und Lebens das Zusammengehen von Göttlichem und Menschlichem, Übernatürlichem, Ewigem und Zeitlichem ist. Daraus folgert Karl Adam in der erwähnten Möhler-Gedenkschrift mit Recht: »Es ist abwegig und unbillig, vorschnell vom Menschlichen oder Allzumenschlichen in der Kirche zu reden, wenn diese scheinbar menschlichen Elemente in weitem Ausmaß nicht den Zufälligkeiten menschlicher Schuld, sondern den Notwendigkeiten der Geschichte und ihrer harten Gesetze, letzten Endes der von Gott gewollten exinanitio des mystischen Christus entspringen. Es war Gottes klarer Wille, es war Christi deutliche Absicht, daß seine Kirche nicht als unsichtbare Geistesmacht, sondern in voller Sichtbarkeit und Anschaulichkeit ihre Segenskräfte entfalte. Als er sie auf dem Felsen, der Petrus ist, gründete, stellte er sie mit vollem Bedacht mitten in die Kämpfe mit den ‚Pforten der Hölle' hinein, mitten in das wilde Gewoge der Geschichte. So steht ein heiliges ‚Müssen', ein ‚Nichtandersseinkönnen' hinter dem kirchlichen Wesen, dasselbe göttliche oportet (vgl. Mt. 16, 21; Lk. 24, 26), das jenes Leiden Christi inspirierte, das ‚den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit' war.«

Th. Hoffmann S. J.

Neues Werden und altes Gesetz in unserem Gottesdienst

Innerhalb des allgemeinen Wechsels menschlicher Kulturformen gibt es kaum etwas, das mehr den Eindruck des Beständigen, ja des Unveränderlichen hervorruft, als die Einrichtungen des katholischen Gottesdienstes. Das Kommen und Gehen der Jahrhunderte, ja sogar der Gestaltwandel, wie er die großen kulturellen Übergänge, etwa von der Gotik zum Barock, kennzeichnet, scheint sie kaum zu berühren. Freilich ist das so nur für den oberflächlichen Beurteiler und nur für den, der lediglich den innersten Bezirk der Liturgie, Sakrament und Opfer und den entsprechenden Textbestand der priesterlichen Funktionen, in Betracht zieht. Aber selbst in diesem innersten Bezirk zeigt die Liturgiegeschichte des ersten Jahrtausends genau wie für alle andern Gebiete ein lange andauerndes, ununterbrochenes organisches Wachsen aus schlichten Anfangsformen, an dem alle lebendigen Kräfte der Kirche beteiligt sind. Aber auch in der Folgezeit ist kein Jahrhundert, ja keine Generation spurlos an unserer Liturgie vorübergegangen. Selbst die Liturgie der heiligen Messe macht wenigstens in ihren Randzonen noch heute beständige Wandlungen durch. Man denke an die musikalische Ausgestaltung eines Festgottesdienstes, an den Schnitt der Paramente, vollends an die Formen, in denen die gläubige Gemeinde am heiligen Geschehen Anteil nimmt.

Hier berühren wir die Stelle, an der wir geradezu von einem lebhaften, um nicht zu sagen stürmischen Wachsen und Werden im Gottesdienst der Gegenwart sprechen können. Das gilt vor allem von den Formen der Mitfeier des heiligen Opfers. In wenigen Jahrzehnten ist der Raum zwischen der stillen Messe bzw. der deutschen Singmesse älterer Fassung und dem Hochamt, insbesondere dem Choralamt monastischer Prägung mit einem Reichtum von Zwischenformen ausgefüllt worden, die zwar heute noch keine scharfen Umrisse aufweisen, auch das Siegel einer besonderen Autorisierung und Festlegung durch die höchste kirchliche Stelle im einzelnen noch nicht erhalten haben, in denen aber doch das priesterliche Mittun der plebs sancta auf neue und kraftvolle Weise zum Ausdruck kommt. Aber auch, wo es sich um die außereucharistischen Gottesdienste handelt, sehen wir ein ähnliches Vordrängen zu neuen Formen.

Wo kräftiges Wachstum ist, da sind leicht Wildwuchs und Wucherung. Bringt ja

auch schon das gesunde Blühen des Frühlings eine solche Überfülle von Knospen und Blüten hervor, daß von vornherein nur ein Bruchteil zur vollen Entwicklung gelangen kann. So ist es nicht verwunderlich, daß auch in dem gottesdienstlichen Werden und Wachsen von heute das meiste zum Vergehen bestimmt ist. Ja manches ist von vornherein nur für einmaligen Gebrauch gemeint, für eine bestimmte Feier hier und heute; so wenn etwa eine altehrwürdige Kathedralkirche eine Totenfeier für Pius XI. drucken ließ – übrigens genau der gleiche Fall, wie wir ihn aus der altchristlichen Liturgie genugsam kennen, wo etwa eine zufällig erhaltengebliebene Oration im Sacramentarium Leonianum den Stempel an sich trägt, daß sie für den Ostergottesdienst jenes Jahres 538 bestimmt war, an dem der Ostgotenkönig Vitigis kurz vor Ostern die Belagerung Roms aufhob.

Eine spätere Periode der Liturgiegeschichte wird es schwer haben, unter den Tausenden und Tausenden von fliegenden Blättern, von maschinengeschriebenen Duodezheftchen, von flüchtigen Drucken, die meist weder Ort und Jahr noch einen Autor verraten und von denen bald nur mehr geringe Überreste vorhanden sein werden, diejenigen herauszufinden, in denen zuerst die fruchtbaren Formgedanken, die klassischen Prägungen, die glücklichen Lösungen zwischen Bedürfnis und Überlieferung verwirklicht waren und aus denen die neue Volksvesper, die gemeinschaftliche Tauffeier, die endgültige Gemeinschaftsmesse der Zukunft hervorgegangen sein werden. Wir sollen übrigens den Tag, an dem das alles fertig daliegen wird, nicht zu lebhaft herbeiwünschen. Wir wollen vielmehr dankbar sein, daß die Bischöfe, die nach Kanon 1259 berufen sind, die neuen Formen zu prüfen, die für den Gottesdienst Verwendung finden sollen, dabei meist mit großer Weitherzigkeit zu Werke gehen, und keine Eile zeigen, bleibende Lösungen festzulegen. Dabei ist es ja selbstverständlich, daß zunächst die alten Formen, die alterprobten Volksandachten, der Rosenkranz und der Kreuzweg, die verschiedenen Litaneien, und was die Diözesan-Gesang- und Vorbetbücher Gediegenes enthalten, weiter gepflegt werden müssen. Daneben sollen aber die neuen Formen Gelegenheit haben, sich zu bewähren. Allmählich wird die Klärung im friedlichen Wettbewerb von selber eintreten. Dabei werden sich in dem emsigen Suchen und Tasten an verschiedenen Stellen verschiedene Wege ergeben.

Die einen suchen die Lösung in einem mehr oder weniger strengen Anschluß an die Formen, wie sie in den liturgischen Büchern für den Priester oder die Klerikergemeinde niedergelegt sind: nur kürzend, leicht vereinfachend, das kirchliche Volkslied einbauend, wie das in den »Volksliturgischen Andachten« von Klosterneuburg zumeist geschieht. Oder unter stärkerer Besinnung auf die Grundgedanken, vertiefend, aufhellend, wie dies vom Oratorium in Leipzig mit soviel Erfolg angestrebt wird (»Deutsche Metten und Vespern«, Leipzig, Hegner). Andere schaffen neue Andachten in der Weise, daß sie nur die Bausteine der Liturgie entnehmen, aber Gedanken und Themen aus unserer heutigen Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellen. Hierher gehören diejenigen, die P. Ansgar Seibert S. J. »im Geiste der Heiligen Schrift und der Liturgie« bearbeitet hat (»Zukomme uns dein Reich«, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei), die in den Umrissen die Ruhe und schlichte Klarheit der Liturgie zu wahren suchen. Der Bestimmung für die Jugend gemäß bewegter, in der Heranziehung neuer Texte und Lieder freier, in der Gepflegtheit von Sprache und Rhythmus ausgezeichnet sind die »Feierstunden junger Kirche«, die in Düsseldorf erschienen sind. Ähnlicher Art sind die mit biblischer Wucht geladenen »Gebete von Hohenlind«, die Johannes van Acken erscheinen ließ (Freiburg i. Br., Caritasverlag). Das poetische Element tritt noch stärker hervor in manchen Texten der »Heiligen Feier«, die der St.-Georgs-Verlag in Frankfurt herausgegeben hat.

Es wächst bis zum Dramatischen an in den »Liturgischen Gemeinschaftsfeiern« oder »Sprechchorandachten«, die Elisabeth von Schmidt-Pauli zur Verfasserin haben (München, Höfling).

Verschiedenartig ist naturgemäß auch die innere Anlage, die Ordnung, in der Gebet, Lesung, Gesang, Wechselspruch u. dgl. aufeinanderfolgen. Auch in den Entwürfen, die aus derselben Werkstatt stammen, sind oft die verschiedensten Baupläne verfolgt, oder es ist wohl auch einmal kein deutlicher Plan erkennbar. Und man kann es auch verstehen: Je nach der Zusammensetzung der Gemeinde, die vorschwebt, und

der Absicht der betreffenden Feier wird das Gepräge verschieden sein.

Aber diese Vielgestaltigkeit darf doch nicht zur Formlosigkeit werden. Letztlich muß doch in jeder Gemeinde die eine Kirche lebendig sein, und jede Andacht oder Feier muß ja wesentlich nur Gottesdienst sein wollen, den wir aus der Gemeinschaft mit Christus heraus Gott darbringen. Mit andern Worten, eine gewisse Summe von Formgesetzen muß für alle diese Gebilde in gleicher Weise maßgebend bleiben aus dem einfachen Grunde, weil sich diese Formgesetze aus dem Wesen des kirchlichen Gottesdienstes mit Notwendigkeit ergeben.

Aber nicht nur aus der Wesensschau der Kirche und ihres Betens sind diese Gesetze zu gewinnen; man wird sie ebensogut ablesen können aus den geschichtlich gegebenen liturgischen Texten und Feiern, aus den Erzeugnissen, die dem gottesdienstlichen Leben aller Jahrhunderte entsprungen sind. Unmittelbar werden sie sich darbieten in den Anfangsformen, die ungebrochen aus dem Bewußtsein der noch jungen Kirche und aus einer jeweils bestimmten Gebetsabsicht hervorgegangen sind. In den Spätformen wird manches zusammengeschrumpft, durchkreuzt, überlagert sein, weil eben neue Ideen die spätere Entwicklung in andere Richtung gedrängt haben. Hier liegt übrigens ein dankbares, bisher nur wenig bebautes Feld für die Liturgiewissenschaft: diese Grundformen in ihrer innern Gesetzlichkeit und in ihrer tatsächlichen Entwicklung planmäßig herauszuarbeiten. Es sind letztlich doch immer wieder die gleichen Grundkräfte, die wirksam werden, die gleichen Grundformen, die sich abzeichnen.

Immer ist es die Kirche, die betet und singt, aufgebaut aus der versammelten Gemeinde und dem führenden Klerus. Darum der durchgehende Plural des gemeinschaftlichen Gebetes, auch dort und gerade dort, wo es amtlich und förmlich wird, wo es also vom Kleriker im Namen aller gesprochen wird. Immer ist es Gottes Unendlichkeit, zu der unser Beten emporstrebt, und zwar so, daß es den Weg nimmt über den, der uns »den Zutritt zum Vater« erschlossen hat (Eph. 2, 18). Unter diesen höchsten Gipfeln, Gott und Christus, liegt das weite Land aller andern Gebetsbelange.

Dabei wird es wiederum so sein, daß die menschlichen Nöte und Bedürfnisse im christlichen Beten wenigstens dort, wo es sich voll und ruhig entfalten kann, nicht den Ausgangspunkt darstellen. Man kann nämlich aus dem geschichtlichen Befund heraus einen Normalgang, ein gleichbleibendes Grundschema der liturgischen Feier feststellen, soweit es sich um Feiern handelt, die nicht schon in einem sakramentalen Geschehen einen festen Kern besitzen. Und da ist vor allem festzustellen: Das christliche Beten beginnt mit einem Empfangen. Ist ja das Beten selber schon Gnade, zumal das christliche Betendürfen, das Betendürfen in der Gotteskindschaft. Gott ist es, der uns zuerst ruft, unser Beten kann insofern immer nur Antwort sein.

Darum steht im klassischen Schema der liturgischen Feier am Anfang das Wort Gottes, die Lesung. Und aus diesem Anfang erwächst erst der weitere Gang der Feier. Wenn das Wort Gottes in der Gemeinde erklungen ist, weckt es den Widerhall in den Herzen der Gläubigen. Dieser Widerhall wird froher Dank sein, sinniges Betrachten, williges Eingehen auf die Wege Gottes, die wieder deutlicher aufleuchten. Er wird seinen Ausdruck finden vor allem im Gesang. Ja der kirchliche Gesang hat hier seinen eigentlichsten Quellort. Erst jetzt treten die Wünsche und Bitten der versammelten Gemeinde in den Vordergrund, die vielgestaltigen Anliegen all der Bedrängten und Bedrückten. Dieses Bittgebet wird zum Ausdruck kommen entweder nur in einem Weilchen stiller Zwiesprache der einzelnen mit Gott; so war es vorgesehen in der alten römischen Liturgie, wo der Diakon an dieser Stelle mit dem »Flectamus genua« zu stillem Gebete aufrief, das jeder einzelne auf den Knieen verrichtete, bis mit dem »Levate« das Zeichen zum Aufstehen gegeben wurde. Oder aber es fand auch gleich schon seine Formulierung in verschiedenen Wechselgebeten, von denen die Litanei mit ihrem unermüdlich wiederkehrenden Erbarmungsruf die typische Erscheinungsform ist. Erst dann ergreift der Vertreter des kirchlichen Amtes das Wort und faßt das Beten der Vielen zusammen in den knappen wohlgemessenen Worten der liturgischen Oration, die den unverrückbaren Abschluß bildet[1].

[1] Näheres siehe in des Verfassers »Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie«,

So rundet sich das Bild der liturgischen Feier zum Bilde, aus dem die Wesenszüge der Kirche selber, ja die Grundlinien aller christlichen Verkündigung hervorleuchten.

8° (112 S.) Regensburg 1939, Pustet. Kart. M 2.60.

Und es ist kein Zweifel, daß die Gläubigen, die in ein solches Beten eingegangen sind und darin mitschwingen, mehr an christlicher Bildung in sich aufnehmen, als wenn ihnen diese ausschließlich in Form von Belehrung von außen her geboten würde.

J. A. Jungmann S. J.

Besprechungen

Apostelgeschichte

1. Die werdende Kirche. Eine Einführung in die Apostelgeschichte. Von Dr. Otto Dibelius (Die urchristliche Botschaft, hrsg. von Prof. Otto Schmitz, Abtlg. 5). gr. 8° (334 S.) Furche-Verlag. Kart. M 5.60
2. Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt von Alfred Wikenhauser (Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt, hrsg. von A. Wikenhauser und O. Kuß, Bd. 5). gr. 8° (196 S. u. 1 Karte) Regensburg 1938, Fr. Pustet. Kart. M 4.40

1. Der Verfasser nennt sein Werk bescheiden eine Einführung in die Apostelgeschichte. In Wirklichkeit ist es eine Erklärung der ganzen Apostelgeschichte, die für weitere Kreise evangelischer Gebildeter berechnet ist. In völliger Abkehr von der liberalen Kritik der letzten Generationen nimmt Dibelius es ernst mit der Echtheit und der geschichtlichen Glaubwürdigkeit dieser ältesten Missionsberichte des Urchristentums. Er weiß in einer angenehmen, von tiefem religiösem Ethos getragenen Sprache dem Leser das göttliche Walten in der Ausbreitung der Religion Jesu Christi durch die Zeugenschaft der Apostel, vorab des hl. Paulus, nahezubringen. Eine etwas freiere, aber doch sinngemäße, nach dem Inhalt abgeteilte Übersetzung des Textes in gutem Deutsch wird jeweils der Erklärung vorausgeschickt. Die Erklärung selbst verzichtet ihrem Zweck entsprechend auf alles gelehrte Beiwerk und sucht vor allem nach Art einer ausführlichen Paraphrase den heiligen Text für den Leser von heute lebendig werden zu lassen. Dabei versteht es Dibelius, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Ereignisse so plastisch vor dem Leser erstehen zu lassen, daß dieser im Geiste gleichsam alles lebendig miterlebt. Wo es sich um theologische Deutungen handelt, konnte die protestantische Auffassung des Verfassers natürlich nicht ohne Einfluß bleiben. Da er z. B. das Sakrament der Firmung nicht anerkennt, finden die Stellen, an denen von der Geistmitteilung durch die Apostel die Rede ist, keine befriedigende Erklärung. Dibelius sieht in dieser Geistmitteilung im Gegensatz zu der charismatischen Mitteilung an die Apostel am Pfingstfeste nur »eine neue Glaubenshaltung, die das ganze Leben durchzieht« (38). Petrus und Johannes haben nach ihm in Samaria nur aus den Getauften eine Gemeinde gemacht, so daß also die Eingliederung in die Gemeinde (Kirche) noch nicht mit der Taufe gegeben wäre (103 f.). Anderseits wird zugegeben, daß Petrus unter den Aposteln tatsächlich eine Vorrangstellung eingenommen habe, die auch von Paulus anerkannt werde (125), und daß, im Gegensatz zu der weitverbreiteten protestantischen Ansicht, die Kirche Christi eine sichtbare Gemeinschaft sei (132). Wunder werden nicht abgelehnt. Allerdings wird z. B. die Übernatürlichkeit der Vision des hl. Paulus vor Damaskus tatsächlich in Frage gestellt, wenn es heißt: »Aber wir werden annehmen dürfen, daß schon der junge Saul visionäre Erlebnisse gehabt hat. Vielleicht auch in seinem leidenschaftlichen Kampf gegen die Urgemeinde« (114). Auch der protestantische Glaubensbegriff des Verfassers macht sich bemerkbar, wenn er z. B. sagt: »Unglaube – das heißt nicht, daß der Mensch etwas nicht für wahr hält . . .« (63). Die Heilige Schrift ist ihm als gläubigem Christen Gottes Wort, aber in Nebensachen nicht vollkommen irrtumslos im Sinne der katholischen Inspirationslehre. Wer sich des protestantischen Standpunktes des Verfassers bewußt ist, kann aus seinen Ausführungen für das Verständnis der Apostelgeschichte manche Anregung schöpfen.

2. Inzwischen ist auch von katholischer Seite unter den Veröffentlichungen des In-

stitutes für neuzeitliche Volksbildung (Dortmund) in der Reihe »Das Neue Testament« eine nach Zweck und Aufmachung ganz ähnliche Erklärung der Apostelgeschichte von Wikenhauser erschienen. Der Verfasser, u. a. bekannt durch sein klassisches Werk »Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert«, Münster 1921, war wie wenige andere dazu berufen, aus der Fülle des Stoffes das Wesentliche auszuwählen und in gemeinverständlicher Fassung einem weiteren Leserkreis darzubieten. Dabei verzichtet er bewußt auf jede »erbauliche« Auswertung des heiligen Textes und gibt nur eine rein sachliche, stets wissenschaftlich begründete Erklärung, wenn auch mit Rücksicht auf den Zweck des Buches ohne gelehrtes Beiwerk. Die Übersetzung lehnt sich möglichst enge an den griechischen Text an und wirkt infolgedessen nicht so unmittelbar und lebendig, wie die etwas freiere von Dibelius. Dagegen tritt der organische Aufbau der Apostelgeschichte in drei Hauptteilen mit den entsprechenden Untergliederungen bei Wikenhauser klarer hervor. Es ist auch sehr zu begrüßen, daß er nicht wie Dibelius die Verszahlen fortgelassen hat. Auch darin unterscheidet sich Wikenhauser von Dibelius, daß er im Text häufiger auf andere Stellen aus der Heiligen Schrift verweist und eine Reihe von Exkursen über besondere Fragen einschaltet, die für das Verständnis wertvoll sind. Außerdem schickt er im Unterschied zu Dibelius der eigentlichen Erklärung eine Einführung in die Apostelgeschichte voraus, wo er das Wesentliche über Name und Inhalt, über den Zweck, die Quellen, die geschichtliche Glaubwürdigkeit, die Zeit und den Ort der Abfassung, über die doppelte Textgestalt und die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission zusammengestellt hat. So ist dieser Kommentar trotz seines geringeren Umfanges doch in mancher Beziehung reichhaltiger als der von Dibelius. Fast möchte man es auch bedauern, daß bei dem Bestreben nach Kürze die theologische Auswertung des Textes, z. B. des Pfingstgeheimnisses, neben der rein philologisch-historischen Erklärung etwas gar zu wenig berücksichtigt wird, wenn das auch bei einem überwiegend geschichtlichen Buch, wie es die Apostelgeschichte ist, nicht so sehr ins Gewicht fällt, wie bei andern Büchern der Heiligen Schrift. Wenn der Leser gelegentlich auf Schwierigkeiten bzw. scheinbare Widersprüche aufmerksam gemacht wird, so z. B. wenn es zu Apg. 1, 19 heißt: »Ein etwas abweichender Bericht über Judas' Tod findet sich Mt 27, 3-10«, hätte man wenigstens eine kurze Andeutung der Lösung gewünscht. Das hätte nicht viel mehr Raum in Anspruch genommen. Aber das sind nur Wünsche von untergeordneter Bedeutung. Die neue Erklärung wird auch so für Bibelstunden wie für privates Studium gute Dienste tun.

B. Brinkmann S. J.

Die Lehre der zwölf Apostel. Eine altchristliche Kirchenordnung. Textausgabe mit Einführung und Erklärung. Von Dr. theol. Hanns Lilje (Die urchristliche Botschaft, hrsg. von O. Schmitz, Ergänzungsband I (= Abtlg. 28) gr. 8° (80 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. M 2.20; Lw. M 3.-

Es geht heute ein starkes Sehnen nach dem Geist des Urchristentums durch die christliche Welt, nach jenem Geist kindlicher Glaubensfreude und schlichter, wesenhafter Frömmigkeit. Da ist es sehr zu begrüßen, daß Lilje eine der ältesten Geschichtsquellen des Urchristentums aus dem Ende des 1. Jahrhunderts einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat. »Die Lehre der zwölf Apostel«, gewöhnlich mit dem griechischen Namen »Didache« bezeichnet, wird zwar gelegentlich von den Kirchenvätern erwähnt, war uns aber in ihrer eigentlichen Gestalt, abgesehen von einer lateinischen Übersetzung der ersten sechs Kapitel, nicht mehr bekannt, bis 1883 der Patriarch Bryennios von Konstantinopel sie nach einer wiedergefundenen Handschrift veröffentlichte, die heute in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem aufbewahrt wird. Das Büchlein ist eine Art Katechismus, der den Lesern die echte Lehre der zwölf Apostel vermitteln soll. Lilje gibt eine gute deutsche Übersetzung des vollständigen Textes der Didache, der eine ausführliche Einleitung in ihre Geschichte, ihre Bedeutung, ihre Eigenart und ihren christologischen Lehrgehalt vorausschickt. Die nachfolgende Einzelerklärung des Textes ist dagegen in manchen Punkten weniger glücklich, weil sie auf Schritt und Tritt in dem »imposanten organisatorischen Bau der späteren katholischen Kirche« (71) eine Fehlentwicklung gegenüber dem Urchristentum feststellen will, wie es sich noch in der Didache widerspiegele. Sie

steht leider ganz unter dem Einfluß der protestantischen Anschauung des Verfassers von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke und der Wortverkündigung als einziges kirchliches Amt (18), die den göttlichen Ursprung der kirchlichen Hierarchie leugnet und der das rechte Verständnis der entsprechenden katholischen Lehre abgeht. Der unbefangene Leser dagegen wird in keinem Punkte irgendeinen sachlichen Gegensatz zwischen der katholischen Lehre und der Didache entdecken, sondern nur verschiedene zeitbedingte äußere Entwicklungsstufen der einen Kirche Christi.

B. Brinkmann S. J.

Philosophie

Dasein und Wirklichkeit, Eine Einführung in die Seinslehre. Von O. Janssen. gr. 8° (X u. 351 S.) München 1938, E. Reinhardt. M 8.–, geb. M 10.–

Die vorliegende »Einführung in die Seinslehre« nimmt ihren Standpunkt sowohl gegen jede Form von Idealismus wie auch gegen die neueren »existenzialen« Seinsdeutungen. Sein wird nicht erst wirklich durch ein Bewußtsein, eine Intention oder Relation, und Sein ist auch immer mehr als seine konkrete Verwirklichung. So gerät diese Einführung oft in die Nähe echter und gültiger Metaphysik. Leider bleibt es bei den Ansätzen, da die doch zu sehr von den Ablehnungen und Gegensätzen bestimmte Ausführung sich gern in einzelne, weit ausholende Untersuchungen verliert und so die zu Grunde liegende Gesamtkonzeption nicht klar und beherrschend sichtbar wird. Soweit das bei den etwas schwimmenden Umrissen des Buches möglich ist, muß außerdem festgestellt werden, daß die volle Realität des geistigen Seins nicht recht in den Blick kommt. Geist, Person bleiben immer noch so etwas wie Ergebnis der geistigen Aktivität, sind nicht deren tragender Grund. Und gar auf die letzte Frage allen metaphysischen Bemühens nach dem letzten Sinn von geistigem Sein, ob der Mensch sich selbst überdauere, das heißt, ob er seine irdische, in organisches Leben gebundene Existenz transzendiere, bleibt als Antwort nur eine schwache Möglichkeit, für die nicht sehr viel spricht.

A. Delp S. J.

Der kritische Gottesbeweis. Von Dr. E. Pfennigsdorf. 8° (64 S.) München 1938, E. Reinhardt. M 1.80, geb. M 3.30

Der protestantische Bonner Theologieprofessor legt einen neuen »kritischen Gottesbeweis« vor. Die Kritik Kants an den hergebrachten Beweisen wird samt seiner Erkenntnislehre ungeprüft angenommen. Ist eine logische Demonstration unmöglich, so bleibt doch die Möglichkeit, »das Gottesbewußtsein der hin- und herirrenden Reflexion zu entreißen und in einem nichtlogischen Datum des menschlichen Geistes sicher zu verankern« (S. 16). Liegt auch in Kants Postulat der praktischen Vernunft kein zwingender Beweis, so doch im religionsgeschichtlich bezeugten, allgemeinen Gottesbewußtsein. Dies ist – die Unterscheidung (S. 22) ist wesentlich! – »elementares Bewußtsein«, »nicht selbst Erkenntnis«, sondern »nur zeichenhaft auf etwas hindeutend« (die »semiotische Erkenntnis« Teichmüllers), parallel dem Ichbewußtsein, in dem das Ich nicht als Gegenstand, sondern als Quelle der Erkenntnis gegeben ist. »Ist gegen diese Scheidung (in Bewußtsein und Erkenntnis) nichts einzuwenden, so ist das Resultat unanfechtbar« (S. 45). Aber gerade in diesem Punkte vermißt man eine philosophisch gründliche Untersuchung, wie sie beispielsweise die neuscholastische Erkenntnislehre heute bietet. Gottesunmittelbarkeit ist doch eine ungeheuer folgenschwere Aufstellung, die in der modernen Abneigung gegen mittelbare Gotteserkenntnis wohl kaum genügend Halt findet! Die Schrift zeigt deutlich, wie nachteilig es für das philosophische Denken ist, ohne genügende Kenntnis der Scholastik deren Positionen zu verlassen. Der religiöse Gehalt der Schrift ist wertvoll und verdient Hochachtung.

H. Zeller S. J.

Schöpferische Unvernunft. Rolle und Grenze des Irrationalen in der Wissenschaft. Von Willy Hellpach. (Wissenschaft u. Zeitgeist Nr. 7.) 8° (71 S.) Leipzig 1937, Meiner. Kart. M 2.40

Zwei irrationale und zwei rationale Vorgänge spielen beim schöpferischen Denken ineinander. Auf eine Weise, die sich rational nicht restlos deuten läßt, überfällt oft der gute Einfall den schöpferischen Geist. Irrational erscheint zunächst auch ein seltsam blind-zielsicheres Glauben an die neue Idee, ein Getragensein der schöpferischen Persönlichkeit von solchem Glauben an etwas, das noch gar nicht begründet ist.

Aber anderseits wird der gute Einfall zumeist nur einem Menschen zuteil, der sich zuvor mehr oder minder angestrengt in rationalem Überlegen der Sache gewidmet hat (»L'inspiration, c'est travailler toujours«), und nach dem guten Einfall muß oft jahrelanges, mühsames Arbeiten seine Richtigkeit erweisen – denn Wissenschaft hat nicht die Aufgabe, hinzureißen, sondern aufzuweisen. Schließlich muß dann noch Bewährung neuer Theorien an der Wirklichkeit zeigen, daß der gute Einfall Wirklichkeitserfassung, nicht nur blaue Konstruktion war.

Der Verfasser deutet an, daß man auch in andern als streng wissenschaftlichen Weisen des Neudenkens seinem Problem nachgehen sollte. In der Tat dürfte seine ungemein lebendig geschriebene Studie, die reife Frucht wohl abwägenden Denkens, auch z. B. in der Analyse religiöser Erlebnisformen, ebenso vor einem einseitigen Irrationalismus wie vor einseitigem Rationalismus bewahren helfen.

A. Willwoll S. J.

Vom Menschen. Versuch einer geistes-wissenschaftlichen Anthropologie. Von Werner Sombart. gr. 8° (XXIII u. 463 S.) Berlin 1938, Buchholz u. Weiswange. M 12.–

Der Altmeister der Soziologie entwirft hier, in seinem liebenswürdig plaudernden und in reicher Literatur strömenden Stil, eine Anthropologie des »Da (Sein) des Menschen« (XIX), aber geisteswissenschaftlich, nicht metaphysisch oder politisch (XX). Aber dann ist es doch eine bestimmte Metaphysik des Menschen, die langsam ihre Züge öffnet. Der dynamischen Tatrichtung nach ist für den Menschen kennzeichnend die »Zweckhandlung . . ., die in dem Individuum allein ihren Grund hat« (12). Nach seinem durchdauernden Sein ist »Menschendasein . . . in jedem Augenblick Dasein im Geiste« (21), aber als »Zwiespältigkeit zwischen Geist und Natur« und »polare Spannung zwischen dem Einzel-Ich und der Gattung, zwischen Erbe und Aufgabe« und als »Kampf zwischen Gebundenheit und Freiheit« (432). So ist der Mensch »das frei handelnde Wesen« (52), das eben darum »aus dem Naturganzen herausfällt und seine besondern Bahnen wandelt« (109). Er ist also dann »das gefährdete Wesen« und »das unbefriedigte Wesen« (52 f.). Er zielt auf einen »Sieg . . . über das Leben« sowohl durch »Vernichten« wie durch reflexes »Erhalten« und »Fördern« des Lebens, aber eben so auf dem Wege einer »fortschreitenden Ersetzung des Lebens durch Geistgebilde aller Art, die recht eigentlich den Passionsweg der Menschheit mit Marksteinen versehen«: von »Vergeistung der leibseelischen Vorgänge« (336) zu »Verdinglichung« der »Systeme« dieser Vergeistung »in Instrumenten irgend welcher Art« zu »Ausschaltung der lebendigen Umwelt« (337), bis zuletzt eben so der Mensch durch die wachsende »Objektivierung« des Geistes und Ausschaltung des »subjektiven Geistes« wieder »in einen Zustand der Primitivität und Animalität« zurückkehrt, »in den ihn – seltsame Ironie! – seine übersteigerte Geistigkeit versetzt hat« (339). Damit aber ist diese gewollt »neutrale« Anthropologie von selbst in den Bereich eigentlich theologischer Anthropologie geraten. Denn es erscheint der Mensch des immer neuen Geistes der Erbsünde: die »übersteigerte Geistigkeit« eines »Wie Gott«, die in den »Fluch« von Fleisch und Erde abstürzt. Und innerlich korrelat tritt ihm entgegen das Geheimnis der Erlösung: da der Geist-Gott antwortend »Fleisch ward« in den »Gehorsam« der Erde hinein.

E. Przywara S. J.

Recht

Die kirchliche Mitgliedschaft. Von DDr. August Hagen. 8° (XVI u. 130 S.) Rottenburg a. N. 1938, Adolf Bader. M 3.50; geb. M 4.70

Die Frage über die Zugehörigkeit zur Kirche und die damit verbundenen Rechtsbestimmungen gehen nicht allein den Fachgelehrten des Kirchenrechts an, sondern haben gerade in der Jetztzeit auch bei den Seelsorgern ebenso wie in der kirchlichen und staatlichen Verwaltung infolge der Kirchenaustritts- und Wiedereintrittsbewegung ein erhöhtes Interesse geweckt, das darüber hinaus auch die Laienwelt erfaßt. Ein anerkannter Fachmann spricht hier nun klar und deutlich die Auffassung und Rechtsgrundsätze der katholischen Kirche aus über Eintritt, Austritt, Wiederaufnahme und Zugehörigkeit zur Kirche. Die Kirche denkt über diese Dinge ganz anders als der heutige Mensch, der eben vielfach noch den aufklärerischen, seichtkleinbürgerlichen, allen Lebensentscheidungen ausweichenden Ideen des Liberalismus verhaftet ist. Demgegenüber wirkt

z. B. die Darlegung über die »Zwangsmitgliedschaft in der Kirche« (S. 33 ff.) berichtigend und belehrend. Bei der Frage, ob die Gebannten noch zur Kirche gehören, würde der Verfasser wohl noch mehr Zustimmung für seine gut begründete Auffassung finden, wenn er die eine oder andere in der Theologie übliche Distinktion einbeziehen wollte. Auch die gerade in unsern Tagen sehr umstrittene Frage des nur vorgetäuschten Kirchenaustritts (apostasia simulata; 64 f.) erweitert infolge einiger oberhirtlicher Entscheidungen immer mehr ihren Schwierigkeitsbereich. Sehr wertvoll ist die genaue Darlegung der einschlägigen staatlichen Gesetzgebung. I. Zeiger S. J.

Die Grundfrage des Staatskirchenrechts. Der Anspruch des Staates und das geistliche Wesen der Kirche. (Abhandlungen des Institutes für Politik, ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht an der Universität Leipzig. Neue Folge H. 3.) Von Dr. Johannes Poppitz. 8° (XI u. 65 S.) Leipzig 1938, Felix Meiner. Kart. M 4.–

Die Schrift, vom Standpunkt des evangelischen Bekenntnisses aus geschrieben, versucht eine Grundlage für das rechtliche Verhältnis von Staat und Evangelischer Kirche in Deutschland zu erarbeiten. Sie will einzig die Auffassung des Verfassers wiedergeben, verzichtet also auf eine Darlegung der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre, auch der abweichenden evangelischen Theologien (z. B. der dialektischen Theologie), ja selbst der Grundgedanken, auf denen heute Staatsrecht und Staatsführung beruhen. Nachdem in einem einführenden Teil vom Totalitätsanspruch des Staates die Rede war, wird die theologische Natur des Staates aus dem Evangelium aufgezeigt, so wie der Verfasser sie versteht und aus den Bekenntnisschriften der Reformation belegt: Staat als Schöpfungsordnung, seine eschatologische Begrenzung, Staat als göttliche Zuchtordnung um der Sünde willen, die Weite seiner Ansprüche. Dem wird der Anspruch des Evangeliums gegenübergestellt, das ebenso den ganzen Menschen verlangt. »Im Gehorsam gegen den Anspruch des Staates wird auch der Anspruch des Evangeliums verwirklicht. Im Gehorsam gegen den Anspruch des Evangeliums wird auch der Anspruch des Staates verwirklicht. Weder der ‚totale Staat' noch die ‚totale Kirche' noch die Annahme eines Verhältnisses einer faden Gleichgültigkeit zueinander oder nebeneinander, sondern das wesenhafte Miteinander ihrer Ansprüche bildet den Ausgangspunkt der rechtlichen Betrachtungen über ihr gegenseitiges Verhältnis« (58 f.). Dieser an sich entscheidende Teil der Schrift, die Begegnung und der Ausgleich der beiderseitigen Ansprüche, ist leider allzu kurz geraten und kann wegen seiner Unbestimmtheit nicht befriedigen. I. Zeiger S. J.

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Von Carl Schmitt. 8° (132 S.) Hamburg 1938, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 5.80

Es ist die erstaunliche Fähigkeit des Verfassers, geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufzudecken, verbunden mit durchdringender Verstandesschärfe in der Darlegung rechtsphilosophischer Systeme, die das neue Büchlein so fesselnd gestalten. Dazu kommt, daß die an sich abstrakten Gedankengänge des Th. Hobbes und der folgenden Staatsphilosophen in dem packenden, an das Mythologische grenzenden Bild des Leviathan anschaulich gemacht werden. Hobbes sieht im Staat, der nur aus der Angst aller vor dem dauernden Bürgerkrieg entsteht, eine technische Befehlsmaschine zur Herstellung und Aufrechterhaltung der Ordnung, einen großen Übermenschen (magnus ille homo, vgl. das interessante Titelbild) und ein animal artificiale. Die große Maschine vollendet sich im Laufe der Zeit zu einem neutralen, unwiderstehlich funktionierenden Mechanismus, zerbricht aber dann an der Vielheit der sogenannten »indirekten Gewalten«, die ihre vorstaatlichen Rechte anmelden, sich der technischen Vollendung des Staatsapparates bedienen, ohne die politische Gefahr übernehmen zu wollen. Der zu Hobbes' Zeiten noch souverän auch das Innere befehlende Übermensch (»cuius regio, illius religio«) muß sich schließlich die Unterscheidung gefallen lassen von Innen und Außen, von innerer Überzeugung des Einzelbürgers und äußerlich erzwungenem Bekenntnis; damit wird er in den bloßen Bereich der Polizeifunktion zurückgewiesen; aus dem scheinbar kleinen Riß des Innen-Außen wird durch die Auf-

klärungsphilosophie die Lehre von den Individualrechten, den »Menschenrechten« entwickelt, der Staat wird zum modernen »stato neutrale agnostico« und endlich durch Verfassung und Gesetzesapparat in seiner ganzen Tätigkeit gefesselt (z. B. »nulla poena sine lege« u. ä.). Am Ende bleibt nur noch das Symbol des großen Tieres, das im Laufe der Jahrhunderte ein Mythos voll Schrecken geworden war, dessen Kraft nun über seinen eigenen Schöpfer hinauswächst, denn »keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die Kraft echter mythischer Bilder auf« (123). Damit greift die Darstellung einer rechtsphilosophischen Lehre des 16. Jahrhunderts in unsere Zeit herüber, wird zur immanenten Auseinandersetzung mit den staatsphilosophischen Bewegungen von heute. – Der Gebrauch des Ausdruckes »indirekte Gewalt« entspricht nicht ganz seiner ursprünglichen Bedeutung und muß irreführen. Zu S. 68 Anm. 1 vgl. auch U. Gmelin, Auctoritas, in: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. 11), Stuttgart 1937, S. 1–154.

I. Zeiger S. J.

Schöne Literatur

La Proprietà. Von Luigi Bellini. (Biblioteca dell'Unione per le Scienze Sociali.) 8° (XII u. 418 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. L 30.–

Diese verdienstliche Monographie über das Eigentum nach den katholischen Sozialprinzipien zeichnet sich durch Klarheit nicht minder aus als durch den Mut, die allgemeinen Prinzipien auch auf die Gegenwartsfragen anzuwenden. Lehrreich sind in dieser Hinsicht besonders die drei letzten Kapitel über die Akkumulation großer Vermögen, die Funktionen und Verpflichtungen des Eigentums und das Verhältnis von korporativem Regiment und Eigentum. Privateigentum beruht naturgesetzlich auf dem Recht der freien Persönlichkeit. Bellini bemüht sich, auch von der praktischen Seite her Vorteile und Nachteile des Korporativsystems hinsichtlich des Eigentums gerecht und frei von allem Doktrinarismus abzuwägen. Alle Belastungen und Überwachungen sind die Dornen der »Rose« Korporativordnung und können sich in gerechten Grenzen halten.

J. B. Schuster S. J.

Mit dem Herzen gedacht. Betrachtungen. Von Hans Heinrich Ehrler. 8° (162 S.) München 1938, Albert Langen-Georg Müller. Geb. M 4.–

Aus den »Schubladen eines alten Mannes, der schreiben muß«, hat der Dichter diese Betrachtungen hervorgeholt. Sie sind gewachsen in einem langen Leben, aus einem gläubigen deutschen Herzen, bei vielen Begegnungen und gereift am Werk. Mit ihrer stillen Kraft durchstoßen sie oft unsere Tagesoberfläche und nehmen uns mit hinein in den Raum der Verehrung und Ehrfurcht. »Man wird bei stiller Dankfeier etwas wie sein eigener Ministrant. Das Schreiben war heilige Handlung.«

Die Bescheidenheit des Buches erinnert an Adalbert Stifter, weil sie auch weiß um »die heilige Aufgabe aller in sich echten und reinen Dichtung, das Reich im Reich zu bilden und zu erhalten.«

H. Kreutz S. J.

Lennacker, Das Buch einer Heimkehr. Von Ina Seidel. kl. 8° (768 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 8.50

Hans Lennacker ist der letzte Sproß eines sächsischen Pfarrergeschlechtes, dessen Ahn in der Reformation zum neuen Glauben übertrat. Er kommt aus dem Krieg heim, innerlich entwurzelt und körperlich entkräftet. Beim Besuch seiner einzigen Verwandten, einer Stiftsdame, fällt er in ein hitziges Fieber, in dem er zwölf Nächte hindurch das Leben der Ahnen träumend nacherlebt. Wie die gesunde Natur die leiblichen Krankheitskeime besiegt, so befreien ihn die nächtlichen Gesichte auch von der geistigen Hinfälligkeit. Die Kraft der Vergangenheit, die im zwölffachen Ringen um die religiöse Wahrheit gewonnen wurde, wird im Erben der Familie lebendig und zukunftsträchtig.

Ziel des bedeutenden Romans ist offenbar, vom evangelischen Standpunkt aus den Sinn des Christentums für die Gegenwart darzutun. Während unsere sittlichen Verpflichtungen aus der Gemeinschaft der Menschen abzuleiten sind, ist Religion das innerste Anliegen des Einsam-Einzelnen, der Christus gegenübergestellt ist. In der Bindung an ihn erfüllt sich die einzelne Seele und vereinigt sich zugleich mit allen gleich ihr auf Christus Bezogenen (755). – Die zwölf Ahnen Hans Lennackers zeigen ihre Kämpfe um die religiöse Wahrheit, Kirche,

Christus. So wird der Roman eine geistige Kirchengeschichte des evangelischen Deutschlands von der Bildung der Lutherkirche, dem Kampf zwischen neuer Orthodoxie und freier Forschung, Aufklärung, Pietismus bis hinunter zu den Auseinandersetzungen von Konservativen und Liberalen. Kirche als Anstalt oder als lebendige Gemeinschaft der Erlösten, Pfarrertum als Brotberuf oder charismatischer Dienst sind die wichtigsten Gegensätze, die in den einzelnen Stufen Spannungen hervorrufen. Überall spielt weiterhin der Unterschied zwischen objektiver Wahrheit und subjektivem Glaubensleben hinein. Hier bleibt die Dichterin zu protestantisch, als daß sie den ganzen in diesen Worten gegebenen Gehalt erkennte und befriedigend darstellte. Hans Lennacker geht aus dem Damenstift wieder in die erschütterte Heimat, im Vertrauen nur auf sein inneres Erleben.

H. Becher S. J.

Die Heiligen der letzten Tage. Von Josef Ponten. 8° (516 S.) Stuttgart 1938. Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.50

In diesem vierten aus der Reihe der Bände, die dem Roman – oder ist es nicht Tragödie? – »der deutschen Unruhe« geben, läßt uns Ponten den Aufbruch der nach den napoleonischen Kriegen enttäuschten, von einem drängenden phantastischen Eschatologismus angesteckten »Heiligen der letzten Tage« nach dem Ort, wo man warten wollte »bis an den Tag, da Christus der König und Herr wiederkommen werde mit großer Macht und Herrlichkeit«, erleben. Der Bergungsort aber war Rußland. Mit außerordentlicher Sorgfalt hat Ponten das Material gesammelt und meisterhaft gestaltet, wie es zusammenfließt aus allen deutschen Stämmen in Ulm zum großen Aufbruch, wie es auf den »Ulmer Schachteln« die Donau abwärts geht, schon im Ungarland zu verrieseln anhebt, bis das Resthäuflein jenseits des Pruth ankommt, um in den unendlichen Ebenen zu verrinnen. Von dem hoffnungsvollen Aufbruch Hunderter erreichen sie »nur noch drei Wagen und zwei Dutzend Köpfe stark« das Ziel. Th. Hoffmann S. J.

Sterne überm Dorf. Von Johannes Kirschweng. kl. 8° (143 S.) Saarlautern 1938, Hausen-Verlag. Geb. M 2.50

Der Verfasser sagt von sich, daß er den Garten nie so liebe wie im späten Sommer, der »über dem Rauschen der buntesten Fülle zart und doch unerbittlich das Lied der Vergänglichkeit aufklingen lasse«. Das gilt von all diesen hier vorgelegten Erzählungen und Beschreibungen aus dem Heimatdorf des Dichters. Das Leben in Haus und Garten, im Dorfbezirk und in der entfernten Verwandtschaft, in Gegenwart und Vergangenheit ist das unerschöpfliche Thema der Erzählungen. Der sittliche Ernst der Verantwortung für die Dorfgemeinschaft, die Verpflichtung durch die Leistung und die Lebensgrundsätze der Vorfahren ermutigen den Nachkommen, der, von Eigennutz verlockt und von fremder Tücke verführt, sein Leben nicht nach alter Sitte führen möchte.

H. Becher S. J.

Das Herz kämpft. Von Anton van der Velde. (Verdeutscht von Erich Stück.) kl. 8° (232 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. M 3.60

In etwas kurzatmiger Sprache erzählt der Verfasser die Schicksale einer jungen flämischen Familie. Arbeitslosigkeit, politische Verfolgung, Krankheit können die Liebe und den Mut dieser jungen Menschen zum Kinde nicht brechen, während neben ihnen Freunde und Verwandte zu Grunde gehen, die ohne Rücksicht auf Gottes Gebot nach Vorteil und Genuß streben. – Immer ist es mißlich, wenn bei wirklichkeitstreu sein wollenden Romanen des Großstadtlebens auf der einen Seite Unglücke und Mißgeschicke berichtet werden, die das allgemeine Los so vieler sind, auf der andern Seite Glücksfälle dem innern Lebenswillen zu Hilfe kommen; Glücksfälle, deren Möglichkeit nicht abzustreiten ist, die aber dennoch mehr als zufällig, nicht aber als innerlich notwendig erlebt werden. Dieser Gefahr ist die sonst erfreuliche und tapfere Erzählung nicht entgangen.

H. Becher S. J.

Ein deutsches Testament. Stimmen der Toten. Von Jakob Kneip. 8° (41 S.) Leipzig 1938, Paul List. Geb. M 2.20

Das ewige Reich. Zwölf Gedichte. Von Georg Thurmair. Geschrieben von Fritz Stelzer. (25 S.) Düsseldorf 1938, Jugendhaus. Geb. M 1.50

Zwei kleine Bände Lieder, die von Deutschland singen. Beide sind wie aus Gottes Auftrag und doch scheint wie ein Abgrund dazwischen zu liegen die Zeit

vom Weltkrieg bis heute. Das ist unmittelbar und am deutlichsten gleich in der Form faßbar.

Jakob Kneips Gedichte sind im Kriege und kurz nachher geschrieben. In ganz freien, gelösten Rhythmen, oft hart im Klang, ohne geschlossene Fügung, als immer wieder neuer Anruf sprechen die Gefallenen aus dem Raum ihrer Abgeschiedenheit, der uns doch so ganz nahe ist, zu uns und unserer Erde in Mahnung und Klage als Gottes Boten. Der einleitende »Vorklang«, der in der Gegenwart geschrieben wurde, hat aus der Gestaltzerschlagung des Krieges wieder zur Form zurückgefunden.

So steht er in der Nähe der zwölf Gedichte Georg Thurmairs, die unser Land und Volk, Erde und Engel in eine Ordnung fügen im dreieinen Gott. In der klassisch strengen Form des Sonetts ist eine lebendige Fülle voll innerer Spannung gebannt. Sie schuf der Geist, »der die Erde liebt, je tiefer er den Himmel schaute«. Die schöne Geschlossenheit des Buches wird vollendet durch Schrift und Schmuck von Fritz Stelzer im Druck auf Altdeutschbütten. H. Kreutz S. J.

Glied in der Kette bist du! Erbstromgeschichten. Von Hans Bartmann. 8° (106 S.) Hildesheim 1938, Franz Borgmeyer. Kart. M 1.40, Ganzleinen M 2.60

Bartmann gibt uns ein ernstes Buch, ein Buch, das kündet vom Willen zum Kind und von der Verantwortung des Menschen vor seinem Volk, das Erbe seiner Väter, das er in seinem Blute trägt, zu schützen und an neue Geschlechter weiterzugeben. Der einzelne Mensch tritt zurück und muß zurücktreten vor den gewaltigen Aufgaben, die er kommenden Generationen gegenüber hat. Bartmann faßt seine Mahnung in die Form von Kurzgeschichten, die gerade in ihrer Lebensnähe diese Lebensfragen sehr geschickt behandeln. Eine einleitende Geschichte berichtet vom Leben und vom Werk Gregor Mendels. Die Verantwortung ist es, die Bartmann so ernste Worte schreiben läßt über Brautwahl, Kinderarmut und leere Wiegen. Es ist ein aufrüttelndes Werk, das hoffentlich viele Leser findet, um in ihnen entweder das Verantwortungsbewußtsein wieder zu wecken oder ihnen Kraft zu geben in dem oft so schweren Kampf um ihre große Familie.

G. A. Lutterbeck S. J.

Französischer Geist

1. Vom Wesen des französischen Geistes (La sagesse française). Von Fortunat Strowski. Übersetzt von Hans Henneche. 8° (210 S.) München 1937, R. Oldenbourg. Geb. M 4.80
2. Der französische Geist (Die Meister des Essays von Montaigne bis zur Gegenwart). Herausgegeben von Gustav R. Hocke. (277 S.) Leipzig 1938, Karl Rauch. Leinen M 8.50

1. Wie der französische Titel andeutet, geht es Fortunat Strowski, dem Literaturgeschichtler der Sorbonne, nicht um eine erschöpfende Darstellung der gesamten französischen Geistesart, sondern er will von einem ihr eigenen Wesenszug sprechen, daß nämlich ihre Weisheit Lebensweisheit ist und all ihre Philosophie Philosophie vom Menschen. Nach ihm erfahren all die umstürzenden und in ihrer reinen Idealität zerstörerischen extremen Ideen, sobald sie in die französische Atmosphäre einströmen, eine Umwandlung, eine Anpassung an die Forderungen des Lebens, eine »Humanisierung« im Sinne einer Anpassung an den wirklichen Menschen.

Das klar und leicht geschriebene und angenehm übertragene Buch wird dadurch noch übersichtlicher, daß es diesen Gedanken auf einem verhältnismäßig eng begrenzten Gebiet zu erweisen sucht, nämlich an Montaigne und Franz von Sales, an Descartes, La Rochefoucauld und Pascal. Das Wissen um den Menschen und die Kunst, mit dem Menschen umzugehen, ist ihnen allen ein entscheidendes Anliegen, so verschieden geartet sie im übrigen sein mögen. Das Wort des hl. Franz von Sales: »Je ne suis point homme extrême«, bringt das hier Gemeinte vielleicht auf die knappste Formel. Aber man fühlt dann auch sofort, wie das komplexe Wesen eines Volksgeistes damit nur von einer Seite her begriffen wird. Es ist zugleich auch ganz anderes im französischen Geist und muß zusammen mit den richtigen Erkenntnissen Strowskis in die Einheit »französischer Geist« hineingenommen werden.

2. Wie sehr »starke Neigung zu psychologischer Beobachtung, feinstes Organ für die Fragen der Moral, große Begabung für alles, was mit der Erkenntnis des Menschen zusammenhängt«, in französischer Geistesart liegt und in der französischen Literatur »die Moralisten das Wort führen« (Strowski), findet eine andere Illu-

strierung in dem Buch von Gustav R. Hocke, das wie eine Ergänzung neben das von Strowski tritt. Es ist eine Untersuchung über den französischen Essay, welcher eine Reihe von Meisteressays in französischer und gegenüberstehend in deutscher Sprache beigefügt sind.

Im Essay äußert sich die Skepsis des Franzosen, dem der Prophet der Lebensdynamik ebenso verdächtig ist wie der des reinen Geistes. Es geht ihm immer um das rechte Verhältnis von Leben und Idee. In diesem Sinn sei »Kritik« das große Geschenk des griechischen Geistes an das Abendland (das Wort ist von Oskar Wilde). Die Bewegung, die Spannung, der Einfallsreichtum des französischen Geistes habe wohl etwas Tänzerisches. Aber mit Recht weist Hocke darauf hin, daß das nicht dasselbe sei wie das Tänzelnde. Dieses sei widerlich. Aber »im echten Tänzerischen kann mehr Männlichkeit, ja sogar die größere herbe Rhythmik des Heldischen liegen als in der künstlichen Finsternis des ‚Dämonisierens' um jeden Preis« (13). So mangelt dem durch die Jahrhunderte sich hindurchziehenden Gespräch des französischen Essays mit seinem unermüdlichen Fragen nicht eine gewisse Größe (7).

Die Auslese nun, die Hocke trifft, reicht von Montaigne bis in die Gegenwart. Es sind meist nur ganz kurze Proben, und auch so konnte nur eine Auswahl in Frage kommen. Immerhin ist es damit allein nicht zu begründen, daß der Geist der »Aufklärung« etwas vordringlich zu Worte kommt. F. Hillig S. J.

Der Kreuzweg. Von Paul Claudel. Deutsch herausgegeben von Dr. Klara M. Faßbinder. (31 S.) Paderborn 1938, F. Schöningh. M –.30

Diesen Kreuzweg hat Paul Claudel vor vielen Jahren geschrieben. Er bildet den letzten Beitrag des Buches »Corona Benignitatis Anni Dei«, welches ein Gedicht- und Gebetbuch in einem ist. So darf man an das Büchlein nicht wie an eins der üblichen »Andachtshefte« herangehen. Es wird auch ohne Überarbeitung kaum für Gemeinschaftsandachten in Frage kommen. Aber es ist für das persönliche Neuerwecken der ehrwürdigen Übung des Kreuzweggehens eine willkommene Hilfe. Freilich würde ein Dichter auch im deutschen Gewand mehr von der Sprachgewalt Claudels haben durchfühlen lassen. Doch kommt beim lauten Lesen auch bei der vorliegenden Überarbeitung eine starke Wirkung zustande. (Im Original sind es Verse mit Reim.) F. Hillig S. J.

Blaise Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens: Die kleineren Schriften, übertragen und herausgegeben von Wolfgang Rüttenauer. kl.8° (268 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. M 3.50

Die Sammlung in ihrer Spannweite zwischen Schriften echten »geometrischen« Stiles und flammender Intuition, Lebensicht eines Weltmannes (in der Abhandlung über die Leidenschaften der Liebe) und Rigorismus einer »Vollkommenheit der christlichen Moral« (wie Gilberte Pascal das Ideal ihres Bruders zeichnet: XXXVI) oder einer »zum theologischen Prinzip erhobenen Liebloſigkeit« (wie Rüttenauer die »Gefahr des Jansenismus« zeichnet: XXIV), – gerade so wird Pascal scharf klar: als »freier und unabhängiger Geist und ein demütiger Christ, der jedes Wort ernst nimmt« (XXIII), aber als eine »Sonne, ... die eher verbrennt als erwärmt« (VIII). Pascal selber wird zum Typus seines »Mensch Widerspruch«, ja »homme chimère«, – und so erst, da Strenge des esprit de géometrie und Flammen des esprit de finesse diesen letzen Zusammenbruch offenbar machten, tut sich das Eigentliche auf: wie alle Absolutismen in Ohnmacht versinken, daß diese Ohnmacht allein (im Sterben) den rechten Weg finde.

E. Przywara S. J.

Die Messe. Von Paul Claudel. Berechtigte Übertragung und Nachwort von Klara M. Faßbinder. 8° (66 S.) Paderborn 1939, F. Schöningh. Kart. M 1.–

In echt Claudelscher Weise ist hier das liturgische Geschehen der heiligen Messe, ohne im geringsten spiritualisiert oder allegorisiert zu werden, in einen ungeheuren kosmischen Rahmen hineingestellt. Die Messe wird zum Mittelpunkt der Heimholung der Welt. Dennoch ist diese Dichtung etwa von den »Fünf Großen Oden«, welche diese Heimholung thematisch behandeln, durch den unmittelbar persönlich-autobiographischen und schlicht-religiösen Klang unterschieden und gehört so in die Nähe der »Feuilles de Saints«, mit denen sie auch der im Französischen so pittoreske Reim am Ende der Prosastrophen verbindet. Es ist schade, daß die sonst schöne, schlichte Wiedergabe im Deutschen darauf verzichtet hat. H. U. v. Balthasar S. J.

Der Kampf einer Ärztin. Roman von Colette Yver. Aus dem Französischen übersetzt von Friedr. Walter. 8° (322 S.) Luzern 1938, Räber & Co. Geb. M 3.60, Fr. 5.90

Das Motiv dieses Romans, der einen Einblick in die Ideenwelt der Pariser Ärzteschaft gibt, ist auf jeden Fall interessant und modern. Bei allen Ehen – und es ist eine ganze Reihe, in die der Leser eingeführt wird – geht es um das Problem: Ist der Beruf der Ärztin mit dem der Gattin und Mutter vereinbar? Das Ergebnis lautet: Nein, entweder – oder!

Im Mittelpunkt der Erzählung steht eine Ärztin, die mit Leidenschaft an ihrem Beruf hängt, ihn aber dann doch drangibt, weil sie schließlich der Liebe zu ihrem Mann den Vorrang einräumt. Ihr Gatte, der in ihr immer die Frau und nicht die Ärztin gesucht hatte, wird durch ihr Verhalten in die innere Untreue getrieben, die nur deshalb nicht zur Tat wird, weil die andere so viel menschlich-natürlichen Edelmut besitzt, zurückzutreten.

Die Schilderung ist packend und gibt einen guten Einblick in das Leben und Streben der Ärztewelt, ist aber unserem deutschen Empfinden nicht entsprechend. Die Liebe zwischen den Idealgatten wird zu unechter Schwärmerei gesteigert, und das Problem »Ärztin oder Gattin« ist in nicht zutreffender Weise überspitzt.

Die Weihe des Sakramentes und eines echt religiösen Lebens der Gatten ließe beide Fehler leicht vermeiden; davon ist im ganzen Buche leider kein Hauch zu spüren. B. Hapig S. J.

Russisches

Deutsche Männer im roten Ural. Von Max Barthel. 8° (405 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 5.50

Jahrelang hinter Schloß und Riegel sitzen, führt zur Stacheldrahtpsychose, und dann sind allerlei merkwürdige Dinge auch bei sonst vernünftigen Männern möglich. Anders wäre es sonst wohl kaum zu erklären, daß der Held des Romans zum Handlanger der sibirischen Tscheka wird. Gewiß ist es die Liebe zu seiner Frau, die ihn zu einem willfährigen Werkzeug in der Hand der Verbrecher macht; denn seine Weigerung bedeutete für sie und ihn den Tod. Aber das ist doch nur eine halbe Entschuldigung.

Überhaupt erscheint die Zeichnung der Charaktere im ganzen wenig geglückt; tiefere Seelen lernt man nicht kennen, und das ist doch immerhin Aufgabe eines guten Romans. Der beste Mensch ist schließlich noch ein Heide, der sich vor einem Baumgott beugt. Die andern sind mittelmäßig oder schlecht. Man könnte den Arzt Sumarin ausnehmen, aber seine Auslassungen über Christi Opfer und Opfertod sind so abwegig und oberflächlich, daß, obwohl er das Prädikat eines tiefen Denkers bekommt, man ihn eben doch in seiner Geisteshaltung ablehnen muß.

Die letzten Dinge, und damit schließt das Buch, sind nun einmal nicht nur zu fühlen, wie es dort heißt, sondern mit allem Ernst zu glauben. B. Hapig S. J.

Lebendiger Staub. Rußlands Jugend im Kampf gegen die G. P. U. Von Boris Solonewitsch. (Übersetzt von S. Slobodjanik.) 8° Essen 1938, Essener Verlagsanstalt. Geb. M 5.80

Der Autor ist, wie auch sein Bruder Ivan, 1934 aus dem Konzentrationslager nach Finnland geflohen. Solonewitsch ist kein Kapitalist, kein früherer Offizier, kein Mensch des »gehetzten Zaren-Regimes«, der emigrierte aus Haß gegen »die neue Volksmacht«.

Als die letzten Truppen Wrangels die Krim verließen, befand er sich im Auftrage des amerikanischen Roten Kreuzes in Konstantinopel. Von dort kehrte er freiwillig nach Rußland zurück, um seinem Vaterland in dessen schweren Jahren zu dienen. Vierzehn Jahre gab er sich Mühe, diese Aufgabe zu lösen, und entschloß sich dann, alles auf eine Karte zu setzen und irgendwohin zu fliehen, nicht etwa, um das eigene »kostbare Leben« zu retten, sondern weil er klar einsah, daß dieses Opfer jetzt zwecklos sei.

Es sind Bilder, welche sich auf die russische Jugend, und zwar deren edelsten Teil – die Pfadfinder –, beziehen, die nun zertreten werden, weil in ihnen besonders der Geist, das Heldentum entwickelt war. Unvergeßlich ist die Beichte, die ein junger Bauernbursche Mischka, der von der Parteidisziplin in die G. P. U. abkommandiert und in die Rolle eines Henkers »gehetzt« wird, dem Verfasser ablegt: »... mach dir nichts draus, daß ich besoffen bin.... Deshalb trinke ich auch, Bruder, die Seele schreit.... Früher war ich ein Mensch... jetzt hat man mich zum Tschekisten gemacht.... Hier drin tut mir alles weh!

Und die lachen ... Reptilien.... Ja, ich mußte auch erschießen ... wurde gezwungen.... Wo sollte ich hin?... Dort, in dem Keller... mit Scheinwerfern....« Mischkas Finger verkrampfen sich in meine Hand, und er sprach wie im Fieberwahn: »Man stellte einen hin, hochgewachsen, ganz weißen Vollbart.... Mit dem Rücken zu mir stand er da.... Und Maltzew lachte: ‚Na, Mischka, los, in die Feuertaufe! Auf diesen lebendigen Menschenkadaver hast du den ersten Schuß.... Du mußt schon deine Unschuld drangeben, Mischka, sonst kommst du selber an die Wand!‘... Und die andern lachen mit ... wie im Theater ... und der weißhaarige Kopf vor mir zittert.... Und Maltzews glühende Augen bohren sich in meine.... ‚Spuck, Mischenka‘, sagt er, ‚auf ihn mit proletarischem Blei!... Böllere los, mein Lieber.... Na, mach dein Fingerchen krumm!‘... A-a-ch... Schlange!... Gott strafe mich ... ich weiß nicht, wie sich meine Hand hob. Alles war wie im Traum.... Und dann dröhnten die Schüsse.... O-o-o-oh...! Die Seele haben sie mir ausgetrunken...!«

I. v. Kologriwof S. J.

Musik

Wanderung mit Mozart. Der Mensch, das Werk und das Land. Von Henri Ghéon. Übertragen und bearbeitet von Rudolf von der Wehd. 8° (464 S. mit 16 Tafeln und zahlreichen Notenbeispielen.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. M 7.80

Wissenschaftlich im Kern, literarisch in der Form stellt sich uns dieses Buch vor, das mit Liebe und eindringendem Verständnis für die Einzigartigkeit des großen Genies geschrieben ist. Mozart wird in seine Umwelt gestellt, unter die Menschen seiner Zeit und in die Landschaft, deren Reize ihm allerdings reflex kaum bewußt geworden sind, wie er überhaupt jedes romantischen Naturgefühls entbehrte. Aber auch die geschichtlichen Hintergründe werden gezeichnet, aus denen die Rokokokultur herauswuchs. Der Verfasser erweist sich als genauer Kenner der Schöpfungen Mozarts und versteht es, sie sprachlich nachzudichten, so daß der Leser in Bildern schaut, was der Komponist musikalisch ausgesprochen hat. Mancherlei subjektive Deutungen nimmt man dabei gerne mit in Kauf. Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis wäre sehr erwünscht gewesen.

J. Kreitmaier S. J.

Franz Schubert. Das wahre Gesicht seines Lebens. Von Anita Silvestrelli. 8° (330 S. mit 24 Bildern.) Salzburg 1939, A. Pustet. Geb. M 6.80

Schubert und Mozart hatten vieles gemein: das kurze Leben, eine ungeheure Schaffenskraft, eine Überfülle von musikalischen Einfällen, eine starke Liebebedürftigkeit und eine sehr geringe Tauglichkeit fürs praktische Leben. Während aber Mozart trotz aller üblen Erfahrungen das heitere, unbefangene Kind geblieben ist, war die Melancholie Schuberts treueste Begleiterin, aus der er nur zeitweise durch seinen lustigen Freundeskreis herausgerissen wurde. Mozarts Stärke lag hauptsächlich im Formalen, die Schuberts in der romantischen Empfindung. Das Liedhafte durchzog sein ganzes Wesen und wirkte sich selbst dort aus, wo es am wenigsten angebracht scheinen könnte: in liturgischen und sinfonischen Werken. Die Verfasserin dieses Buches erzählt uns vor allem von den menschlichen Schicksalen des Meisters, dessen ganzes Leben ja eine »unvollendete Sinfonie« gewesen ist. Unbewiesene Anekdoten wurden ausgeschieden. In der Analyse des Musikalischen ist sie sachlicher als Ghéon in seinem »Mozart«. Das Buch ist flott und fesselnd geschrieben. Aber daß das von Kettner gemalte Bildnis unsern Schubert darstellen soll, scheint mir unmöglich. Zum mindesten hätte sich der Maler als »Kleckog'frettner« erwiesen, wie er selbst sich scherzhaft nannte, denn es fehlen gerade die wichtigsten Merkmale.

J. Kreitmaier S. J.

Maurice Blondels Philosophie des Menschen

Von August Brunner S. J.

Ein junger Mann aus gläubiger Umgebung kommt nach erfolgreichen Gymnasialstudien an die Ecole Normale in Paris, eine jener höheren Schulen, wo die Elite Frankreichs sich auf ihre Laufbahn vorbereitet. Er ist erfüllt von der Begeisterung für seinen Glauben. Er kennt die Antwort auf alle Einwürfe, die man von den verschiedensten Seiten gegen diesen Glauben erhebt und die andere zum Abfall gebracht haben. Er hat deren Unrichtigkeit durchschaut und wird seinen ungläubigen Mitschülern zeigen, wie armselig das alles ist, was man da gegen die christliche Religion vorbringt. Er ist seines Erfolges im voraus gewiß.

Aber statt des Erfolges wartet seiner ein schmerzliches Erlebnis. Er stößt auf die einzige Antwort, die er nicht vorgesehen, an die er nicht gedacht hat. Man greift seinen Glauben nicht an. Man hat nichts dagegen, daß er, Maurice Blondel, glaubt, wenn er ein solches Bedürfnis verspüre. Aber sie seien über dieses Stadium hinweg. Die Religion, ob wahr oder falsch, interessiere sie nicht; man könne ohne sie auskommen. Der Sinn des Lebens? Warum soll es so etwas geben? Und wenn schon, warum sich Mühe geben, danach zu forschen? Es gibt soviel anderes, das das Leben erfüllen kann, Vergnügen, politischer Erfolg, Kunst, Wissenschaft, Umgang mit einem Kreise feingebildeter Gesinnungsgenossen, Familie, Vaterland, die hohen Ideale der Menschheit! Es soll keinem verboten sein, sich auch für eine solche Kuriosität wie religiöses Leben zu interessieren; aber mit diesen privaten Liebhabereien solle er die übrige Menschheit in Ruhe lassen.

Blondel mußte es im ersten Augenblicke zu Mute sein wie dem Heerführer, der wochenlang einen entscheidenden Angriff vorbereitet hat und im Augenblick des Sturmes findet, daß die anzugreifenden Stellungen längst geräumt sind. Es war alles von neuem zu beginnen. Und Blondel begann. Ist das wirklich möglich, daß die religiöse Frage für einen Menschen überhaupt nicht besteht? Daß die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht das geringste Echo findet? Kann man mit ruhigem Herzen über die Religion hinweg zur Tagesordnung der rein diesseitigen Dinge übergehen? Kann der Mensch innerhalb der natürlichen Werte sich abschließend vollenden, so daß die Offenbarungsreligion eine fremde und entbehrliche, ja schädliche Zutat ist? Das Ergebnis dieses Ringens war die philosophische Doktorarbeit mit dem eigenartigen Titel: »L'Action«[1], ein umfangreiches, nicht

[1] Maurice Blondel, L'Action. Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique (XXV u. 495 S., Paris 1893; zit. mit einfachen Seitenzahlen). – Das längst vergriffene Werk ist 1937 in neuer, etwas veränderter Auflage erschienen als Teil der philosophischen Trilogie »La Pensée« (2 Bde.), »L'Être et les Êtres«, »L'Action« (2 Bde.), und zwar als zweiter Band des letzten Teils mit dem Untertitel: »L'action humaine et les conditions de son aboutissement« (557 S.; zit.: II mit Seitenzahl).

immer leicht verständliches Werk, wo unter dem wissenschaftlichen Gewande einer unerbittlichen Sachlichkeit das Ringen einer Seele um die letzten menschlichen Fragen durchzittert, einer Seele, die nur eines will, aber mit Kierkegaardscher Leidenschaft will: die ganze Wahrheit; nicht irgend welches luftleeres Wissen, sondern die Wahrheit, von der der Mensch lebt oder stirbt, von der versprochen wurde: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« Auf der ersten Seite des Buches steht so die Frage: »Ja oder nein, hat das Menschenleben einen Sinn und der Mensch eine Bestimmung?« (VII; II 14.)

Es ist ungemein schwierig, eine gute Übersetzung dieses Titels zu geben, der schon bei der Anmeldung der Arbeit Staunen erregte. Gemeint ist die Tätigkeit, insofern sie aus dem Kerne der Person entspringt und diesen als bewegliche, drängende, strebende und sich in dieser Tätigkeit bestimmende Einheit des Menschen offenbart. Sehr oft ließe er sich sinngemäß einfach mit Person übersetzen, die Person, die Ausgangspunkt aller Tätigkeiten des Menschen ist, und auf die sie ihrerseits wieder zurückwirken. Der Begriff zeigt nahe Verwandtschaft mit dem Dasein im Sinne der Existenzialphilosophie, wie auch der Ausdruck »être, Sein« meist im Sinne von menschlicher Existenz genommen ist und philosophisch oft existenziell bedeutet, was zu Unklarheiten führte und vielen falschen Auffassungen Vorschub leisten mußte.

Welches ist nun der Weg, den Blondel einschlägt, um zu einer streng wissenschaftlichen Beantwortung seiner Frage zu kommen? Wir würden heute seine Methode eine existenzialphilosophisch eingestellte Phänomenologie der menschlichen Person, der verschiedenen Ebenen, in denen sie sich entfaltet, und des Zusammenhanges dieser Ebenen nennen. Jede mögliche menschliche Haltung wird in ihrem Wesentlichen herausgehoben und auf die Frage hin untersucht, ob der Mensch sich in ihr beschließen kann und sich das Dasein in einem solchen Abschluß rundet, oder ob das tiefere Wollen, der Schwung des menschlichen Seins selbst (volonté voulante) den Menschen ohne, vielleicht gegen das bewußte Oberflächenwollen (volonté voulue) zu weiteren Bezirken fortreißt. Denn zur Ruhe kann der Mensch erst dann kommen, wenn das Gegenstandswollen dieses tiefere Wollen erschöpft; dann hat er den Sinn seines Daseins erfüllt. Dieses Abschreiten der Bezirke der menschlichen Person bis an ihre letzten Grenzen, das Bewußtmachen dessen, was sie im tiefsten immer schon war und wollte, geben dem Werk eine entfernte Ähnlichkeit mit Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Aber im Unterschiede zum Hegelschen Idealismus sieht Blondel das Wesen des Menschen nicht in seiner Vernunft als Teilnahme an der unendlichen Vernunft, sondern in der »action« des konkreten Einzelmenschen. Der Mensch ist nicht zutiefst Erkenntnis, auch nicht Wille im gewöhnlichen Sinne, obschon die Ausdrucksweise wie auch das Wort »action« oberflächlichen Lesern Voluntarismus vortäuschen könnte, sondern eben jenes drängende, bewegliche, geistige Sein der Person; vielleicht kommt der scholastische »appetitus naturalis«, der aller Einzelbetätigung zu Grunde liegt und sie aus sich heraustreibt, dem Sinn von »action« am nächsten. Blondels Philosophie zeigt somit Verwandtschaft mit einem tieferen

Voluntarismus Augustinischer Färbung. Er ist ebenso eine Existenzialphilosophie und nimmt viele ihrer Erkenntnisse voraus, ohne in ihre Übertreibungen zu verfallen. Wille und Verstand sind für Blondel nicht bloße Oberflächenfunktionen. Die Erkenntnis steht wohl im Dienste der Person; aber sie ist nicht Entwurf, nicht bloße Artikulation der Stimmung. Im Gegenteil, gerade um die Aufgabe innerhalb der Ganzheit des persönlichen Seins zu erfüllen, muß sie Wahrheit an sich geben, muß sie uns Wegweiser sein in einer an sich und unabhängig vom Subjekt daseienden, wenn auch dem Menschen nicht fremden Welt.

Ganz modern mutet uns auch an die Betonung der ständigen Durchdringung von Seele und Leib, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Verstand und Wille gegen jedes idealistische wie materialistische Denken der Zeit, von Individuum und Gemeinschaft, von Mensch und Welt gegen allen naturwissenschaftlichen Positivismus, endlich der unlöslichen Gebundenheit des Menschen an das Göttliche. Jeder unwirklichen Trennung, aller bloß abstrakten Konstruktion, allen hohen, aber hohlen Worten ist diese Philosophie abhold. Sie will konkret sein und lebendig. Aus einer Lebensfrage ist sie ja geboren, von ihr hat sie ihre Stoßkraft. Sie sucht keine Erkenntnis um der Erkenntnis willen, sondern um des Menschen willen, lebendige Erkenntnis. Sie will zur lebendigen Aneignung dessen befähigen, was man tatsächlich schon ist, um das zu werden, was man sein soll.

An Hegels Phänomenologie erinnert auch die Dialektik, mit deren Hilfe die entfaltende Beschreibung von Stufe zu Stufe voranschreitet. Die Verknüpfung, die zwischen den einzelnen Bezirken des menschlichen Seins besteht, ist tief gesehen und rechtfertigt das Weiterschreiten der Untersuchung. Die dialektische Form erweckt jedoch leicht den Eindruck, daß der Inhalt der je folgenden Stufe a priori abgeleitet werden soll, was wohl nur halb die Absicht war, da Blondel Tatsachen »aufzeichnen« (147) will, und was auch nicht gelingen kann[2]. Die Aufeinanderfolge der Stufen erscheint als die natürliche und einzig mögliche, während die hier an erster Stelle stehenden in Wirklichkeit nicht die ersten sind. Die Anordnung ist vielmehr stark von den Auffassungen der Kreise bedingt, an die sich das Buch ursprünglich wenden wollte. Immerhin macht Blondel darauf aufmerksam,

[2] Eine starke, ab und zu weitgehende Neigung zu dialektischen Ableitungen ist nicht ganz abwesend. So hat man den Eindruck, als ob der Leib als Ausdruck der Spaltung und der Schwierigkeiten der »action« erschlossen wird (150 ff.). Ebenso wird S. 371 f. die – bedingte – Notwendigkeit der Menschwerdung und des Erlösertodes Christi damit begründet, daß nur so die Sünde der Menschen wieder gutgemacht werden konnte. Was wir sicher wissen, ist nur dies eine, daß Gott diesen Weg tatsächlich gewählt hat. Aber woher sollten wir die Möglichkeiten ermessen, die der unendlichen Macht und Weisheit zur Erlangung ihrer Ziele offenstehen? Wir kennen die Möglichkeiten Gottes nur, insoweit er sie verwirklicht hat; das Unendliche, das darüber hinaus bleibt, ist sein Geheimnis. – Solche Ableitungen a priori und unter vermeintlichem Absehen von aller Erfahrung sind auch in manchen neuscholastischen Kreisen sehr beliebt, besonders da, wo der Fortschritt unserer Erkenntnis alte Auffassungen erschüttert hat und man sie nun auf diesem Wege stützen will. Natürlich wird man damit, ohne es zu ahnen, von einer wissenschaftlich-philosophisch geprüften Erfahrung auf die immer vorhandene, unkritische vorphilosophische Erfahrung und ihre zum Teil bloß biologischen und anthropomorphen Auffassungsformen zurückgeworfen.

daß im Leben der Aufstieg zu Gott unmittelbar von jeder Stufe aus möglich ist, ohne daß es nötig wäre, zuerst alle Stufen zu durchlaufen. Für die philosophische Untersuchung allerdings war es unerläßlich, den ganzen Umkreis menschlicher Betätigungsmöglichkeiten abzuschreiten, damit kein Schlupfwinkel bliebe, dessen unerforschtes Dunkel dem Menschen die endliche Sicherheit und Erfüllung trügerisch in Aussicht stellen könnte.

Die Untersuchung beginnt mit der Darstellung der praktischen Abweisung der Frage nach dem Sinne des Lebens. Auf Seiten, die wohl mit zu den schönsten des Buches gehören, wird der genießerische, skeptische Lebenskünstler geschildert, der sich keinem Erlebnis entzieht und alle Erfahrungen auskosten will, aber ohne sich ganz und endgültig an eine von ihnen hinzugeben. Es scheint der vollste Besitz des Lebens zu sein. Aber dies ist Täuschung. Die Haltung scheitert in dem Augenblick, wo ein unerbittlicher Anspruch an einen solchen Menschen herantritt und Entscheidung fordert. Denn entschließt er sich zu einer unwiderruflichen Entscheidung, so ist die erste Haltung bereits verlassen und einschlußweise etwas anerkannt, wofür es sich verlohnt, zu leben. Dem Anspruch ausweichen bedeutet aber zum ersten, daß gewisse Gebiete menschlicher Erfahrungen für immer verschlossen bleiben, eben jene, zu denen nur die volle Hingabe das Tor aufschließt; aber vielleicht liegt gerade in Erfahrungen dieser Art das Geheimnis des Daseins verborgen, und der Lebenskünstler, der tändelnd an der Oberfläche bleibt, ist daher nicht berechtigt, auf Grund einer sehr bruchstückhaften Erfahrung die Möglichkeit eines Sinnes des Lebens von vornherein abzustreiten. Aber mehr noch; der Entscheidung ausweichend entscheidet er sich gerade, legt er sich auf etwas fest, das für ihn alles bedeutet. Er selber, die eigene Ungebundenheit ist sein Absolutes. Also kann der Mensch dieser Frage wohl in Worten ausweichen, aber nicht auf die Dauer in seinem Leben. Sie ist gestellt und muß beantwortet werden.

Die erste sich nun anbietende Lösung ist die runde Leugnung des Sinnes menschlichen Daseins. Alles ist eitel. Das Leben ist eine einzige Enttäuschung. Vor der Kritik hält keine Tatsache, vor dem Ungenügen kein Wert stand. Die Tat selber ist innerlich widerspruchsvoll; sie soll zugleich dem Reiche der physischen Notwendigkeit und dem der verantwortlichen Freiheit zugehören. Aber woher dieses Gefühl der Enttäuschung? Woher dieser Eindruck der Nichtigkeit? Setzt die Enttäuschung nicht die allem voraufgehende Erwartung voraus, daß der Wille alles so vorfinden werde, wie er es wünscht? Das zeigt sich auch daran, daß die einzige solcher Beurteilung des menschlichen Daseins entsprechende Haltung die wäre, daß man in Abtötung das Leben langsam erstickt, was nicht gerade die gewöhnliche Lebensweise dieser Pessimisten ist. Auf jeden Fall steht im Hintergrunde ein gewaltiger, aber darum um so mehr enttäuschter Lebenswille, der sich durchaus bejaht und positiv einschätzt. Nichtwollen ist keine ursprüngliche Haltung, sondern wollende Zurücknahme eines früheren Wollens. Auf theoretischem Gebiete kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß das Nichts nicht unmittelbar gedacht werden kann, sondern nur auf dem Umwege einer Setzung und folgenden Aufhebung des Seins. Die negative Haltung ist also eine Selbst-

täuschung, da in ihrem Rücken die Selbstbejahung steht. Der oberflächlich sich anbietende Lebenssinn erscheint nur darum als nichtig, weil er sich ärmlich abhebt gegen die Fülle der Erwartung, die aus einer gewaltigen, aber sich falsch verstehenden Bejahung des Daseins emporquillt.

Und nun beginnt die Reihe der möglichen positiven Lösungen an unserem Auge vorbeizuziehen. Jeder Kreis von Gegenständen entspricht einem tiefen Wollen des Menschen. Sie sind ihm nicht bloß von außen auferlegt. Sie treten in sein Leben nicht als Fremde ein, die man wie unerwünschte Eindringlinge vor die Tür weisen könnte. Jedesmal aber, wenn der Mensch in einem Bezirke sich endgültig niederlassen und dort sein ewiges Haus errichten möchte, trägt ihn der Schwung des eigenen Seins, der »action«, weiter zu neuen Räumen. »Vom ersten Erwachen des sinnlichen Lebens an bis zu den höchsten Formen der sozialen Tätigkeit entfaltet sich eine stetige Bewegung, deren strenger Zusammenhang und zutiefst gewollter Charakter sich aufzeigen läßt« (II 86).

Wir können die Schritte der Untersuchung nicht im einzelnen schildern. Die Wahrnehmung erweist sich durch den innern Widerspruch ihrer Relativität und ihrer Irrtümer als der eigenen Festigkeit ermangelnd. Das Streben nach einer solchen führt zur Naturwissenschaft. Die nun einsetzende Analyse enthält einige schwierige, aber besonders für die Zeit ihres ersten Erscheinens tiefgehende Erkenntnisse über die vermittelnde Rolle, die der Erkennende im Werden der Wissenschaft spielt. Jeder Positivismus wird damit als Täuschung entlarvt. Der Gegenstand verweist notwendig auf den Erkennenden, auf ein Bewußtsein und seine zusammenfassende Tätigkeit. Wohl ist diese an die objektiven Gegenstände gebunden; aber das Bewußtsein ist der Welt gegenüber doch etwas völlig Neues. Diesem Neuen wendet sich die Untersuchung zu. Wahrnehmung, Erkenntnis, Bewußtsein ist Einheit in einer Vielheit. Die Vielheit des Erkannten ist gegeben. Sie wird aber gleich zu einer Vielheit von Motiven, der der Wille durch seine Entscheidung eine neue Einheit aufprägt. Dem Determinismus der Wahrnehmung und des Motivwerdens entsteigt so notwendig die Freiheit des Willens. Aber jede Entscheidung führt durch ihre Folgen über sich hinaus, wird aufgefangen von einem neuen Determinismus höherer Art. Selbst in der geistigsten Tätigkeit ist immer auch unser Leib beteiligt. Nur was in körperlicher Gebärde Ausdruck gewonnen hat, ist ganz unser, hat sein volles Gewicht. Darum kann keine Erziehung der Seele die Zucht des Leibes vernachlässigen, und keine Ertüchtigung des Leibes vermag ohne Stärkung des sittlichen Menschen auszukommen. Wenn im Kampf der Leidenschaften der Wille selbst wie gelähmt erscheint, dann ist immer noch die schlichte Gebärde möglich, die dem entspricht, was wir wollen sollten, und die solchem Wollen den Weg bahnt. Darum müßten sich alle unsere Vorsätze sogleich in solche Taten übertragen; sonst werden sie leicht zu gefährlichen Selbsttäuschungen. Die tägliche Übung der Selbstüberwindung, die dem oberflächlichen Blick so leicht als Verarmung vorkommt, ist Ausdruck eines tiefen Wollens und der Weg zur menschlichen Bereicherung. Denn unser leibliches Leben ist immer schon bis ins Unbewußte vom Geistigen durchtränkt. Der Mensch, der

nur dem Leibe lebt, erlangt darum nicht die schöne, unbekümmerte Natürlichkeit des Tieres, sondern wird zur verzerrten Fratze des Teufels.

Mit seinem Leibe steht der Mensch in der Welt der Dinge und Menschen. Damit tritt er ein in die verschiedenen sozialen Ordnungen, Ehe, Familie, Vaterland und Menschheit. »Es ist eine große Tat und ein bewundernswerter Schritt der Vernunft, empfunden zu haben, daß im Sklaven, im Wilden, im Armen, im Kranken und Schwachen noch ein Mensch lebt« (II 289). So gelangt der Mensch bis an die Grenzen des Wirklichen. Daß er aber auch da nicht stehen bleiben kann, das zeigt die Allgemeinheit, mit der der Mensch immer und überall eine sittliche Verpflichtung anerkannt hat, die über ihn hinausliegt und an der er sich über sich selber erhebt. Das zeigt das metaphysische Streben, vorzudringen bis in die letzten Wurzeln der Wirklichkeit. Das zeigt schließlich die abergläubische Handlung, in der ein letzter Abschluß erreicht scheint und die darin besteht, daß der Mensch sich einen Gott oder vielmehr einen Götzen zurecht macht, handlich und nahe, damit er für jeden Bedarf zur Verfügung steht, und doch geheimnisvoll über den Menschen hinausreichend, da er ja da helfen soll, wo die Dinge der Macht des Menschen zu entgleiten anfangen. Auch in den geistigen Formen modernen Religionsersatzes kehrt diese Struktur und dieser Widerspruch wieder. In dem vermeinten Abschluß enthüllt sich ein bis zum Grunde gehender Riß. Der Mensch genügt sich nicht. Wenn sein tiefes Wollen durch alle Gebiete seines natürlichen Seins hindurchgestoßen hat, ist seine Kraft noch nicht erschöpft. Das beweist eben die Tatsache, daß er sich irgendwie einen Gott zurecht macht, der, mag es auch nur das Stück Holz des Fetischs sein, doch eben nur dadurch Fetisch ist, daß er mehr ist als Holz, ja mehr als alles Innerweltliche.

Es gibt aber noch anderes, Näheres, was dem Menschen diesen Riß schmerzvoll zum Bewußtsein bringt, das Leiden, die unaufhebbare Tatsächlichkeit des Vergangenen, das doch noch in der Gegenwart wirkt, und in allem dem meine Existenz, die ich mir nicht gegeben habe, die ich ungefragt übernehmen mußte. Tatsache und innerstes Wollen scheinen hier endgültig auseinander zu gehen. Wenn ich eine Existenz leben muß, die mir im Innersten fremd ist, wie soll darin der Sinn meines Daseins sich verwirklichen können? Mit andern Worten, wie soll das Personsein das Letzte, Höchste darstellen – und nur für Person ist Sinn –, wo dieses Personsein doch nur Mittel und Durchgang ist für etwas Fremdes, mir Gleichgültiges? Aber handelt es sich wirklich um etwas Gleichgültiges? Wie kommt es dann, daß der Mensch sich wund reibt an dieser Fremdheit? Warum ist er enttäuscht, wo doch nur Erwartung enttäuscht wird, nicht Gleichgültigkeit? Es lebt also doch in der Tiefe ein heißer Wille zu dieser Existenz, zu dem Wollen dieser Existenz. Und dieser Wille möchte sich durch alles hindurch vollenden und so zur Ruhe beglückter Erfüllung kommen. Aber er kann nicht vorwärts und nicht zurück. Er kann nur dann natürlich sein, wenn er nicht in der Natur bleibt.

An dieser Grenze kann der Mensch zwei Haltungen einnehmen. Er kann den Abschluß mit Gewalt erzwingen, sich im Innerweltlichen einschließen und die ganze Kraft seines Urwillens in dieses Endliche hineinzwängen. Oder er kann das

Scheitern entschlossen auf sich nehmen, in der Erwartung offen bleiben und von sich aus tun, was in seiner Macht steht, nämlich die fraglose, schlichte Erfüllung der großen und kleinen Pflichten des Tages und der Stunde. Entsagung, Leiden, Opfer sind ja nur das Offenbarwerden des innern Unvollendetseins und über sich hinaus Vollendetseinwollens, darum noch in ihrem Schmerz, in ihrer Entblößung gewollt und bejaht. Muß, was von außen in uns eintritt, um uns vollendend uns selber werden zu lassen, nicht zuerst in der ganzen Härte des Fremden, Eigengesetzlichen in uns eintreten, da nichts Eigenes, Natürliches dazu genügt? Nur wer diese Entsagung auf sich nimmt, diese Entwerdung, geht bis an die Grenze des Möglichen, an dieser möglich-unmöglichen Scheidelinie noch Ausschau haltend, um nicht zu früh zu versagen. »Die Abtötung ist also die wahrhafte metaphysische Erfahrungsmethode« (383).

Der nun folgende letzte Teil des Werkes ist der, der den größten Mißverständnissen ausgesetzt war. Er ist auch in der neuen Auflage am stärksten verändert und verkürzt worden. Es schien, als ob nicht nur die Möglichkeit einer Offenbarung und einer übernatürlichen Ordnung abgeleitet werden sollte, worüber sich noch streiten ließe, sondern auch die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung. Von theologischer Seite sind diese Bedenken unterdessen beseitigt worden. Als reiner Philosoph, der das und nur das behandeln darf, was in der Möglichkeit aller Zeiten und Menschen liegt, hätte Blondel an dieser geheimnisvollen Grenze wohl Halt machen müssen. Das Ergebnis wäre reich genug gewesen, daß es nämlich dem Menschen nicht gegeben ist, in sich selber zu stehen und sich darin zu vollenden, daß keine der bekannten Ordnungen bis hinauf zu den werthaftesten, wie Volk, Ehre, natürliche Religion, ihm genügen könne. Und auch hier wäre schon anzumerken, daß der Mensch, von dem die Philosophie spricht, bereits nicht der Mensch ist, den die Theologie in statu naturae purae nennt; denn eine Phänomenologie kann nur das Phänomen des wirklich vorkommenden Menschen zum Gegenstande machen. Dieser Mensch ist jedoch der gefallene, aber zur Übernatur berufene und nur in ihr seine Bestimmung nunmehr vollenden könnende Mensch.

Aber Blondel geht noch weiter, in der neuen Auflage allerdings mit größerer Vorsicht. Seine Philosophie ist ja geboren aus einer bestimmten geschichtlichen Lage. Die Religion, um die es einzig geht, ist die christliche, die katholische; sie ist eine Tatsache, sie wird von Menschen bekannt, die behaupten, darin die Erfüllung ihres menschlichen Daseins gefunden zu haben. Diese Religion tritt auf mit Dogmen, unter die der Verstand sich unterwerfen, mit Vorschriften, unter die der Wille sich beugen, mit Riten, die der Mensch mit Leib und Seele zugleich vollziehen soll. Sie tritt wie ein Block hinein in das menschliche Leben; sie will als Ganzes genommen werden, unbedingt. Diese Unerbittlichkeit ist es, die den modernen Menschen erschreckt und zurückstößt. Er fühlt sich bedroht in seiner persönlichen Würde, also in dem, was einen Sinn des Lebens gerade möglich macht. Blondel macht ausdrücklich auf die Tatsache des Bestehens einer Religion mit solchen Ansprüchen aufmerksam und nimmt sie zum Anlaß einer Untersuchung der

Frage, wie eine Offenbarung wohl ausſehen müßte, wenn es irgendwo eine geben ſollte. Wir glauben, daß unter den erwähnten Vorausſetzungen eine derartige Unterſuchung möglich iſt, daß aber ohne die vorausgeſetzten geſchichtlichen Tatſachen ſelbſt der richtige Begriff einer Offenbarung auch nur als Möglichkeit nicht auftauchen würde, geſchweige denn daß eine Ableitung ihrer allgemeinen Züge möglich wäre. Die Geſchichte der außerchriſtlichen Philoſophie – die arabiſche und jüdiſche aus einleuchtenden Gründen ausgenommen – beſtätigt dies wohl, und Blondel erkennt dies auch, wenngleich etwas zögernd, an (II 378 f.). Offenbarung iſt ſo ſehr freie Tat des perſönlichen Gottes, daß erſt ihre Wirklichkeit uns ihre Möglichkeit zeigt; das gleiche gilt von der Erhebung zur Übernatur überhaupt. In der neuen Auflage (z. B. II 519 ff.) iſt der Ausdruck Übernatur auch in einem viel allgemeineren und unbeſtimmteren Sinn gebraucht. Auch die tatſächlich beſtehende Berufung des Menſchen zu ſolcher Erhebung ändert hieran nur dies, daß er an dem, was in einer rein natürlichen Ordnung ſeine allſeitige Erfüllung ausmachen würde, jetzt ſein Genügen nicht mehr finden könnte, daß er dumpf darüber hinausdrängte, ohne zu wiſſen, warum und wohin, bis zu dem Tage, wo die frohe Botſchaft ihn trifft und er nunmehr aufjubelnd erkennt, daß ihm hier endlich geſchenkt wird, was er unwiſſend und auf vielen falſchen Wegen immer ſchon ſuchte[3].

Das Ergebnis, zu dem Blondel kommt, iſt dies, daß eine Offenbarung, eben weil ſie dem Menſchen bringen ſoll, was er in ſich unmöglich finden kann, etwas ſein muß, was über ihn hinausgeht, was ihm zuerſt fremd erſcheint. Es muß Dogmen geben, weil es ſich um eine Wirklichkeit handelt, die vom Menſchen unabhängig und höher iſt als er, die er alſo mit ſeinen natürlichen Mitteln nicht faſſen kann. Es muß äußere Vorſchriften geben; denn der Menſch kann immer

[3] Hierin ſcheint uns auch die Löſung des heute in manchen Kreiſen viel erörterten Problems zu liegen, ob der Menſch eine natürliche Sehnſucht nach der ſeligen Anſchauung Gottes in ſich trage. Der wirkliche Menſch hat wenigſtens einſchlußweiſe – daß es darüber hinaus ohne den Einfluß des Chriſtentums meiſt nicht zu einem bewußten Streben kommt, beweiſen Religions- und Philoſophiegeſchichte – ein ſolches Streben; es iſt ihm alſo natürlich in dem Sinne, den dieſer Ausdruck bei Auguſtinus hat. Dagegen ſcheint die Annahme einer ſolchen Sehnſucht als in statu naturae purae mit der Natur mitgegeben die Notwendigkeit der Erhebung zur Übernatur nach ſich zu ziehen, es ſei denn, man nehme durch die Bemerkung, es handle ſich um ein unwirkſames Streben, mit der linken Hand gleich wieder zurück, was die rechte darbot. Vgl. vom Verfaſſer: »Erläuterungen zu Thomas von Aquin, Die Summe wider die Heiden« Bd. III 1, S. 367 ff. zu K. 50 (Leipzig 1937). Die Ausführungen Blondels berühren dieſe Frage nicht unmittelbar. Aber II 364 f. gibt er folgende Beſchreibung der »normalen Haltung des vernunftbegabten Seienden angeſichts der göttlichen Gewißheit, der unendlichen Vollkommenheit: ohne ſich dazu zu verſteigen, Gott faſſen, das Abſolute in ſich verwirklichen, das Unerſchöpfliche erſchöpfen zu wollen, wäre es eine ſchöne Beſtimmung, den Schöpfer in ſeinen Werken zu bewundern, das Geheimnis der Gottheit zu bejahen, demütig das unverletzte Geheimnis anzubeten, deſſen Licht mittelbar, ohne ſich zu entſchleiern, jeden Menſchen, der in dieſe Welt kommt, erleuchtet, indem es ihm die Macht gibt, über die Dinge zu herrſchen und ſich ſelbſt zu beherrſchen. Man ſage alſo nicht, daß in der natürlichen Ordnung das Leben nicht wert wäre gelebt zu werden, und daß das Gefühl einer Tranſzendenz, die ohne ſich mitzuteilen, herrſcht, dieſes Leben verſtümmeln und elend machen würde.«

noch praktisch tun, was er theoretisch nicht versteht – schon in der natürlichen Ordnung ist dies der Fall – und so dem Neuen demütig Einlaß gewähren. Dem übergroßen Neuen gegenüber ist das Größte ebenso unfähig, es aus sich oder aus menschlicher Anordnung mitzuteilen, als das Kleinste; und das Kleinste kann darum aus Gnade so gut wie das Größte Gefäß des Unsagbaren werden. Eine solche Mitteilung käme als freie Gabe von außen und wäre doch nicht fremd; sie ginge über alle Natur hinaus und zerstörte sie doch nicht; und indem sie den Menschen über sich erhebt, machte sie ihn erst ganz zum Menschen. Wo also eine Religion mit diesen Ansprüchen auftritt, werden wir diese nicht unbesehen ablehnen, sondern fragen, ob hier möglicherweise die letzten Abgründe sich füllen und der Kreis des menschlichen Daseins sich schließen werde. Guten Willens zu sein, bereit zu sein auch zu dem letzten Opfer für die Wahrheit, ohne zu meinen, sie zu teuer erkauft zu haben, das ist es, worauf es ankommt. Was ist es anderes, als was der Blondel in der Grundhaltung so verwandte J. H. Newman in seinem unsterblichen Gedichte ausgedrückt hat: »Lead, kindly Light«?

Die Offenbarung kann nur dann Offenbarung sein, wenn sie Kunde bringt von einer Wirklichkeit, die an sich ist, unabhängig vom Menschen. Konnte es bis jetzt scheinen, daß die Reihe der durchmusterten Phänomene nichts sei als der Ausdruck des menschlichen tiefen Willens, so zeigt sich nun, daß es diesem Willen entspricht, daß es eine von ihm unabhängige Wirklichkeit gibt, die er, häufig unter Opfern und Leiden, in sich aufnehmen muß. Und da diese Phänomene selbst zu dieser Wirklichkeit herangeführt haben, so sind auch sie nicht bloß Phänomene im erkenntnistheoretischen Sinne, sondern zugleich an sich seiende Wirklichkeit. Die Welt ist nicht Entwurf, weil sonst Dasein nicht mehr Dasein wäre. Jedes Glied in der Reihe und jedes Individuum hat sein eigenes, wirkliches Sein. Man darf die Wirklichkeit nicht auf eines derselben, etwa Erkenntnis oder Wille oder Gefühl, einschränken wollen.

Auch diese letzten Ausführungen haben Anstoß gegeben; sie sind in der neuen Auflage weggeblieben. Heißt es nicht den Fideismus wieder einführen, wenn erst mit der Annahme der Offenbarung der Idealismus widerlegt und das Ansichsein der Welt gesichert ist? Diese Bedenken scheinen uns darin ihren Grund zu haben, daß Blondel auf diesen letzten Seiten zwei Fragen wie eine behandelt, die in der Tat verschieden sind, wenn auch ein tiefer Zusammenhang zwischen ihnen besteht; verstärkt mußte das Mißverständnis werden durch die dialektische Verknüpfung der einzelnen Stufen vom Einfacheren zum immer Reicheren, gleich als ob die niedere Stufe die höhere hervorbrächte, wo doch das Nacheinander nur in der Notwendigkeit der Darstellung begründet und in Wirklichkeit das reichere Persönliche vor dem einfacheren Sachlichen gegeben ist[4]. Die erste der beiden Fragen, die aber für Blondel tatsächlich gar nicht im Vordergrund steht, ist das gewöhnliche erkenntnistheoretische Problem. Als Antwort hierauf sind seine Ausführungen nicht zureichend; denn sie beruhen entweder auf einer unbewiesenen

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

und an dieser Stelle des Systems nicht beweisbaren Voraussetzung, oder sie lassen die Wahrheit des Idealismus oder Realismus nach Art der Existenzialphilosophie durch die Haltung des Fragenden entschieden werden. Die andere Frage, die jedoch in der Begrifflichkeit der ersten ausgedrückt ist, ist folgende: Wie nimmt sich das Sein, die Wirklichkeit für den aus, der sich verschließt, wie für den, der offenbleibend der Übernatur Eingang und Platz in seinem Leben gestattet hat? Es ist also viel mehr eine Wertfrage als eine erkenntnistheoretische Frage. Auch für den Ungläubigen, der jeden endgültigen Sinn des Daseins leugnet, ist die Welt nicht notwendig bloßes Phänomen. Wohl aber hat die Wirklichkeit für ihn einen andern Wert, einen andern Geschmack gleichsam als für den Gläubigen. Für ihn hat sie letztlich keinen Sinn; sie ist eine Reihe von Ereignissen, die nacheinander ins Nichts versinken. Die Wirklichkeit ist also Nichtigkeit, nicht in dem Sinn, daß außer dem Subjekt nichts ist, die bekannte falsche Formulierung des Erkenntnisproblems, sondern daß sie nichts ist an Sinn, an endgültigem Wert, an all dem, was mich eigentlich im tiefsten angeht, ob man nun annimmt, die Person versinke schließlich ins eigentliche Nichts oder sie löse sich in irgend einem pantheistischen All auf. Im Grunde *ist* weder der Mensch noch seine Welt eigentlich, weil die Wirklichkeit nicht sein eigen werden kann im Sinn einer letzten und tiefsten Aneignung, und er selber deswegen auch nicht die letzte Vollendung findet (vgl. II 345 a). Diese Fremdheit der Welt, diese Unheimlichkeit der Wirklichkeit ist es wohl, worauf Blondel hinweisen wollte; und es ist kein Zweifel, daß Zeitalter, in denen eine solche Haltung vorherrschend wird, auch zu idealistischen oder relativistischen Lösungen hinneigen werden, ohne daß deswegen im einzelnen Menschen existenzielle Haltung und philosophische Theorie zusammenfallen müssen.

Wie ist diese Philosophie der »action«, die wir nur sehr kurz und dürftig, viele tiefe Einzeluntersuchungen auch nicht einmal erwähnend, hier dargestellt haben, zu beurteilen?[5] Wenn sie eine Ontologie sein wollte und damit notwendig eine Darstellung der Wirklichkeit als Spiegelung der letzten Tiefen des Menschen, der menschlichen Existenz – und sie ist so verstanden worden, und einzelnes, worauf wir aufmerksam gemacht haben, mochte besonders in der ersten Fassung dazu verführen –, dann wäre sie natürlich eine Spielart der Existenzialphilosophie und abzulehnen, freilich indem man dabei die Tiefe einzelner Einsichten und das überraschend frühe Datum der Entstehung dieses Buches nicht unerwähnt und ohne Lob lassen dürfte. Aber das will sie nicht sein (vgl. II 10 12 14); genügte das Buch selber nicht dazu, uns davon zu überzeugen, so stehen die übrigen Veröffentlichungen des Verfassers dafür ein. Als eine Philosophie menschlicher Haltungen und der damit eröffneten – oder verschlossenen – Zugangsmöglichkeiten zur Wirklichkeit, vor allem der religiösen Wirklichkeit, als eine Phänomenologie

[5] Wir machen unsere Leser, welche sich für eine weitere Einführung in Blondels Gedankenwelt interessieren, darauf aufmerksam, daß im 3. Heft der »Zeitschrift für kath. Theologie«, Innsbruck (S. 273 ff.), der erste Teil einer umfangreicheren Studie aus der Feder von Dr. Warnach zum Druck kommt. – Die Schriftleitung.

des menschlichen Seins und der Art, wie solchem Sein die Wirklichkeit jeweils erscheint, als streng philosophische Besinnung auf die Tatsache, daß das Wesen des Menschen nicht in abstraktem Wissen, sondern in verantwortungsvoller, in Entscheidung und Tat sich vollziehender Aneignung objektiver Wahrheit sich vollendet, ist das Buch selbst bleibende Tat.

Zur Diätetik der Seele

Von Paul Simon

Es ist oft bemerkt worden, daß die alten Mönchsregeln ein erstaunliches Maß von Psychologie zeigen. Die Kenntnis des Menschen, die wohl für alle Zeiten die schwierigste bleiben wird, ist dort manchmal höher entwickelt als in modernen Lehrbüchern der Psychologie und Pädagogik. Zwar finden sich keine theoretischen Begründungen gewisser seltsam anmutender Forderungen, aber wie oft schon hat die heutige Psychologie nachträglich die Begründung für Regeln gefunden, die uns unsinnig erschienen. Zwar wird man in den alten Mönchsregeln kaum etwas entdecken über den Begriff des Un- oder Unterbewußten. Um so mehr aber findet man Regeln, in denen die Bedeutung des unterbewußten menschlichen Lebens anerkannt wird. Als Beispiel braucht man nur auf die Würdigung des Traumlebens hinzuweisen. Der Mönch wird gehalten, darauf zu achten, mit welchen Gedanken er den Tag beschließt. In der Zeit, die dem Einschlafen vorangeht, soll er sich auf das Ideal und Ziel seines Strebens besinnen. Diese Regel ist so wichtig, daß Abfall von dem Ideal des Mönchtums und vom Glauben häufig auf ihre Vernachlässigung zurückgeführt wird. Warum sollen gerade die letzten Minuten vor dem Einschlafen eine so außerordentliche Bedeutung haben? Wenn man weiß, daß der Mensch nicht nur im wachen Bewußtsein geformt wird, sondern ebenso, vielleicht noch tiefer in der Zeit, in der der Sinnesapparat fast ausgeschaltet ist und das seelische Leben trotzdem seinen Fortgang nimmt ohne die Kontrolle des Bewußtseins, ist diese Regel nicht erstaunlich.

Was kann ein Gedanke im Menschen bewirken? Wir erfahren heute viele neue Dinge über das physiologische Leben des Menschen. Die Wissenschaft hat im Aufbau des Menschen lebenswichtige Stoffe entdeckt, von denen man vor dreißig Jahren noch nicht sprach. Sie hat herausgefunden, daß ganz winzige Mengen dieser Stoffe geheimnisvoll das Leibesleben regeln und für die Gesundheit des Menschen unbedingt notwendig sind.

Man darf wohl annehmen, daß die Wissenschaft noch nicht am Ende ihrer Entdeckungen angekommen ist, auf deren Größe und Wichtigkeit sie mit Recht stolz ist.

Um so erstaunlicher ist es, daß der Mensch auf die Frage, wie ein Gedanke und eine Vorstellung im Menschen wirken, keine oder nur eine unzulängliche Antwort zu geben weiß. Aber der Mensch ist eine Einheit, und ein Gedanke und eine Vorstellung sind eine Realität, eine Realität wie Stoffteilchen, wenn auch von

anderer Art; ihre Wirksamkeit ist nicht quantitativ abzumessen, aber sind sie deshalb weniger wirksam? Die moderne Zeit empfindet es als eine geradezu umwälzende Entdeckung, daß so geringe Mengen gewisser in der Natur vorhandener Stoffe das Körperliche in seinen wichtigsten Funktionen regeln und daß ihr Versagen den ganzen Menschen krank macht. Desgleichen lehrt die Wissenschaft, daß diese Stoffe mit einer erstaunlichen Schnelligkeit den Körper durchdringen, genau so, wie sie von bestimmten Giften weiß, daß sie, kaum genommen, den Körper bis in die letzten Verzweigungen seines Adern- und Nervensystems durchdrungen und vergiftet haben. Auch das überaus feine Instrumentar des seelischen und geistigen Lebens leidet unter den geringsten Erschütterungen des körperlichen Daseins.

Der Mensch ist eine Einheit, und gerade als solche hat ihn die christliche Philosophie immer betrachtet. Sie hat mit Hartnäckigkeit allen Wechselwirkungs- und Parallelismus-Hypothesen widerstanden und in diesem Punkt sich fast ganz dem realistischen Denken des Aristoteles angeschlossen, der den Menschen genau so nahm, wie er ihn auf Erden erlebte, nämlich als ein in sich geschlossenes einheitliches Wesen; d. h. aber nicht als ein Wesen, in dem Widersprüche unmöglich wären. Zunächst freilich stellt sich der Mensch dar als eine in sich geschlossene Einheit, deren Teile auf das innigste miteinander verbunden sind. Die Erfahrung weist nach, daß der Mensch nicht nur körperliches Leben ist, sondern darüber hinaus seelisches und geistiges, das von dem körperlichen Leben getragen wird. In unserer Erfahrung gibt es kein geistiges Leben beim Menschen, das nicht an eine körperliche Grundlage gebunden wäre. Es gibt aber auch kein wirkliches menschliches gesundes körperliches Leben, das sich ohne seelische und geistige Einflüsse frei von der Macht der Gedanken entwickelte. Nur dadurch wird das leibliche Leben zum menschlichen, daß es in all seinen Äußerungen entweder unter der Leitung geistigen Lebens steht oder stehen kann, oder als Ganzes bewußt bejaht und in Dienst genommen werden kann. Aber es gibt auch kein seelisches und geistiges Leben, soweit es menschlich ist, das sich ohne körperliches Substrat entwickelt und vollendet. Auch das abstrakteste Denken ist an dieses Substrat gebunden und gewinnt seine echte Menschlichkeit nicht dadurch, daß es sich vom Körperlichen löst, sondern eben in dieser Verbindung.

Deshalb sind auch Gesundheit und Krankheit für beide Teile belangvoll. Es gibt Exzesse sowohl in dem einen wie in dem andern Bereich. Sowohl der reine Muskelmensch wie der Gehirnathlet entsprechen nicht dem Ideal und der Würde des Menschen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Mensch das Gleichmaß immer suchen und verarbeiten muß und es so oft verfehlt. Ihm ist die Harmonie nicht oder nur in ganz seltenen Fällen von der Natur geschenkt. In der nichtvernunftbegabten Natur geht die Entwicklung mit unverwirrbarer Sicherheit ihren Weg durch Fährnisse hindurch bis zu dem von der Natur gesetzten Höhepunkt, entzieht sich schädigenden Einflüssen, paßt sich neuen Gegebenheiten an, scheidet Krankhaftes aus, erneuert sich und stirbt erst ab, wenn es seine reife Form erreicht hat. Den Menschen leitet kein so sicherer Instinkt, und trotz des

Dichterwortes ist er sich des rechten Weges nicht immer bewußt. Freilich leitet ihn sein Instinkt, die gröbsten Gefahren, Schmerzen und Krankheiten, zu bekämpfen. Aber schon in der Wahl der Mittel zum Schutze seines Lebens schleicht sich unglücklicherweise so viel Berechnung ein, daß die Sicherheit seines Kampfes gefährdet wird. Das Tier vermeidet ohne Schwierigkeit Giftstoffe, während der Mensch, um das Gift wissend, in seinem Gebrauch leicht fehlgreift. Und doch ist ihm das körperliche Leben nicht nur ein Geschenk, sondern auch eine Aufgabe. Er soll es nicht nur leben, sondern auch gestalten und zum rechten Träger des geistigen Lebens machen. Dazu belehrt es ihn in seinem Verlauf über so viele Lebensgesetze, die in entsprechender Anwendung auch geistiges Leben erhellen und darum den Menschen immer von neuem zum Nachdenken auffordern sollten. Denn es gibt allgemeine Lebensgesetze, die für jedes Leben Gültigkeit haben, also auch für seelisches und geistiges Leben.

Diese Gesetze werden nur zum Schaden des Menschen vernachlässigt. Ihre Mißachtung rächt sich und stört die Harmonie und Entfaltung des Seins. Jedes Leben in der Natur folgt einem bestimmten Rhythmus und bedarf einer bestimmten Zeit zu seiner Entwicklung. Selbst die Insekten, deren Instinkt so hoch gerühmt wird, und die scheinbar nur ein ganz kurzes Leben der Vollendung führen, haben ein langes Larvendasein hinter sich, das diese Tiere in einer menschlicher Vorstellung unzugänglichen Stille verbringen. Jedes Lebewesen folgt aber dem ihm von der Natur zugemessenen eigenen Rhythmus und Maß durch Jugend, Reifezeit und Absterben bis zum Tode. Dort, wo etwa die Zellen im Reifealter plötzlich wieder den Rhythmus der Frühzeit aufnehmen, entsteht ein parasitischer Körper, der zum Tode führt. Nichts anderes ist ja wohl der Krebs. Kein Organismus wächst im Grunde genommen über seine eigenen Grenzen hinaus. Es gibt wohl Menschen, die über das normale Maß hinaus wachsen. Aber das Überschreiten des Maßes ist so gering und so selten, daß schon einige Zentimeter das menschliche Staunen erregen. Dasselbe gilt vom Alter des Menschen, aber auch von seinen Kräften sowohl des Körpers wie des Geistes.

Will man über den Rhythmus des Menschenlebens etwas aussagen, so muß man wohl zunächst das Ineinander der verschiedenen Bereiche bei ihm in Betracht ziehen. Die uns in unserem Leben gestellte Aufgabe wird ja dadurch besonders schwierig, daß der Mensch zwar eine Einheit, ja die höchste uns vorstellbare Einheit überhaupt ist, nämlich die Einheit der Person, daß aber diese Einheit die Mannigfaltigkeit der Lebensbereiche und Kräfte, ja sogar die Gegensätzlichkeit der einzelnen Bereiche nicht nur ausschließt, sondern geradezu fordert. Erst in der Harmonie dieser Gegensätze, die sozusagen auf des Messers Schneide steht, würde der Mensch zum vollkommen ausgeglichenen Wesen. Aber wir wissen, wie selten diese Harmonie erreicht wird. Die Rhythmik der einzelnen Bereiche verläuft durchaus nicht völlig parallel. Die Gesetze der Materie sind auch im Menschen wirksam, ebenso die Gesetze des vegetativen, des animalischen, des physiologischen und seelischen Lebens. Niemand wird behaupten, daß die Zeit höchster geistiger Reife mit dem Zeitpunkt höchster körperlicher Kraftentfaltung zusammen-

fallen müsse. Das Zeitalter des Sports muß mit einer gewissen Trauer gestehen, daß die Möglichkeit sportlicher Höchstleistungen bereits mit dem 35. Lebensjahr abzunehmen beginnt. Aber niemand wird behaupten, daß die Erfahrung auch das Abnehmen geistiger Kräfte in so frühen Jahren zeige. Theoretisch wird niemand daran zweifeln, daß die Werke, die Goethe in seinem Alter schuf, immer noch mehr bedeuten als die Höchstleistungen eines Schnelläufers, selbst wenn ihm die Mit- und Nachwelt einige Kränze flicht. In den wenigsten Fällen werden sich die Höhepunkte der einzelnen Lebensbereiche treffen.

Nun ruht auf dem animalischen Leben des Menschen das psychische und geistige auf, immer zur Einheit verbunden und es bis in die feinsten Verästelungen durchdringend. Wie bei allen Lebewesen liegt das vegetative, animalische und sensitive Leben im Bereich unserer Erfahrung, ist also unserer Beobachtung dauernd zugänglich. Aber die Wissenschaft beweist uns alle Tage, daß wir im Grunde genommen sehr wenig davon wissen. Ja gerade die Beobachtung und rationale Deutung scheinen den Menschen in verführerischer Weise von den Lebensgesetzen abzulenken, da er auf Grund von Überlegungen so oft glaubt, die Natur verbessern zu können, wenn er den wirklichen Lebenssinn gewisser Vorgänge nicht einsieht. Das vegetative System entzieht sich zwar in seinem Vollzug dem Bewußtsein, ist aber um so empfindlicher gegenüber falschen Eingriffen in seine Gesetze. Wie eng das psychische mit dem animalischen Leben verknüpft ist, zeigt schon die Verknüpfung mit dem Sinnesapparat. Das seelische Leben entwickelt sich nur auf Grund des zur Welt geöffneten Tores der Sinne. Diese Sinne sind nicht nur einander zugeordnet, sondern müssen auch in ihrer Gesamtheit so etwas darstellen wie eine vollkommene Aufnahme des Objektes für den Menschen und eine im menschlichen Bereich gerundete Darstellung der den Sinnen zugänglichen Welt.

In ihrer Art sind die Sinne gestuft nach Bedeutung und Wert, eine Tatsache, die schon den alten Psychologen geläufig war. Man könnte sich freilich die Frage stellen, ob es nicht außer den uns bekannten Sinneserfahrungen noch andere Möglichkeiten sinnlichen Erkennens geben könnte, und warum es gerade nur diese wenigen Möglichkeiten der Erfahrung der äußern Welt geben soll, von denen jedermann von alters her weiß. Aber wir wissen nur, daß sie uns ein rundes Bild der Wirklichkeit vermitteln. Sie sind Eingangstore, die ihre Größenordnung und ihre Wirkweise haben, und da sie lebendige Organe sind, so gehorchen sie den Gesetzen und dem Rhythmus des Lebendigen. Die Sinne nehmen Eindrücke auf, aber nicht in unbegrenzter Zahl, nicht immer in derselben Schärfe; den Gesetzen des Lebendigen entsprechend wirkt die subjektive Beschaffenheit und Lage des Sinnesapparates zur Art und Stärke des Eindruckes mit.

Aber wo bleiben die Sinneseindrücke? Offenbar gehört das durch die Sinne Aufgenommene wie eine Art Nahrung zum Wachstum des psychischen Lebens. Denn diese Eindrücke, die in den Menschen eingehen, so flüchtig sie auch sein mögen, verschwinden nicht vollkommen. Hier beginnt freilich ein undurchdringliches Geheimnis, und wir vermögen nicht aufzuhellen, was eigentlich Gedächt-

nis ist. Aber das eine ist sicher, es ist ein Lebendiges, dem immer neue Nahrung zugeführt wird, die nicht unverändert bleibt, ebenso wenig wie die körperliche Nahrung. Dieses Leben ist dem Menschen so notwendig wie das animalische. Nicht nur die Vorstellungen, die, in unserem Gedächtnisschatz aufbewahrt, uns das Wiedererkennen und dadurch das geistige Leben ermöglichen, sind von Wichtigkeit, sondern alle andern auch, da ihre Wirksamkeit nie durch den flüchtigen Augenblick begrenzt ist.

Die Natur ist an sich schon so gnädig, den Sinnesapparat im Laufe der Zeit an eine Auswahl der Eindrücke zu gewöhnen, die automatisch vor sich geht. Die Psychologie hat über diese Dinge sowie über die Aufnahmefähigkeit von Reizen, die Reaktionszeit und was es sonst an Bemerkenswertem gibt, vielerlei ausgesagt, sogar genaue Gesetze darüber aufgestellt. Aber was sich nicht nach Art eines physikalischen oder physiologischen Gesetzes aussprechen läßt, ist die Tatsache, daß der Sinneseindruck seelisch und geistig verarbeitet werden muß. Denn er bleibt ja nicht nur Sinneseindruck, sondern wird von der Person in das Gesamtleben eingegliedert. Dazu aber bedarf es der Zeit. Wir haben uns mit Grund gesträubt, den Begriff des Unbewußten in die Philosophie einzuführen, in der richtigen Erkenntnis, daß man dem Eindringen mythischer Vorstellungen vom Seelenleben des Menschen keinen Raum gewähren will. Aber die christliche Philosophie hat darum nicht weniger um dieses geheimnisvolle Leben unter der Schwelle des Bewußten gewußt. Liest man die Kapitel in Augustins Bekenntnissen, die von Gedächtnis und Erinnerung handeln, so wird man gern mit Husserl zugeben, daß darüber Tieferes auch in der Neuzeit nicht geschrieben worden ist. Augustinus grübelt dort über dieses Geheimnis, daß man sich an etwas zu erinnern sucht, was man anscheinend nicht mehr weiß, und daß es gelingt, etwas wieder zum bewußten Wissen zu machen, was ganz aus dem Bewußtsein geschwunden war.

In Wirklichkeit sammelt sich unter dieser Schwelle des Bewußten – wir können nur in Bildern sprechen – unser ganzes vergangenes Leben. Es lebt in ihm vieles von dem, was wir von unsern Vätern ererbt haben. In ihm steckt alles, was wertvoll ist, nicht nur für unsere Erinnerung, für das Zurückrufen von Vorstellungen, Bildern, Gedanken in das Bewußtsein, sondern auch für das, was unser moralisches Sein und Wollen ausmacht. Die Tiefe und Standfestigkeit des Menschen hängt von diesem so geheimnisvollen Faktor ab. Je tiefer die Grundmauern bei einem Gebäude sind, desto tragfähiger wird es, und alle Schönheit des Sichtbaren nützt nichts, wenn die Grundmauern nicht tief genug sind. Aber von den Grundmauern spricht man nicht, man setzt sie voraus, obwohl sie wichtiger sind als die Fassade. Im Menschen aber, könnte man sagen, bilden sich die Grundlagen alle Tage weiter, vor allem in der Zeit des wachsenden und heranreifenden Lebens. Da diese Grundlagen etwas Lebendiges sind, so bedürfen sie immer wieder einer Zeit der Ruhe oder der Gärung, in der sich dieses unterbewußte Gefüge befestigt. Schon daraus ergibt sich, daß der Sinneseindrücke nicht zu viel sein dürfen, daß sie nicht in zu schneller Folge einander verjagen,

und daß nach Möglichkeit solche Sinneseindrücke fernzuhalten sind, die der Mensch nicht geistig und moralisch einordnen und bewältigen kann.

Gewiß, der Mensch ist auf ewigen Wechsel eingestellt. Bei jeder Wendung des Auges wechseln die Sinneseindrücke. Auch in unserem Innenleben ist alles sozusagen in Fluß. Vorstellungen kommen und gehen, und flüchtig durchziehen Gedanken des Menschen Sinn. Sicher aber ist, daß der Mensch die ihm von Natur gegebene Zeit der Ruhe, nämlich während des Schlafes, unbedingt notwendig hat, und daß ein völliges Aussetzen des Schlafes den Menschen unfehlbar nach kurzer Zeit töten würde. Ausgeruht kann der Mensch wieder aufmerken, und in ruhiger Folge vielerlei Eindrücke verarbeiten. Aber diesem Aufnehmen ist ein menschliches Maß gesetzt. Natürlich ist es dem Menschen, und so lebt er meistens, daß ihm seine Umgebung langsam vertraut wird, daß sich in ihm feste Assoziationsgerüste bilden, in die er die Eindrücke, die auf ihn einstürmen, einordnet, so daß das Neue auf ein geringes Maß beschränkt und die Angleichung relativ leicht gemacht wird.

Wie aber, wenn die Eindrücke dauernd einander jagen? Wenn sie nicht mehr in menschlichem Rhythmus einander folgen, sondern in einem Tempo, das zwar vom Menschen erdacht, aber von ihm nie ganz nachempfunden werden kann. Von einem gewissen Schnelligkeitsgrad an faßt allerdings der Mensch eine Bildabfolge nicht mehr. Das Auge versagt einfach den Dienst. Aber das dem Menschen angemessene Maß an Schnelligkeit endet bereits dort, wo das Auge nur noch soeben in der Lage ist, aufzufassen. Das mag hingehen bei der Aufnahme von Eindrücken, die dem menschlichen Leben unwichtig sind. Wenn es aber in einer Zeit der Technisierung möglich wird, den Menschen durch dauernd neue Gegenden zu führen, ihm dauernd neue Nachrichten aus aller Welt zukommen zu lassen, ihm von allen Seiten dauernd Bilder vor das Gesicht und vor die Seele zu zaubern, die in schneller Folge wechseln, dann ist das menschliche Maß schnell erreicht und überschritten. Und doch ist es das Schicksal des modernen Menschen, die ständige Unruhe gegen die Ruhe eingetauscht zu haben. Millionen von Menschen der sogenannten zivilisierten Welt fahren heute Tag für Tag in einer kaum ausdenkbaren Schnelligkeit durch die Lande. Die Raumstrecken verkürzen sich immer mehr. Eine Reise, die früher zwei Tage kostete, erledigt man jetzt in einer Stunde. Wie vom Sturmwind getragen fliegen die Landschaftsbilder vorbei, und es mag sein, daß man bei oftmaliger Wiederholung das Bild in gewissen Einzelheiten auch erfaßt. Aber im allgemeinen werden die Eindrücke so schnell und wirkungslos durch das Innere ziehen, wenn sie auch am Auge vorbeigehen.

Millionen von Menschen füllen heute Tag für Tag die Kinos, und vor ihren Augen rollt scheinbar in durchaus menschlichem Rhythmus ein Spiel in Bildern ab. Aber die Technik hat es leicht gemacht, jedwedes Geschehen im beweglichen Bild festzuhalten, und so wechseln die Spiele Tag für Tag, weil anscheinend immer neue Bilder zur Verfügung stehen. Das alte Schauspiel zeigte ein einmaliges großes menschliches Schicksal oder auch ein typisch komisches Geschehen, aber

immer etwas, was nach Gestalt und Inhalt typisch und bezeichnend war. Zwar spielt das Leben ständig Tragödien und Komödien in unendlichen Abwandlungen. Aber das Festhalten im lebenswahren Bild und das künstlerische Durchgestalten ist ebenso oft und so selten, wie es prozentual wahre Dichter in einem Volk gibt. Allerdings, die dramatische Technik kann man mehr oder weniger lernen, und nun rollen tagtäglich neue Bilder vor der schaulustigen Menge ab. Weil sich das unendlich vervielfältigen läßt, vervielfältigt sich auch die Menge der Zuschauer. Ein wirkliches Schauspiel beeindruckt den Zuschauer natürlich durch das Geschehen, das Tun. Aber dieses Tun offenbart sich doch vor allem im dichterischen Wort, dann erst in der echten Gebärde. Das technisierte Wort dagegen auf der Leinwand ist Zugabe, das Bild wird die Hauptsache. Ein Drama kann und soll man lesen. Shakespeare hat millionenfach mehr Leser gehabt, als er je Zuschauer hätte haben können. Der Text eines »Drehbuches« – wie aufschlußreich ist doch die Sprache – ist nicht zur Lektüre bestimmt. Ob man zuhört oder nicht, den Gang der Handlung wird man schon verstehen. Alles ist nur Pass-time, Mittel, die Zeit hinzubringen und das Auge zu beschäftigen.

Das Auge? Aber der Mensch könnte ja in die Natur hinausgehen, könnte sein Auge auf den grünen Matten ausruhen lassen oder die romantischen Heimlichkeiten des Waldes bewundern oder auch die Größe Gottes in der kleinsten Kreatur andächtig erahnen. Aber nein, das Auge ist ja nur der Apparat, um den Sinn zu beschäftigen, und bei der Schnelligkeit der wechselnden Eindrücke ist so wenig in die Tiefe gesunken und verblieben, daß ein förmlicher Hunger nach immer neuen Tatsachen vorhanden ist. Wir wissen alle aus unserer Jugend, daß die entscheidende Lektüre »Geschichten« waren, Tatsachen, nicht Reflexionen, Geschehnisse, nicht Beschreibungen. Erst allmählich wächst der Mensch über diese Stufe hinaus. Das gelingt freilich nur, wenn er in einer gewissen Selbstzucht dem reinen Tatsachenhunger widersteht und sich bewußter Sammlung und innerlicher Ruhe zuwendet. Denn dieses Abrollen von Tatsachen in Bildern ist ja nichts anderes als ein dauerndes schnelles Hinwegführen über alles, was Tiefe, Abgrund, was Nachdenken, Zweifel, innerliche Selbstbesinnung bedeuten könnte. Der Tatsachenhunger wird durch Mitteilung von Tatsachen ebenso wenig wie durch Bilder gestillt. Je mehr man ihm gibt, um so größer wird er.

Indes, nicht nur die den Menschen überallhin verfolgenden Bilder in Kinos, in Zeitschriften, in Zeitungen, in Reklamen verschärfen diesen Hunger; dazu kommen die tausenderlei Möglichkeiten, sein Ohr fast ständig zu erfassen. Wer wollte behaupten, daß ein Film einem modernen Menschen für eine Woche oder nur einen Tag Stoff zum Nachdenken gäbe? Oder wer würde annehmen, daß die Hörer eines durch Radio verbreiteten Spieles den Wunsch hätten, sich für eine Stunde oder länger in die Stille zurückzuziehen, weil in ihnen eine Tiefe aufgerührt ist, die das Reden unmöglich macht? Im Gegenteil, die Menschen finden sogar, daß man sich bei der Übertragung eines Musikstückes oder eines Hörspieles durch das Radio ausgezeichnet unterhalten kann. Es wird nicht die Musik gewünscht, sondern ein begleitendes Geräusch, das eine gewisse Rhythmik und

einen erträglichen Klang hat, aber von Aufmerksamkeiten dispensiert. Die Psychologie täte bei der Behandlung des Problems der Aufmerksamkeit gut, sich zu fragen, warum der moderne Mensch nicht mehr aufmerken kann. Er hat keinen schwächeren Willen, als andere Generationen auch gehabt haben, aber die Zeitumstände und die dadurch erzeugte Seelenhaltung erschweren das Aufmerken ebenso wie die Rückkehr zu sich selbst und zur Besinnung, zur Ruhe und Stille. Was erreichen all die Bild- und Hörberichte, all die Mitteilungen über Neues und Neuestes in der Welt, angefangen von den Tatsachen des bürgerlichen Lebens bis zu den Geheimnissen der Vorgeschichte sowohl wie der Astronomie, der Kochkunst ebenso wie der indischen Mystik in dem, der sich gegen die Mitteilungen nicht einmal mehr wehren kann? Sie übersteigen in Wirklichkeit menschliches Maß und reißen den diesem Rhythmus sich hingebenden Menschen aus seinem wirklichen Lebensrhythmus heraus. Kein Zweifel, daß er sich oft nach Ruhe und Stille sehnt. Aber wenn sie eintritt, wirkt sie fast erschreckender als der Lärm, und er öffnet sofort wieder Auge und Ohr, um von neuem Tatsachen und Lärm zu vernehmen, was ihm wenigstens gestattet, über alle Unergründlichkeiten des eigenen und des Wesens der Welt ohne Erschütterung hinwegzugleiten.

Der moderne Mensch kennt die wirkliche Stille nicht mehr. Er weiß nicht, daß es eine überaus fruchtbare Einsamkeit gibt, ja daß nur in der ganz großen erhabenen Stille der Bergesgipfel oder der Wüste das Höchste und Letzte sich dem Menschen offenbart, daß es ihm vielleicht nur dort möglich ist, im Schweigen ganz zu sich selbst zu kommen. Wer je diese Stille erlebt hat, weiß, wie befruchtend und bedrückend zugleich sie ist. Und dort erst versteht man, warum die großen Propheten der Menschen in der Wüsten- und Bergeinsamkeit ihre tiefsten Offenbarungen empfingen. Schweigen und Stille sind für wirklich tiefe religiöse Erlebnisse Voraussetzung. Aber wird nicht selbst in unsern Kirchen heute die Stille und das Schweigen allzu oft gemieden oder durch eine gutgemeinte Belebung des Gottesdienstes unheilvoll gestört und zerrissen? Als ob man sich selbst dort fürchtete, daß der Gläubige die Einkehr bei sich selbst und die innerliche Ruhe nicht vertragen könnte. Wird nicht sogar in die Exerzitien, die sich in der Vorstellung der einfachen Leute mit dem Bild gesammelter Ruhe und Innerlichkeit verbinden, sehr zu Unrecht Bewegung und Leben hineingetragen?

Man darf wohl die Frage stellen, was denn aus den vielen Bildern wird, die jahraus, jahrein den Menschen bedrängen, durch sein Bewußtsein hindurchjagen und dann unter die Schwelle des Bewußtseins sinken. Genau so, wie es im physischen Leben unverdaute Speisen gibt, gibt es im psychischen unverdaute Vorstellungen und Gedanken. Es ist eine volkstümliche Redensart, daß jemand ein Wissen nicht verdaut habe. Wenn ohne Unterlaß Neues auf den Menschen einstürmt, so sinkt es zwar unter die Bewußtseinsschwelle, aber ohne daß es verarbeitet werden könnte. Das Grundgefüge des psychischen Lebens wird nicht befestigt und bereichert, sondern verarmt. Ein tragfähiges Gerüst entsteht ja nur, wenn lebenswichtige und lebensunwichtige Vorstellungen und Gedanken in der ihnen angemessenen Weise im Innern geordnet und verankert werden und

dem Gesetz des Lebensrhythmus entsprechend in einer Zeit der Ruhe und des Schweigens der Sinne sich klären und befestigen können.

Die Folge davon ist, daß viele Dinge, die es am meisten und ersten verdienten, ein Echo im Menschen zu finden, an ihm spurlos vorübergehen. Von woher sollte auch die Antwort kommen? Bilder aller Art sind durch sein Inneres hindurchgejagt und gepreßt worden, ohne Unterlaß, in solcher Schnelligkeit, daß seiner Phantasie fast nichts zu tun übrigbleibt. Er braucht sich nur rezeptiv zu verhalten. In alten Zeiten, als man den Ruf nach Anschaulichkeit noch nicht kannte, ließ man sich durch das Wort über Vergangenheit und Gegenwart, über Land und Leute, über Erhabenes und Lächerliches unterrichten. Mochte der Berichterstatter noch so farbig und lebendig darstellen, mochte es ihm auch gelingen, die Schatten der Vergangenheit zu blutvollem Leben zurückzurufen, das Wichtigste war doch, daß er die Phantasie seiner Zuhörer anrief und daß das ganze innere Gefüge ihrer unter die Schwelle des Bewußtseins gesunkenen Erlebnisse mitklang. Niemand konnte glauben, alles erlebt zu haben, während derjenige, an dem die falsche Sentimentalität und die aufgeblasene Erhabenheit der Bildberichte vorüberzogen, fast glauben kann, alles zwischen Himmel und Erde schon einmal gesehen zu haben. Nun kann eigentlich kein Mensch leben, wenn nicht wenigstens von Zeit zu Zeit sein Inneres aufgerührt wird. Die eigentlichen Tiefen müssen aufgebrochen werden und Antwort geben, wenn das moralische und Gemütsleben des Menschen in Ordnung bleiben soll. Wie soll aber ein Mensch ergriffen werden durch Hamlet oder Faust, und wie soll er ihren Sinn erkennen, wenn ihn nur Bilder oberflächlichster Art ausfüllen? Was kann an Widerhall vorhanden sein in einem Innern, das nie zu einer eigenen Antwort und Mitwirkung erzogen wurde? Wie kann es Höhen und Tiefen geben in einem Erleben, das ununterschiedlich Bilder über Lächerliches und Erhabenes, über Großes und Nichtswürdiges in unendlichen Mengen verschlingen mußte? Was werden die Menschen in ihrem Innern sehen, wenn sie das äußere Auge plötzlich schließen? Sie werden keine Ruhe haben, sondern es möglichst bald wieder öffnen, um neuen Bildern Eingang zu gewähren, damit die Leere im Innern sie nicht störe. Wie aber soll Glaube und Religion möglich sein ohne Innerlichkeit?

Wie merkwürdig, daß die moderne Beschleunigung der Arbeit und des Verkehrs in der gesamten Breite des Lebens dem Menschen nicht die Möglichkeiten zu größerer Ruhe schenkt, sondern ihn vielmehr in ein schnelleres, ja schnellstes Lebenstempo hineindrängt. Niemand hat mehr Zeit. Und doch sollten die vielen technischen Erfindungen es dem Menschen in hohem Maße erlauben, Zeit zu gewinnen. Was er früher mit einem umständlichen Brief oder weiten Gang erreichte, erledigt er heute durch ein Telephongespräch. Aber gibt es einen am Schreibtisch arbeitenden Menschen, der das Klingelzeichen im Telephon ruhig abwartet, bis endlich der Gerufene am andern Ende des Drahtes seine Stimme vernehmen läßt? Menschen, die aus Beruf den Telephonverkehr überwachen, behaupten, daß die Höchstzeit der Geduld eine Minute nicht überschreitet. Natürlich entschuldigt sich der geplagte Mensch damit, daß er jeden Augenblick den Versuch

wiederholen kann. Muß man das Leben des Menschen in Gemeinschaft als einen Gesamtprozeß ansehen, der sich als solcher beschleunigt hat, weil in tausenderlei Einzelvorgängen die Maschine den Menschen ersetzt hat? Dann wäre doch die Maschine Herr über den Menschen geworden. Nicht mehr er selbst gäbe den Takt zum Rhythmus der Arbeit, sondern die Maschine. Dieser Rhythmus ist wohl ein von Menschen ersonnener, aber ein über das rhythmische Erlebenkönnen des Menschen weit hinausgehender. In den Größenordnungen entspricht er nicht mehr dem menschlichen Maß. Die erreichten Schnelligkeiten lassen sich vom Menschen wohl in Zahlen ausdrücken, aber sie übersteigen sein wirkliches Empfindungs- und Vorstellungsvermögen. Wie ein Wirbel oder ein Taumeln erfaßt es ihn, wenn er mit den heute so gerühmten Geschwindigkeiten durch das Land fährt, aber es ist eben ein Taumel und nicht ein menschlicher Rhythmus. Wie ein Rausch kann es ihn für eine kurze Zeit beglücken, und es ist kein Zweifel, daß die heute erreichten Schnelligkeiten, die ja wirklich ein Triumph des menschlichen Erfindungsgeistes sind, für den sie Erfahrenden etwas Beglückendes, ja im Moment etwas Befreiendes an sich tragen. Es ist ein Sieg über Raum und Materie, der vom Menschen dadurch erreicht wird, daß er die Kräfte der Natur gegeneinander ausspielt. Die zusammengeballten Massen von Energie, die aufzufangen dem Menschen gelang, wirken nun auf Befehl des Menschen, und gelenkt sind sie den Menschen wohltätig. Die Maschinen tun ihr Werk vielfach in einem geringen Bruchteil der Zeit, in dem der Mensch es ohne die Maschine hätte bewältigen können. Aber all das bezieht sich auf den Bereich, in dem die Maschine wirksam sein kann. Es gibt keine Maschine für den Bereich der Wissenschaft oder der Kunst, wenn es auch maschinelle Reproduktionen von Musik und ähnlichen Dingen geben mag. Es gibt natürlich Arbeitsteilung auf dem Gebiete der Wissenschaft, die wiederum ermöglicht, der Technik neue Antriebe durch neue Erfindungen zu geben.

Aber die Maschine wirkt doch wie ein Moloch, dem immer neue Opfer gebracht werden müssen. Denn sie läuft ununterbrochen bis zu ihrer Abnutzung, ohne Rücksicht zu nehmen auf das Gesetz des Menschen, bei dem der Zeit der Bewegung eine fast ebenso große Zeit der Ruhe folgen muß. Je intensiver die zu leistende Arbeit, desto größer das Ruhebedürfnis. Aber die Maschine fordert Arbeit, weil sie einem andern Rhythmus gehorcht, und der menschliche Rhythmus, auf die Maschine übertragen, ihren Tod bedeuten würde. So laufen nun im menschlichen Tätigkeitsbereich zwei Linien durcheinander, die sich nicht miteinander vertragen. Der Künstler, der in seinem Atelier schafft, wird genau den Arbeitsrhythmus einhalten, der dem Menschen gesetzt ist. Aber in der Gesamtheit des Lebens ist nicht der Künstler ausschlaggebend, sondern die alltägliche Arbeit der vielen Tausende, die an die Maschine gebunden sind, in der es keinen Stillstand gibt und geben darf. Hat sie keine Arbeit mehr, so muß der Mensch schleunigst für Arbeit sorgen, damit sie nicht Schaden leidet. Es können aber nicht zwei Tempi sozusagen nebeneinander herlaufen. Und deshalb wirkt sich das durch seine materielle und wirtschaftliche Bedeutung vordringlichste Tempo auf die ganze Menschengesell-

schaft aus. Keiner kann zurückbleiben, jeder muß ihm, auch wenn er von der Maschine noch so sparsam Gebrauch macht, seinen Tribut zahlen. Es ist aber kein Zweifel, daß das seelische Leben dabei dauernd verarmt. Denn das Innenleben ist mehr als jedes andere auf Ruhe angewiesen. Daß geistiges, künstlerisches, religiöses Leben nicht in der Unruhe gedeiht, wird gern und oft bejaht. Aber man versucht, aus der Unruhe einen Popanz zu machen und sie mit Aktivität gleichzusetzen. Indes kann man gesteigerte Schnelligkeiten nicht anbeten. Gewiß rufen diese unvorstellbaren Kräfteleistungen unsere Bewunderung wach. Die Leistung der Technik zu verkleinern wäre ganz töricht. Sie zeigt in der Tat, was der Mensch auf einem Gebiete zu erreichen imstande ist. In Wirklichkeit lenkt er höchst geheimnisvolle Kräfte, und zwar so, daß die Wirkung dieser Kräfte für ihn nicht mehr vorstellbar, sondern nur in Zahlen ausdrückbar sind. Aber das Ganze vollzieht sich in einem Rhythmus, dem der Mensch sich nur mit Mühe bewußt anpaßt, unter dem er aber leidet. Das Bedürfnis nach Ruhe ist sicher in den Menschen in einem hohen Maße gewachsen. Aber sie wissen die Ruhe nicht mehr zu genießen und fangen an, auch sie in einem Tempo sozusagen zu erraffen, das der übrigen Hetze angemessen ist. Man sollte meinen, daß ein Mensch, der tagtäglich viele Kilometer mit dem Auto zurücklegt, am Sonntag das Bedürfnis hätte, an dem Kamin seines Hauses zu sitzen. Aber man kann ziemlich gewiß sein, daß ein großer Teil dieser Autofahrer auch am Sonntag nicht zu Hause bleibt, sondern gerade dann einen »Ausflug« im Auto macht. Der wirklichen Besinnung weicht er aus, weil die ständige Hetze den innern Personenkern von der Oberfläche geschieden hat und das Tiefenleben nicht mehr spürbar ist. Wer nie Zeit hat, weiß mit einer plötzlich geschenkten Zeit nichts mehr anzufangen.

Als eine besonders unheilvolle Wirkung haben die genannten Erscheinungen gezeitigt, daß dem Menschen echte und tiefe Freude fast unmöglich geworden ist. Ein gewisses Maß von Freude ist jedem Menschen notwendiger als das tägliche Brot. Sie bedeutet für das seelische Leben dasselbe wie der Sauerstoff der Luft für das Atmen. Menschen, die immer in verdorbener Luft leben, müssen krank werden. Menschen, die nie echte Freude erleben, müssen seelisch und schließlich auch körperlich verkümmern. Gerade die Freude ist ein Erlebnis des ganzen Menschen. Mehr als in jedem andern Erlebnis kommt in ihr die Einheit des menschlichen Seins deutlich zum Bewußtsein. Jedermann weiß aus Erfahrung, was die Freude für die Lebensenergie, für die Gesundheit, für die Arbeit, kurz, für Leib und Seele bedeutet. Aber sie kann nur dort echt und tief sein, wo das Leben unter der Bewußtseinsschwelle die notwendigen Voraussetzungen bietet. Ein Leben, dessen Oberfläche dauernd gekräuselt und in Bewegung ist, in dessen Tiefe aber sich nichts mehr rührt, ist für wahre Freude unzugänglich, obwohl das Bedürfnis nach Freude darum nicht geringer ist. Die Folge davon ist, daß ein wahlloses Suchen nach »Entspannung« beginnt. Die Freude wird zum Narkotikum, d. h. es werden Sensationen gesucht anstatt der Erlebnisse, die echte Freude zu bringen imstande wären. Freude verträgt keine Hast und keine Hetze. Sie ist die eigentlich gesunde Qualität des Lebensgefühls und darum nur dort

möglich, wo der Rhythmus dieses Gefühls nicht gestört ist. Ein Mensch, der keine Zeit hat, kann sich nicht freuen. Denn die Freude in ihren höchsten Formen bedeutet die Harmonie der im Menschen miteinander verbundenen Bereiche.

Wir wissen, wie die Freude in den ersten Lebensjahren des Menschen sich als reine Lust am Dasein einen natürlichen Ausdruck verschafft zu einer Zeit, in der innere Widersprüche noch nicht lebendig werden, sondern von Natur aus der Gleichklang der Kräfte waltet. »Aus dem Gefühl seiner eigenen Ohnmacht deckt sich das Kind in aller Einfalt den Urgrund seiner Freude auf. Es hält sich an seine Mutter.... Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sein ganzes Leben rinnt in einem Blick zusammen, und dieser Blick ist ein Lächeln« (Bernanos). Im Rhythmus des Lebens vertieft sich allmählich die Freude und verschiebt sich in ihrer Grundlage mehr und mehr nach der geistigen Seite hin. Der Mensch findet Freude in der Begegnung mit dem ihm durch das Blut am nächsten Verbundenen, er findet Freude in der Zuneigung zu andern, er lernt die Freude an der Natur und am Menschenwerk kennen, aber in allem, wo auch der Grund liegen mag, bedeutet Freude ein Gelöstsein der Widersprüche im Innern, ein Hinausgehobensein über die Flüchtigkeit der Zeit. Freude im tiefsten Sinn des Wortes bedeutet eigentlich ein Berühren der Ewigkeit. Wie oft haben deshalb die Dichter auf das selige Vergessen in der Freude hingewiesen. Je mehr aber das geistige und höhere Leben von der Freude angesprochen wird, desto tiefer und dauerhafter ist sie.

Voraussetzung ist, daß die Freude tief genug reicht in das unterbewußte Leben hinein. Denn von hier aus steigen ja die Widersprüche auf, erhebt sich der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit. Ist das unterbewußte Leben bereichert durch die Erlebnisse geistiger Art und genügend in sich gefestigt, so kann die Freude den ganzen Menschen ergreifen und ihn hinwegheben über Schwierigkeiten und Anfechtungen. Wehe aber dem Menschen, dem keine Stunde der Freude gewährt wird! Wehe vor allem dem Zeitalter, in dem die Freude dauernd abnimmt! Die Freude will sich auswirken, will Zeit und Ruhe haben, um sich im Menschen zu verbreiten und sein ganzes Wesen zu erfassen. Aber das kann sie nur, wenn der Mensch selbst nicht wieder von Minute zu Minute gehetzt wird, wenn sein Tätigsein mit wirklicher innerer Ruhe abwechselt, wenn das von außen Aufgenommene verarbeitet und in den Schatz des Gedächtnisses und der Erinnerung eingeführt wird. Es gibt allerdings keine menschliche Freude, der nicht ein Wermutstropfen hinzugefügt wäre, nämlich das Bewußtsein, daß sie zu Ende geht. Das Jagen nach Glücksgütern kann darüber nicht hinwegtäuschen, sondern dieses Bewußtsein nur verschärfen. Je schneller der Mensch zusammenrafft, desto mehr wird ihm bei jedem neuen Griff bewußt, daß er immer mehr ins Leere greift. Nur dann wäre die Freude ganz vollkommen, wenn sich ihr der Mensch hingeben könnte in der Sicherheit, daß sie unverlierbar ist; wenn jeder innere Gegensatz, jeder innere Widerspruch zum Schweigen gekommen wäre; wenn er in sich eine vollkommene Harmonie erlebte, eine vollendete Ausgeglichenheit seiner Lebensbereiche und Kräfte, eine gesammelte innere Festigkeit

in dem Zusammenspiel körperlichen und geistigen Seins und in der Hingabe an die ihn beglückenden Ziele.

Wohl wissen wir, daß diese letzte Harmonie und Ausgeglichenheit das Ziel aller Menschen, aber auf Erden kaum erreichbar ist. Niemand zweifelt daran, daß geistige Freude die echteste und tiefste ist, und daß sie im Genuß der höchsten geistigen Güter errungen wird. Aber hier zeigt sich der schmerzliche Zwiespalt im Menschen, der ihm stets nur ein kurzes Verweilen in den Gefilden geistiger Freude gestattet. Und doch lebt auf dem Grund der Seele eine geheime Sehnsucht nach eben dieser Freude. Wer ist in der Lage, sie zu verkünden? Absolut vollkommene Freude gibt es nur im absolut Vollkommenen. Und so kann es nicht anders sein, daß die höchste Freude mit wirklicher Hingabe an Gott verbunden ist. Mag sie auch noch so schwer zu erringen sein, sie muß mit dem Evangelium und seiner Verkündigung aufs innigste verknüpft sein. Der Ruf zur Freude und zum Frohlocken ist dem Evangelium ebenso eigen wie der zur Buße. Wenn das Evangelium den Menschen auffordert, alle kleinlichen Sorgen abzulegen, weil er auf seinen himmlischen Vater vertrauen darf, so ist das ja die sicherste Überwindung des innern Streites, weil sie einhergeht mit der völligen Hingabe an das Höchste, was es an Güte und Schönheit gibt. Deshalb hat der Verfasser des Romans »Tagebuch eines Landpfarrers« recht, wenn er den Pfarrer von Torey also sprechen läßt:

»Ich wollte, ich bekäme einen von diesen gelehrten Prahlhänsen, die mich einen Dunkelmann schelten, zwischen die Finger! Dem würde ich sagen: Ich kann wahrhaftig nichts dafür, daß ich wie ein Totengräber herumlaufe. Übrigens kleidet sich der Papst in Weiß und die Kardinäle in Rot. Von Rechts wegen müßte ich wie die Königin von Saba gekleidet einhergehen; denn ich bringe die Freude. Ihr könntet sie umsonst von mir haben, wenn ihr sie nur wolltet. Die Kirche verfügt über die Freude, über den ganzen Anteil von Freude, der dieser traurigen Welt beschieden ist. Was man wider die Kirche tut, hat man wider die Freude getan. Ich hindere doch niemand daran, die Verschiebung der Tag- und Nachtgleichen zu berechnen oder Atome zu zertrümmern. Aber was würde es euch helfen, wenn ihr sogar das Leben künstlich herstellen könntet und hättet den Sinn für das Leben verloren? Es bliebe euch gar nichts übrig, als euch vor euren Retorten eine Kugel vor den Kopf zu schießen. Ihr könnt so viel Leben künstlich herstellen, wie ihr nur wollt – das Bild, das ihr vom Tode bietet, vergiftet nach und nach das Denken der armen Leute, verdüstert es und läßt allmählich ihre letzten Freuden verbleichen. Es wird schon noch dahin kommen, daß eure Industrie und euer Kapital euch gestatten werden, aus der Welt einen Jahrmarkt zu machen, mit Werkgetrieben, die sich mit schwindelerregender Geschwindigkeit drehen, unter Blechmusikgetöse und Feuerwerksgeknatter. Aber wartet nur, wartet auf die erste Viertelstunde Schweigen! Dann werden die Menschen das Wort hören. Nicht das Wort, gegen das sie sich gesträubt haben, das Wort, das ruhig sprach: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«, sondern jenes Wort, das aus dem Abgrund heraufsteigt: »Ich bin die auf ewig verschlossene Pforte,

die Straße ohne Ausweg, die Lüge und die Verdammnis« (Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers, deutsche Ausgabe S. 30 31).

Ein vielgerühmter moderner französischer Schriftsteller, der sich selbst einen Agnostiker nennt, schreibt in einer beherzigenswerten kleinen Schrift, die den Titel trägt: Au chevet de la civilisation (Am Krankenbett der Zivilisation), daß er eine erschütternde Beobachtung mache, nämlich die, daß der Haß unter den Menschen dauernd wachse. Aber ist diese Tatsache verwunderlich, wenn die Menschen nur noch Freudensurrogate erleben, dagegen nie die wohltuende, den ganzen Menschen durchdringende Wärme echter, tiefer Freude empfinden? Sollte nicht der Prediger des Evangeliums öfter und eindrucksvoller darauf hinweisen, daß das Evangelium in diese Welt trat nicht nur mit dem Bußruf, sondern zunächst mit der beglückenden Botschaft des Engels: »Siehe, ich verkündige euch eine große Freude«? Sollten wir nicht viel mehr darauf hinweisen, daß echte Freude zur Gesundheit des Leibes und der Seele unbedingt notwendig ist?

Der deutsche Bauer

im Ständebau des christlichen Mittelalters[1]

Von Joseph Höffner

In den Jahrhunderten nach der Völkerwanderung eroberte sich die Frohbotschaft Christi in friedlichem Siege die Herzen der germanischen Völker. Auf allen Gebieten wurde christliches Denken machtvoll und vielfältig wirksam. Diese innige Durchdringung auch der natürlichen Lebensbereiche mit christlichem Geiste ist geradezu das Typische der mittelalterlichen Kultur.

Bei weitem die Mehrzahl der abendländischen Menschen lebte damals in den Bauerndörfern. Noch um das Jahr 1500 waren es in Deutschland mehr als drei Viertel, wenn auch der religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Einfluß der Städte bedeutend größer war, als man aus diesem Zahlenverhältnis schließen könnte. Ein Jahrtausend lang konnte also die Kirche – im wesentlichen ungestört – in den deutschen Bauerndörfern wirken und von der Freiheit künden, »die wir in Christus Jesus haben« (Gal. 2, 4). Ist es da nicht auffallend, daß während dieser ganzen christlichen Zeit der deutsche Bauer hörig oder leibeigen war und blieb? Besteht etwa ein innerer Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und der bescheidenen sozialen Stellung des blut- und bodenverbundenen mittelalterlichen Bauern?

Daran ist nicht zu rütteln: Die Kirche hat sich im Jahrtausend der Herrschaftsstände mit der unfreien Stellung des »gemeinen Mannes« abgefunden. Als sie aus dem Imperium Romanum in die Welt der germanischen Stämme trat, fand

[1] Die Frage, wie sich die Kirche zur gesellschaftlichen Abhängigkeit des deutschen Bauerntums in den Zeiten der Herrschaftsstände eingestellt habe, behandelte ich eingehender in der Schrift »Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter«, Paderborn 1939, Schöningh. Preis M 5.80.

sie allenthalben grundherrschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse vor. Unfreie Menschen sind den Germanen selbst nicht unbekannt gewesen. Alle Zeugnisse, die wir von unsern Vorfahren haben – an erster Stelle die römischen Schriftsteller, aber auch die weniger ausführlichen Quellen, wie z. B. die isländischen Sagas und die archäologischen Funde –, bekunden einstimmig, daß zwar die Mehrheit der germanischen Bevölkerung aus Freien bestand, daß es aber auch in großer Zahl Unfreie und Halbfreie gab: Sklaven, Liten, Kriegsgefangene, verknechtete Freie usw. Sie bestellten das Land der Vornehmen, der Grundherren. Übrigens waren die damaligen Verhältnisse dieser Entwicklung günstig. Die zahlreichen Kriege und Fehden zogen viele für längere Zeit von der Landbebauung fort; andere mußten unterdessen das Feld bestellen; da lag es nahe, diese Arbeit den Unfreien zu überlassen. Besonders tüchtige Krieger umgaben sich, wie Tacitus erzählt[2], mit einem Gefolge, das sie auch im Frieden beibehielten und versorgen mußten. Der größere Grundbesitz dieser Vornehmen konnte nur durch Sklaven und Hintersassen bewirtschaftet werden: alles Erscheinungen, die zur weiteren Ausbreitung und Stabilisierung grundherrschaftlicher Abhängigkeit hindrängten.

Es sei nicht übergangen, daß ernste Wissenschaftler den geschichtlichen Wert der römischen Hauptzeugen angezweifelt haben: Die Griechen und Römer hätten angesichts ihrer eigenen sinkenden Moral die Naturvölker idealisiert. Nur so lasse sich, wie z. B. Karl Wührer schreibt, die auffallende Übereinstimmung der römischen Schriftsteller bei der Schilderung der Naturvölker, der Skythen, Keltiberer und Germanen, erklären. Man brauche dabei nicht anzunehmen, »diese Schriftsteller hätten aus der gleichen Quelle geschöpft.... Diejenige Grundeinstellung, die man zu dem Typus ‚Naturvolk' einnahm, läßt die Ähnlichkeit als selbstverständlich erscheinen«[3]. Diese Bedenken verdienen gewiß Beachtung. Besonders der Schilderung der *sittlichen* Zustände stehen heute manche skeptisch gegenüber. So meint z. B. auch R. W. Darré, Cäsars Hinweis auf die Keuschheit der germanischen Jünglinge (De bello Gallico VI, c. 21) sei so zu verstehen, daß sie zwar bis zum zwanzigsten Jahre rein gelebt hätten, dann aber mit den Kebsen vorehelichen Verkehr gehabt hätten[4]. In der Darstellung der *gesellschaftlichen* und *wirtschaftlichen* Verhältnisse stimmen jedoch die Berichte des Cäsar und Tacitus – richtig ausgelegt und von gewissen Übertreibungen und Irrtümern befreit – im wesentlichen mit dem überein, was wir darüber aus der Archäologie, aus den Sagas und der späteren geschichtlichen Entwicklung der Germanenstämme erschließen können. Wenn Tacitus freilich die »besonders kriegerischen Germanen« Nichtstuer nennt (Germania c. 15), meint er damit wohl nicht die *Bauern*, sondern die »*Vornehmen*«, die Nobiles, von denen anscheinend der spätere deutsche Adel die geringere Schätzung körperlicher Arbeit – trotz aller Bemühungen des Christentums – geerbt hat.

Übrigens fanden die Germanen zur Zeit der Völkerwanderung auf römischem

---

[2] Germania, c. 13.
[3] Beiträge zur ältesten Agrargeschichte des germanischen Nordens (Jena 1935) S. 4.
[4] Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse[2] (München 1933) S. 355.

Boden eine der ihrigen ähnliche Agrarverfassung vor. Die ehemaligen zentralisierten Großbetriebe der kapitalistischen Sklavenplantagen waren in spätrömischer Zeit mehr und mehr verschwunden, – hauptsächlich deshalb, weil die Sklavenzufuhr stockte. Eine neue Form, die Grundherrschaft, hatte sich entwickelt. Die germanischen Könige übernahmen nun als Nachfolger der Imperatoren den reichen kaiserlichen Grundbesitz, der sich unaufhörlich noch durch die Einziehung herrenlosen Landes und durch häufige Konfiskationen vergrößerte. Die Bewirtschaftung dieses großen Besitzes erfolgte nach wie vor durch die dort ansässigen Kolonen, deren Zahl noch bedeutend wuchs, da die germanischen Könige dort ihre Krieger ansiedelten. Auch der Adel erhielt größere Landstriche zugeteilt, die er mit eigener Hand weder bewirtschaften konnte noch wollte.

Somit war in jenen Jahrhunderten, in denen die Kirche zu den Germanen kam, die Grundherrschaft, die dem Mittelalter das Gepräge geben sollte, schon in voller Ausbildung begriffen. Sie ist aus germanischer und römischer Wurzel gewachsen, oder, wie R. W. Darré es ausdrückt: sie hat »eine germanische Herkunft« und ist zugleich »ein germanisch gehandhabter römischer Verwaltungsgedanke«[5].

Es widerspricht also den geschichtlichen Tatsachen, wenn z. B. Johann v. Leers behauptet: »Mit der Christianisierung endet auch die Freiheit der bäuerlichen Erde«[6], oder wenn Hans Strobel schreibt: »Eine blühende, hohe Kultur konnte einst das germanische Bauernvolk sein eigen nennen.... Da aber zog aus dem Süden, aus den Mittelmeerländern kommend, eine neue Lehre in die Lande.... Das Recht zerschlagen, der Glaube geschändet, die Rasse verdorben – das war das Bild, das sich nach wenigen Jahrhunderten bot –, Knechtschaft und Bedrückung waren an die Stelle alter Freiheit getreten«[7].

Das Christentum fand die bäuerliche Abhängigkeit vor, kann also nicht für ihre Entstehung verantwortlich gemacht werden. Freilich ließ sich die Kirche von Anfang an in dieses System grundherrschaftlicher Abhängigkeit eingliedern. Sie hatte schon in der nachkonstantinischen Kaiserzeit reichen Grundbesitz erworben. In den germanischen Reichen vergrößerte er sich durch Schenkungen, Rodungen und »Eigengebungen« fortschreitend. Die Kirche reihte sich also in die Herrenstände ein; sie wurde selber Grundherrin und damit Herrin der abhängigen »Gottesleute«, der den Bischöfen, Klöstern und Stiften untertänigen Bauern. Für die gewaltigen Bildungs-, Erziehungs- und Missionsaufgaben, die die Kirche übernahm und zum Segen der mittelalterlichen Welt auch durchgeführt hat, mußte ihr ja eine wirtschaftliche Grundlage zur Verfügung stehen. Es ist nun – geschichtlich gesehen – leicht begreiflich, daß dieser wirtschaftliche Unterbau den damaligen Verhältnissen entsprechend auf der Grundherrschaft aufgebaut wurde. Zudem waren die Bischöfe und zahlreiche Äbte in den germanischen Reichen nicht bloß kirchliche Würdenträger, sondern vielfach auch staatliche Verwaltungs-

---

[5] Ebd. S. 95.

[6] Der Weg des deutschen Bauern von der Frühzeit bis zur Gegenwart (Leipzig o. J.) S. 41.

[7] Deutscher Bauernkalender (Berlin 1935, Zeitgeschichte-Verlag) S. 83.

beamte. Da war es selbstverständlich, daß der König ihnen ebenso wie den weltlichen Großen einen ausgedehnten Grundbesitz übertrug.

Die gesellschafts- und wirtschaftspolitische, also die praktische Anerkennung der bäuerlichen Abhängigkeit durch die Kirche legt uns die Frage nahe: Wie stellte sich die Kirche geistig - im Lichte ihrer religiösen und sittlichen Grundsätze - zur Unfreiheit des »gemeinen Mannes«? Hat sie die tatsächliche Anerkennung geistig begründet und unterbaut? Hat sie das Schicksal der Bauern zu beeinflussen versucht? Welcher Art war dieser Einfluß?

Als die Kirche in den frühen Jahrhunderten des Mittelalters den Siegeszug der Grundherrschaft erlebte, hatte sie zur Frage der gesellschaftlichen Abhängigkeit nicht zum ersten Male Stellung zu nehmen. Schon die Urkirche hatte sich einer - immerhin ähnlichen - gesellschaftlichen Erscheinung, nämlich der antiken Sklaverei, gegenüber gesehen und durch Tat und Lehre ein recht mildes Urteil darüber gesprochen.

Will man das Verhalten der Kirche zur mittelalterlichen Unfreiheit richtig verstehen, so kann man den Einfluß der Duldung der Sklaverei durch das frühe Christentum nicht hoch genug anschlagen. »Jeder bleibe in dem Stande, in den er berufen wurde. Wurdest du als Sklave berufen, so mache dir keine Sorge; auch wenn du frei werden kannst, bleibe lieber dabei. Denn wer als Sklave im Herrn berufen ward, ist ein Freigelassener des Herrn, so wie jener, der als Freier berufen ward, Sklave Christi ist« (1 Kor. 7, 20-23). Diese paulinischen Gedanken sollten von der Väterzeit bis zur Scholastik und weit über das Mittelalter hinaus beherrschenden Einfluß gewinnen. Immer wieder beruft man sich darauf: die Kapitularien Karls des Großen, Abt Smaragdus von St. Mihiel, Hrabanus Maurus, Regino von Prüm, Burchard von Worms, der Jurist Irnerius von Bologna, Johannes Guallensis, Thomas von Aquin und die ganze Scholastik. Findet man bei den Vätern nur wenige Zeugnisse, die sich gegen die eigentliche Sklaverei aussprechen, so trifft man in der gesamten theologischen und kirchlichen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters niemand, der die bäuerliche Abhängigkeit ungerecht genannt hätte.

Freilich begnügte sich das Mittelalter, das alle Lebensverhältnisse in sein geschlossenes christliches Weltbild einzufügen versuchte, nicht damit, die bäuerliche Abhängigkeit als rechtmäßig anzuerkennen oder sie bloß negativ als Folge der Sünde zu erklären, wie es die Kirchenväter mit der Sklaverei getan hatten. Man schuf vielmehr einen religiös-sittlichen Unterbau. Es liegt viel Reiz darin, den Gedanken nachzugehen, aus denen dieser Unterbau emporwuchs. Zwei Baugesetze erkennen wir: Unterordnung und Einordnung.

Das erste Baugesetz hatte schon der heilige Paulus aufgestellt: »Es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt« (Röm. 13, 1). Dieser Satz ist eine Grundlehre der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung. Weisen wir nur auf wenige Zeugnisse hin: Gott selber, so heißt es in den »Capitula Pistensia« aus der Zeit Karls des Großen, ist kraft seiner Wesenheit »der König der Könige und der Herr der Herren«; er wollte, »daß auch auf Erden zu seiner Ehre und als seine Stellvertreter

Könige seien«[8]. Man nannte deshalb den Kaiser und König einen »Vikar Christi«, »König von Gottes Gnaden«, »Abbild der Majestät Gottes«. »Du Herr der Länder und des Meeres«, redet Abt Berno von Reichenau Kaiser Heinrich II. an, »es gebührt sich, daß wir jubelnden Herzens dem Herrn aller Dinge dafür danken, daß er die Herrlichkeit eurer Würde wie eine erhabene Pyramide über allen Reichen erstrahlen ließ«[9]. Ein treffender Vergleich! Die mittelalterliche Gesellschaft mit dem Kaiser an der Spitze gleicht wirklich einer Pyramide. »Ein gewaltiger Bau von Herren und Dienern türmt sich in Kirche und Reich empor und knüpft an den Himmel selber an«[10]. Von der Spitze dieser Herrschaftspyramide führen in fester Über- und Unterordnung zahlreiche Stufen hinab. Dieser Gedanke durchdringt im Mittelalter »alle theologischen und politischen Betrachtungen bis in ihre Fasern«[11].

Oft nennt man nur wenige Stufen: Fürsten, Krieger und gemeine Leute, wie Alanus von Lille und Thomas von Aquin. Andere schildern den Gesellschaftsbau viel anschaulicher und bunter: So vergleicht z. B. Honorius Augustodunensis die mittelalterliche Gesellschaft mit einer Kirche: Die Fenster versinnbilden als Quellen des Lichtes die Lehrer, die Säulen, auf denen die Kirche ruht, die Bischöfe. Die Balken des Dachstuhls sind die weltlichen Fürsten, die Dachziegel, die das Gotteshaus vor Regen schützen, sind die Ritter. Der Boden der Kirche aber, über den unsere Füße schreiten, bedeutet das niedere Volk, das durch seiner Hände Arbeit die Christenheit ernährt und erhält[12]. Ähnliche Bilder gebrauchen auch Berthold von Regensburg, der Kartäuserprior Erhard Groß und Geiler von Kayserberg.

Um den Gedanken der herrschaftsständischen Über- und Unterordnung anschaulich zu machen, bedient man sich der Symbolik des Schachspiels, der Engelshierarchie, der Heiligen Schrift usw. Dabei stehen die Bauern meistens an letzter Stelle, wenn ihnen nicht die »Vagabunden« und die »schlimmen Spielleute« noch folgen. Die Stellung der Bauern war ja auch sozial und wirtschaftlich recht bescheiden. Einen eigentlichen Stand, der in Gemeinschaft mit den andern Ständen die politische Gestaltung des Reiches hätte beeinflussen können, bildeten sie nicht. Sie waren nach einem treffenden Wort Gunther Ipsens eher »Gegen-Stand« der andern, der »privilegierten« Stände, denen sie zu Abgaben und Diensten verpflichtet waren[13].

Die Darstellung des religiösen Unterbaues der mittelalterlichen Herrschaftspyramide wäre unvollständig, wenn wir nur auf das Gesetz der Unterordnung hinweisen würden. Es gehört wesentlich auch das Gesetz der Einordnung dazu.

Das christliche Denken des Mittelalters schrieb den abhängigen Ständen nicht

---

[8] MG LL S. II Tom. 2, n. 727, p. 305.

[9] Migne PL 142, 1161.

[10] O. F. v. Gierke, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (Berlin 1868) S. 9.

[11] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters[3] (München 1931) S. 77.

[12] Migne PL 172, 586.

[13] Einleitung zu W. H. Riehl, Die Naturgeschichte des deutschen Volkes (1935) S. XX.

tyrannisch blinde Unterwerfung vor. Es wies vielmehr darauf hin, warum die Struktur der Gesellschaft einer Pyramide gleichen müsse; es zeigte den einzelnen Ständen, daß sie nicht bloß untergeordnet, sondern in den Gesellschaftsbau organisch eingegliedert und zu einer großen Leistungsgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Hier lagen Ansätze verborgen, die – wäre ihnen eine ungestörte Entwicklung beschieden gewesen – von der herrschaftsständischen Ordnung zu einer »berufsständischen Arbeits- und Leistungsgemeinschaft« hätten führen können[14].

Das gemeinsame Dienen schließt alle, wie Johannes Guallensis sich ausdrückt, zu einem »sozialen Lebensverbande« zusammen[15]. »Verschiedenes muß von Verschiedenen getan werden«, meint der heilige Thomas; »die einen bestellen den Acker, die andern hüten das Vieh, wieder andere bauen Häuser usw.«[16] Ohne die Stände wäre die Gesellschaft eine »konfuse Masse«[17]. Besonders aber weiß Berthold von Regensburg mit unübertroffener Anschaulichkeit den Sinn des gegenseitigen Dienens hervorzuheben: Keiner habe so schöne Augen, daß er es verschmähe, seine Füße anzusehen, die im Schmutz wandeln. So dürfe man auch das gemeine Volk nie und nimmer verachten. Die Bauern pflanzen Korn und Wein, Öl, Bäume und alles, was auf Erden wächst. »Das ist alles ein Gesinde und ein Amt«; niemand kann ihrer entbehren[18]. In seiner fast derben Art predigt Geiler von Kaysersberg: »Dein fuß beneidet och nit den munde, von des wegen das er wein trincket, unnd er allain mitt wasser gewäschen wirt. Es wär dir kain dienst wolt dir yemans dein füß mit wein wäschen.«[19]

All diese Zeugnisse, die nur einen kleinen Ausschnitt aus einer fast unübersehbaren Menge ähnlicher Stellen bilden, zeigen uns, daß das Mittelalter ein aufrichtiges Ja zu seiner Gesellschaftsordnung gesprochen hat und daß man es auch wohl verstand, einen tiefen religiös-sittlichen Sinn in den Bau der Herrschaftsstände zu legen. Der Gedanke, den bis in den Himmel ragenden Herrschaftsbau umzustoßen, war dem hohen Mittelalter so sehr ein Greuel, daß der, der daran zu rütteln wagte, als Ketzer und Sektierer galt, den man mit Feuer und Schwert zu vertilgen hatte.

Die gewaltige Pyramide der Herrschaftsstände mußte im mittelalterlichen Menschen den Eindruck des Gottgewollten, des Unvergänglichen hervorrufen. Daher der statische, konservative Zug, den das Mittelalter trägt. Führten doch nach christlichem Denken alle Stufen der Autorität letztlich zu Gott hinauf.

Dasselbe Christentum hatte aber noch einen andern, auf den ersten Blick entgegengesetzten Gedanken in die abendländische Menschheit hineingerufen, einen Gedanken von dynamischer Wirkung und revolutionärer Kraft. Es war die neue

---

[14] W. Schwer, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters (Paderborn 1934) S. 74.

[15] Communiloquium P. II, c. 5, fol. 55 (Argentorati 1518).

[16] S. c. Gent., 3, 134. [17] S. theol. 1, q. 108, a. 2 c.

[18] Franz Pfeiffer, Berthold von Regensburg Bd. I (Wien 1862) S. 151.

[19] Predigten teutsch und vil gutter leeren (Augsburg 1510) Blatt 110.

Botschaft von Wert und Würde jeder Menschenseele, auch der des »gemeinen Mannes«. Wir begreifen es leicht, daß dieser Ruf vor allem im Herzen des »gemeinen Mannes« selber Widerhall finden mußte. Spürte der Bauer doch am ehesten und stärksten den Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit. So wurde der Bauer, als der Funke gezündet hatte, zum Revolutionär des Mittelalters.

»Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib« (Gal. 3, 27–28). Besonders in der berühmten Prägung Gregors des Großen: »Alle Menschen sind von Natur gleich«[20] übte dieser paulinische Gedanke einen ungeheuren Einfluß auf das ganze Mittelalter aus. Diese Lehre von Wert und Freiheit jeder Menschenseele hatte nun nicht bloß eine religiöse Bedeutung; sie ist vielmehr von so gewaltiger sozialer Wirkung gewesen, daß die gesellschaftliche Entwicklung des Abendlandes – vor allem auch das Schicksal des »gemeinen Volkes« – ohne sie nicht begriffen werden kann.

Der christliche Glaube des Mittelalters überantwortete den Menschen – bei aller Anerkennung der herrschaftsständischen Gesellschaftsordnung – nicht der Willkür der Herrschenden. Christliche Auffassung vom Wesen des Menschen, das heißt in der Sprache der mittelalterlichen Theologie: »Nur das geistige Wesen ist seiner selbst wegen im Weltplan gewollt, alles andere seinetwegen«[21]. Noch mehr: Durch die Gotteskindschaft ist jeder wahre Christ teilhaftig der göttlichen Natur[22]. So groß ist diese Würde, daß »der Gnadenzustand eines einzigen Menschen mehr wert ist als das natürlich Gute der gesamten Schöpfung«[23]. Oder dieselben Gedanken in der bildreichen Sprache der mittelalterlichen Volkspredigt: Der Priester Konrad nennt die Seele eine »Gemahlin Gottes«, »eine Münze nach Gott geprägt«, der »alles auf Erden untertan« sei, da sie »das Handmal Gottes an sich trage«[24].

Diese christliche Auffassung vom Wesen des Menschen hat sich vor allem zum Segen des »gemeinen Mannes«, des Bauern, ausgewirkt. Sein Leben galt als unantastbares Gottesrecht. Die Tötung eines abhängigen Menschen, wie sie in der antiken Sklaverei wenigstens zeitweise Brauch und Rechtens war, wurde im christlichen Mittelalter zum gemeinen Mord gestempelt. Jedes menschliche Leben ist dem Machtbereich des Menschen entzogen, auch das Leben des neugeborenen Kindes. Eine solch hohe Auffassung vom Wert des Menschenlebens hatte auch das germanische Heidentum nicht gekannt. Wie sich »aus einer langen Reihe geschichtlicher Berichte ergibt«[25], war es zur heidnischen Zeit wenigstens in Island, Norwegen, Schweden und Dänemark »dem Vater oder bei unehelich Geborenen allenfalls auch dem Vater oder Bruder ihrer Mutter rechtlich gestattet,

---

[20] Migne PL 76, 203. [21] Thomas v. A., S. c. Gent. 3, 112.
[22] Derf., S. theol. 1, 2, q. 110, a. 3 c. [23] Ebd. q. 113, a. 9 ad 2.
[24] A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten Bd. 3 (Graz 1891) S. 13 171 115.
[25] K. Maurer, Über die Wasserweihe des germanischen Heidentums (Phil.-philolog. Klasse d. K. Bayr. Ak. d. W., Bd. 15 [1881]) S. 176 ff. 204 ff.

das neugeborene Kind auszusetzen«; Spuren der Kindesaussetzung sind auch bei den Festlandgermanen zu finden[26].

Es hängt mit dieser hohen Schätzung des Lebens und der Lebensrechte zusammen, daß dem »gemeinen Manne« auch das Recht und die Freiheit der zu sakramentaler Weihe erhobenen Eheschließung vom Christentum gewahrt wurde. Dem Christentum ist es auch zu verdanken, daß die Menschenwürde der Frau in gleicher Weise wie die des Mannes anerkannt und damit die beachtlich hohe Auffassung der meisten Germanenstämme von der Frau noch veredelt wurde. Selbst Max Rumpf, der die Christianisierung Deutschlands – nachdem ihm »der Umbruch des Jahres 1933 die Augen für unser rassisches und völkisches Blut- und Kulturerbe geöffnet hat« – »zutiefst« beklagt[27], betont doch – unseres Erachtens übrigens zu stark verallgemeinernd –, daß im germanischen Recht die Frau sich zunächst »als Freiwild (Raubehe), sodann als Ware (Kaufehe), ganz am Ende einer langen Reihe erst als Rechtsperson« darstelle[28]. »Gegenüber vielen dieser Rechtsnormen« habe dann »die zähe Arbeit der Ummodelung und Veredelung zu Ehren der Anerkennung und Maßgeblichkeit des freien Willens der Ehe- und Vertragschließenden und damit zur Hebung der Rechtsstellung der Frau vonseiten der Kirche« eingesetzt[29]. Von welcher Bedeutung diese christliche Auffassung von Frau und Ehe gerade für die Ehe und Familie des abhängigen Volkes im Mittelalter gewesen ist, kann man in etwa ermessen, wenn man an die antike Sklavenehe denkt, die doch vielfach einer Anstalt für Menschenzucht glich. Übrigens ließen sich im Osten – seitdem der christliche Glaube nach dem 17. Jahrhundert der »junkerlichen Weltanschauung« gewichen war – ähnliche Bestrebungen feststellen[30].

Man könnte noch auf viele andere soziale Großtaten der mittelalterlichen Kirche hinweisen, die ihrer hohen Auffassung von der Menschen- und Christenwürde aller entsprangen und die gesellschaftliche Abhängigkeit des »gemeinen Volkes« wesentlich gemildert haben. Man denke an die häufigen Freilassungen im frühen Mittelalter, an die Gründung zahlreicher Spitäler, an die Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen. Groß war auch die Wirkung der religiösen Unterweisung durch die Dorfpfarrer. Immer wieder wurde der »gemeine Mann« im Gotteshaus an den königlichen, göttlichen Adel seiner Seele erinnert und zu einem christlichen, aufwärts strebenden Leben ermahnt. »Die Errichtung von Landpfarreien«, so urteilt Joseph Lortz, »war nichts weniger als die erste große soziale Tat der Kirche im Mittelalter: sie brachte in dem Landgeistlichen einen Gebildeten in dauernden Kontakt mit der ländlichen Unbildung. Hier ist (neben den Klöstern) der lebendige Herd der entstehenden höheren Kultur des Abendlandes«[31].

---

[26] Ebd. S. 221 ff.

[27] Das gemeine Volk Bd. I (Stuttgart 1936) S. 110.

[28] Ebd. S. 112. [29] Ebd. S. 112–113.

[30] Vgl. Astav von Transehe-Roseneck, Gutsherr und Bauer in Livland im 17. und 18. Jahrhundert (Straßburg 1890) S. 161.

[31] Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung[4] (Münster i. W. 1936) II S. 35.

Die Kirche zeigte dem Bauersmann, daß er gerade durch die treue Erfüllung seines Berufes Gott diene. Wenn der Bauer in der rechten Weise sein Feld bestellt, meinte z. B. Jakob von Vitry (1170–1240), so erwirbt er sich nicht weniger Verdienste als jene, »die den ganzen Tag in der Kirche singen oder des Nachts zur Matutin aufstehen«[32]. Gott liebt die Bauersleute, sagte Frater Ludwig in seinen Predigten; sie sind »Gottes sehr geliebte Söhne wegen ihrer unermüdlichen Arbeit«[33]. Johannes Tauler erwähnt in einer Predigt einen Bauersmann, den er »den allerhöchsten Freund Gottes« nennt: »Der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr als 40 Jahre, und ist es noch. Der fragte einst unsern Herrn, ob er wolle, daß er sich dessen begebe und in die Kirche sitzen gehe. Da sprach er: Nein, er solle es nicht tun; er solle sein Brot mit seinem Schweiß gewinnen, seinem edlen, teuren Blut zu Ehren«[34].

Mutig und entschieden trat die Kirche auch für die gerechte Behandlung des »gemeinen Mannes« ein. Wenn man das Gemeinsame aller Kämpfe und Klagen des mittelalterlichen Bauern herausstellt, so findet man, daß es ihm – von Ausnahmen abgesehen – nicht um die Aufhebung der Grundherrschaft ging, sondern um gerechte Behandlung und Anerkennung seiner erworbenen Rechte. Selbst die zwölf Artikel des großen Bauernkrieges forderten nicht die Aufhebung der Hörigkeit, wohl aber die Rückgabe des eingezogenen Gemeindewaldes, die Wiederzuerkennung des Jagdrechtes und die Begrenzung der Abgaben und Dienste auf ein erträgliches Maß. Dieses bäuerliche Rechtsempfinden hat der Kartäuser Werner Rolevinck in seinem »Bauernregiment« (1480) treffend gekennzeichnet, wenn er meint: Hat der Bauer die nach Landesbrauch und Vertrag ihm obliegenden Pflichten erfüllt, so darf der Herr keine weiteren Ansprüche weder an die Person noch an das Vermögen des Bauern stellen[35]. Jetzt unterjocht man euch, ruft Frater Ludwig den Bauern zu, am Tage des Gerichtes aber werdet ihr den Herren den Fuß aufs Genick setzen[36]. Wenn ihr die Bauern vergewaltigt, so mahnt Berthold von Regensburg die Herren, »so seid ihr dem allmächtigen Gott abtrünnig geworden und herausgefallen aus der Gemeinde der heiligen Christenheit, die dem wonniglichen Himmelreich gleicht: die wirft er zu den abtrünnigen Engeln«[37]. »Ihr Räuber und ihr gewalttätigen Leute«, nennt er sie ein andermal, »die da arme Leute verderben und bedrücken mit unrechter Gewalt, eure Heerfahne hängt bei Herrn Nimrod, darunter ihr ewiglich brennen müßt«[38]. Auch der »Gottesfreund« Rulman Merswin führt bittere Klage über die Herzöge und Grafen, die die armen Leute wider alles Recht nötigen und drücken. Selbst der Kaiser sei nicht so, wie er sein solle. »Ich darf dir nicht mehr sagen – fährt er dann

---

[32] Analecta novissima Spicilegii Solesmensis (Ed. J. B. Pitra) T. II (Paris 1888) p. 435.
[33] Ad. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1907) S. 88.
[34] F. Vetter, Die Predigten Taulers (Berlin 1910) Pred. 42, S. 179.
[35] De regimine Rusticorum (1. Aufl. Köln 1480) (Mog. 1601), p. 63–64.
[36] A. Franz a. a. O. S. 88–89.
[37] Fr. Pfeiffer a. a. O S. 143.
[38] A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland (München 1886) S. 343.

vorsichtig fort – sieh es selber mit Verständnis an, so siehst du wohl, wie es steht«[39].

Man erkennt aus all diesen Zeugnissen, daß die mittelalterlichen Bauern durchaus keine »Sklaven« waren, sondern »freie Leute«, wie z. B. im 12. Jahrhundert die Bologneser Rechtsgelehrten Irnerius und Placentinus ausdrücklich betonten: »Die Grundhörigkeit unterwirft einen nicht der Gewalt eines andern; sie bedeutet vielmehr bloß Bindung an Grund und Boden, und nicht an erster Stelle Bindung an eine Person«[40].

In den Angelegenheiten des Dorfes erfreuten sich die Bauern weitgehender Selbstverwaltung. Ihre Abgaben und Lasten waren fest umgrenzt und vielfach recht gering. Im hohen Mittelalter – als der »gemeine Mann« die Großtat der Ostsiedlung vollbrachte – ging es dem deutschen Bauern gut; er war wohlhabend und zufrieden. »Die mittelalterliche Hörigkeit« – so urteilt R. W. Darré – »war weit mehr eine reine Angelegenheit der Arbeitsteilung als die einer einseitigen Aufgabe von Rechten vonseiten der Hörigen oder gar das Ergebnis einer kriegerischen Eroberung. Man wird, um ein richtiges Bild von diesen Verhältnissen zu bekommen, eher an den Untergebenen und Vorgesetzten beim Militär zu denken haben, wo auch mit steigender Befehlsgewalt zwar die persönliche Bewegungsfreiheit zusammen mit einer von körperlicher Arbeit und Anstrengung befreiten Tätigkeit stieg, aber gleichzeitig auch die Verantwortlichkeit gegenüber dem Ganzen und den Untergebenen.«[41] Freilich wurde das Recht der Bauern nicht selten – wie die Klagen der Volksprediger zeigen – mit Füßen getreten. Man war sich dann aber bewußt, daß man nicht nach Recht, sondern nach Willkür handelte.

Die rechtliche Lage des deutschen Bauern verschlechterte sich erst dann wesentlich, als das Mittelalter vorbei war. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert – und nicht das Mittelalter – sah die Entrechtung und Knechtung der deutschen Bauern. Besonders jenseits der Elbe sanken die Bauern in eine trostlose Lage hinab. Nicht im Mittelalter, sondern auf einem Rittertag des Jahres 1765 wurde erklärt, daß die Bauern »obdeduzierter Maßen nach dem weitesten Umfang des römischen Rechts, soweit es mit der christlichen Religion zusammenstehen kann, unsere servi sind«[42]. Bezeichnend ist auch eine Äußerung des Meißener protestantischen Superintendenten Gregor Strigenicius, der im Jahre 1598 klagte: wenn man den Herren, die ihre Bauern »wie die Hunde« hielten, Gottes Wort vorhalte, so antworteten sie: »Was fragen wir nach der Bibel? Was haben uns die Pfaffen zu gebieten?«[43]

Fassen wir unser Ergebnis zusammen: Die Stellungnahme der Kirche zur Unfreiheit der mittelalterlichen Bauern wurde von zwei Gesetzen beherrscht, von einem statischen und einem dynamischen.

---

[39] Ph. Strauch, Merswins Neun-Felsenbuch (Halle 1929) S. 40.

[40] Irnerius, Glossae. Ed. E. Besta I, 5, 4, § 3.

[41] A. a. O. S. 105–106.

[42] Landtagsrezeß 1765. Zit. bei A. v. Transehe-Roseneck a. a. O. S. 163 Anm. 3.

[43] Diluvium (Leipzig 1613) S. 185.

Auf Grund des statischen Prinzips bejahte die Kirche die vorgefundene Gesellschaftsordnung, die unabhängig von christlichen Anschauungen aus germanisch-römischer Wurzel gewachsen war.

Machtvoll griff aber auch das dynamische Gesetz von der Freiheit und Würde jeder Menschenseele in die abendländische Gesellschaftsordnung ein, setzte der bäuerlichen Abhängigkeit feste Schranken und milderte sie auf vielfache Weise.

Diese beiden Gesetze dürfen wir nicht auf das Verhältnis der Kirche zu den mittelalterlichen Bauern einschränken: Denn es sind allgemeingültige Grundnormen der sozialen Mission der Kirche.

Die erste Norm, wonach die Kirche gegebene Gesellschaftsordnungen – wenn nur irgend möglich – anerkennt und schützt oder doch wenigstens hinnimmt, setzt voraus, daß die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse an erster Stelle eine weltliche, nicht eine kirchliche Aufgabe ist. Soziologie ist keine angewandte Dogmatik. Staat, Gesellschaft und Wirtschaft sind in sich eigengesetzlich und verherrlichen Gott durch ihr vollkommenes Gestaltwerden[44].

Hier greift von Anfang an das zweite, dynamische Gesetz des Christentums in das Gesellschaftsleben ein: Schützend und wegweisend stellt sich die Kirche hinter die Normen, die Gott durch Natur und Offenbarung den Menschen gesetzt hat. An erster Stelle steht hier die richtige Auffassung vom Wesen und Wert des Menschen: Das Wissen um seine unsterbliche Seele, das Wissen um die Unantastbarkeit seiner Persönlichkeit und seines Lebens, die Einsicht in das richtige Verhältnis von Leib und Seele gegenüber allem »unsicheren Hin- und Herschwanken zwischen einseitigem Betonen des Körperlichen oder Geistigen im Menschen«[45], die Ehrfurcht vor Ehe und Familie, die von Christus selbst durch die sakramentale Heiligung in die Übernatur erhoben sind.

Das Christentum gibt also die Grundgesetze. Es legt die sittlichen Fundamente, auf denen man verschiedene Sozialgebäude errichten kann in verschiedenen Stilen, – wie es ja auch mehrere Stile christlicher Kunst gibt. Nie hat das Christentum eine Gesellschaftsordnung als die ideale hingestellt, selbstverständlich auch nicht die mittelalterliche, deren hohes Ethos wir zwar kennen lernten, die aber auch ihre Schattenseiten – in der herrschaftsständischen Ordnung und in der Beibehaltung der bäuerlichen Abhängigkeit – hatte.

Die ideale Gesellschaftsordnung wird auf dieser Welt niemals Wirklichkeit werden, sondern immer wieder neu gestellte Aufgabe bleiben. Denn wir leben in der Schicksalszeit zwischen Pfingsten und dem Jüngsten Tag.

---

[44] S. Thomas, In Sent. II, d. 38, q. 1 ad 2.

[45] Ferdinand Frodl, Gesellschaftslehre (Wien 1936) S. 182.

Margareta Ebner

Von Anton Pummerer S. J.

Als ich vor bald dreißig Jahren das Charakterbild der Margareta Ebner schrieb[1], wäre es mir von weitem nicht in den Sinn gekommen, daß sie mir nochmals im Leben begegnen würde, und zwar als die Heldin eines Romanes. Nicht ohne Mißtrauen sah ich auf die Schutzhülle nieder, auf der in großen Buchstaben die mehrdeutige Aufschrift stand: »Das gottgelobte Herz«.[2] Mein Mißtrauen steigerte sich, als gleich zu Beginn die blutjunge Margaret in einem Traumbild die heilige Afra sieht, wie sie mit hochaufgeschürztem Rock den heiligen Ulrich aus dem Schlafe weckt. Sollte da mit Fußerotik begonnen und dann ihr ganzes Leben in dieser Weise ausgedeutet werden, etwa gar nach der Art Pfisters[3], der den Pansexualismus Freuds zu Grunde legt und darnach eine Auslegung der »Offenbarungen« gibt, die ihresgleichen sucht? Zöpf hat in einer höchst wertvollen Schrift[4] die ganze Unhaltbarkeit solcher Deutung aufgezeigt[5]; trotzdem stößt man immer wieder auf Mißdeutungen von Margaretas mystischen Erlebnissen.

Auch der Roman ist ein Versuch, das außerordentliche Leben der Ebnerin natürlich und damit erotisch zu erklären, aber nicht im obigen niedrigen Sinn, vielmehr zeigt es sich alsbald, daß hier eine ungewöhnlich starke Dichterkraft am Werke war, daß die religiöse Frage ernst und tief, wenn auch im gegnerischen Sinn, gestellt, und daß Margaretas Gestalt edel und mit Liebe gezeichnet ist. Gerade diese Spannung zwischen Zustimmung und Abwehr reizte mich, die geschichtliche Gestalt Margaretas der dichterischen gegenüberzustellen. Was ich damals schrieb, sollte weder ein Lobpreis auf Margareta noch eine Verteidigung gegenüber ihrem Verkleinern sein, sondern ein möglichst wahres Charakterbild bieten, wie es sich aus den einzigen Quellen, die wir über sie besitzen, aus ihren »Offenbarungen« und den Briefen Heinrichs von Nördlingen, erschließen ließ. Es ist geschrieben aus dem Glauben heraus an die Möglichkeit übernatürlichen Eingreifens Gottes in das innere und äußere Leben des Menschen, aber auch aus dem Wissen um die zahlreichen Irrungen und Täuschungen gerade auf dem Gebiet der Mystik; betrat ich es doch nicht erst als Neuling. Darum schrieb ich gleich einleitend den Satz: »Nicht die Annahme von Übernatur für sich allein, und wiederum nicht die Pathologie reicht hin zu einer restlosen Erklärung der in Frage stehenden Erscheinung, vielmehr findet sich beides oft dicht nebeneinander, ja ineinandergeflochten, und das nicht bloß in denselben Genossenschaften, sondern oft genug in derselben Persönlichkeit« (S. 1). Diese Formel gibt der Forschung

[1] Stimmen aus Maria Laach 81. Bd. (1911) 1 ff. 132 ff. 244 ff.

[2] E. G. Kolbenheyer, Das gottgelobte Herz (1938).

[3] Hysterie und Mystik bei Margareta Ebner (1911).

[4] Die Mystikerin Margareta Ebner (1914).

[5] Vgl. »Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe«, übertragen und eingeleitet von P. Hieronymus Wilms O. P. (1928), Einleitung.

freien Raum, sie muß aber im ganzen Umfang angewendet werden, sonst kommt es zu einseitigen Einengungen, die den freien Blick hemmen und zur Leugnung oder Umbeugung von Tatsachen nötigen. Das Dichterbild Margaretas entstammt einer Grundanschauung, die die religiöse Umwelt, aus der sie hervorgegangen und mit der sie bis zu ihrem Tode unlöslich verbunden blieb, geradezu als Entartung verwirft (vgl. Przywara in dieser Ztschr. 135. Bd. [1939] S. 342). Margareta selbst ist mit sichtbarer Liebe gezeichnet und mit gewinnenden Zügen ausgestattet, so daß sie sich hell und immer heller von diesem Hintergrund abhebt und am Schluß wie eine Lichtgestalt vor uns steht, eine Lichtgestalt freilich ganz eigener Art.

Ganz einfach und schlicht heben die eigenen Berichte der Ebnerin an: »Als man zählte nach Christi Geburt das Jahr 1312, da erwies mir Gott seine große väterliche Treue am Tage der heiligen Vedastus und Amandus (6. Februar) vor Fastnacht. Er sandte mir eine große und verborgene Krankheit. Schon das Jahr zuvor war ich beständig von Gott innerlich gemahnt worden, mich nach seinem Willen zu richten in meinem ganzen Leben. Wie ich aber vorher wohl zwanzig Jahre lebte, das kann ich nicht beschreiben, weil ich auf mich selbst nicht achtete. Nur so viel weiß ich: Gott hatte mich in seiner väterlichen Treue und Hut allzeit« (50)[6]. Alsdann beschreibt sie ihre Krankheit, erzählt, wie sie zu Gott um Befreiung davon flehte, bis sie sich zur Ergebung durchrang und zur Überzeugung kam: »große Krankheiten für Gott leiden, das wäre der längsten Leben eines auf Erden«. Zurückhaltend gegen alle, durch üble Nachreden oder harte Worte gegen andere leicht mißstimmt, des Gebetes nach Möglichkeit beflissen, besonders zum heiligsten Altarssakrament hingezogen, so brachte sie eine lange Reihe von Jahren zu, in denen sie mehr als die Hälfte schwer leidend zu Bette lag, öfters in Todesnöten. Soweit aus dem Überlieferten auf ihre Naturanlage ein Schluß möglich ist, besaß sie ein zartes, liebreiches Herz, ein Herz voll Mitleid für alle Geschöpfe, ein Feingefühl, mit dem sie sich hütete, je irgend einen Menschen zu betrüben, ein Herz voll edler Hingabe, wenn sie ihre Liebe einmal einem Wesen zuwandte. Hieraus, aus einer krankhaften Veranlagung, die aber nicht Hysterie sein kann, aus ihrem eifrigen religiösen Streben und einem gnadenvollen Einwirken Gottes, ohne das eine echte Mystik überhaupt nicht möglich ist, können wir Margaretas mystisches Erleben verstehen, ohne daß es nötig ist, dabei an Erotik zu denken. Man darf freilich nicht vergessen, daß wir es mit mittelalterlichen Verhältnissen zu tun haben und deshalb unser neuzeitliches Denken und Empfinden nicht in diese ganz anders geartete Welt übertragen dürfen.

Den altertümlichen Farbenton hat Kolbenheyer dank seiner hervorragenden dichterischen Veranlagung trefflich wiedergegeben; aber Margaretas Mystik konnte er sich nur aus erotischen Unterstimmungen verständlich machen, was daher den Grundton seiner ganzen Darstellung bildet. Wuchtig setzt die Erzählung ein. Durch Sturmgeläute und Brandruch, der durch die Hornscheiben ihres Dachstübchens schwelt, wird das zehnjährige Mädchen aus den

[6] Einfache Zahlenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von Wilms.

eingangs erwähnten Träumereien gerissen. Des Königs Leute sind im Anzug gegen Werde, und von unten her hört das Gretel die Schmerzensschreie der Mutter, die in Geburtswehen liegt. Ein Bub müsse es werden, hat der Vater vor Antritt seiner Geschäftsreise mit Nachdruck erklärt, und die Mutter hat sie deshalb vor einem Jahr angelobt. Dieses Angelöbnis an Gott, von dem der Roman seinen Titel hat, ist, wie die ganze Jugendgeschichte, frei erfunden und entspricht den wirklichen Verhältnissen nicht. Margareta erwähnt zwar in ihren Offenbarungen wiederholt einen Bruder, der war aber etwa drei Jahre älter als sie, soweit aus den spärlichen Angaben der Urkunden überhaupt ein Schluß gezogen werden kann. Zudem gelobt man ein aufgewecktes Mädchen von neun Jahren nicht mehr an, es gelobt sich entweder selber aus freiem Entschluß an, oder es müßte dazu bewogen werden. Es kommt noch dazu, daß die früher zu Recht bestehende Bindung der von Eltern gottverlobten Kinder schon ein Jahrhundert früher Alexander III. aufgehoben hatte. Was den Dichter auf diese Erfindung brachte, wird alsbald klar. In einer Predigt vergleicht der Zisterzienser Br. Lambert die Seele mit einer Jungfrau, die des Bräutigams harrt. Die Worte des Predigers machen auf das Gretle um so tieferen Eindruck, als ihre ältere Schwester Alheid eben vor der Hochzeit steht. »In ihr hallt es nach, immer wieder dasselbe, und läßt sie nicht los.« In einem Gespräch mit dem Bruder bekommen Mutter und Kind eine Ahnung, was es um eine solche Angelobung ist. »Das Weib des Ebner hat zum ersten Mal die Ahnung dessen bekommen, was es heißt, ein Kind der Macht geben, die jenseits des Hauses, des Heimes und des Blutes steht. Und Margareta hat wohl ihre Hand gefaßt, aber sie hat ihr nicht die Kindeshand gegeben. Über einen Bach hinüber ist es geschehen, und der führt ein reißendes Wasser. Margaretle steht jenseits.« Etwas Neues steigt nun im Bewußtsein des Kindes empor. »Sie ist empfangen, wohin nicht Vater, Mutter, Alheid reichen. Etwas von der namenlosen Würde hat sie unter die Sohlen bekommen und geht auf Wolken.« Dieses Bewußtsein begleitet sie von nun an: »Angelobt!« Mit dem Zug des Gehobenseins verbindet sich das Wissen des heranwachsenden Mädchens, daß sie durch das Versprechen der Mutter eine Angelobte des himmlischen Herrn ist, und so wird der Brautgedanke Zug um Zug durch die Jugendjahre Margaretas durchgeführt. Das alles ist mit großer Kunst dargestellt, und man kann gar nicht anders als lebhaften Anteil nehmen an diesem naiv-frommen, durch und durch braven und tieffühlenden Mädchen, das mit all seinen Fragen, dunklen Ahnungen, unverstandenen Gefühlen und kindlichen Kämpfen zur Jungfrau heranreift. Es ist aber alles ausnahmslos reine Dichtung und hat mit der geschichtlichen Margareta Ebner nichts zu tun.

Das gleiche gilt von ihrem Eintritt ins Kloster, von Noviziat und Profeßablegung und dem Abschied von ihrer Mutter. Reine Erfindung im Dienste der einmal vorgefaßten Meinung ist vor allem der Traum von Christus, der sein Herzblut auf sie niederströmen läßt und sich plötzlich in die Gestalt des Gerberbuben Rüssel-Peter wandelt, der sie in ihren Mädchenjahren einmal mit rohen Liebkosungen überfallen hatte. Der Traum selbst und die darauffolgende Traumbeicht

auf der Bußmatte zeigt übrigens aufs deutlichste, wie falsch und unstatthaft es ist, von »sublimierter Erotik« überhaupt zu sprechen. Auf den Gang nach dem Maierhof, auf die Flachsröste, wo Margareta die Männer mit den »wasserschimmernden Leibern« sieht, auf die anzüglichen Reden von leichtfertigen Nonnen sei nur kurz hingewiesen. Lauter Erdichtungen aus der Voraussetzung heraus, die später (K. 382) allgemein ausgesprochen wird: »Alle Nonnen tragen ihr Brautverlangen durch die welkenden Jahre.« Wie findig ein solches einmal gefaßtes Vorurteil machen kann, dafür nur ein Beispiel. Die »Offenbarungen« beginnen mit dem Tag Vedasti und Amandi 1312, an dem ihr umwandelndes Leiden ausbricht. Im Roman wird das S. 364 ff. erzählt, dabei aber nachdrücklich auf das unmittelbar vorhergehende Fest der heiligen Agathe hingewiesen, die an ihren Brüsten grausam gefoltert wurde. Im Berichte Margaretas suchen wir vergeblich nach einer derartigen gedanklichen oder gefühlsmäßigen Beziehung.

Um Margaretas mystisches Leben zu verstehen, bedarf es keiner Erotik. Durch ihr mitleidsvolles Wesen kam sie in Verkehr mit den Armen Seelen. Ihre große innige Liebe zu Jesus Christus äußerte sich in ihrem Jesusgebet, ihrer fast leidenschaftlichen Verehrung von Kreuzbildern, in ihrem gnadenreichen Gebetsverkehr mit Jesus im Sakrament, ihrer »Rede« und »Schwiege«. Wenn uns Heutige manches als Überschwang der Gefühle anmutet, dann müssen wir an die große Lebhaftigkeit des Empfindens und des Ausdruckes in der damaligen Zeit denken. Das hat wohl nichts mit Erotik zu tun. Zu welch völliger Hingabe und stürmischer Begeisterung vermag doch eine echte Vaterlandsliebe hinzureißen! Und hier haben wir es mit religiösen Gefühlsäußerungen zu tun, die damals besonders stark empfunden wurden und überdies unter außergewöhnlichen Gnadeneinwirkungen standen. Das Namen-Jesu-Gebet geht zurück bis in die Zeiten der Urkirche[7], nur ist es bei Margareta nichts Angelerntes und Eingeübtes, sondern es kommt charismatisch über sie und geht ekstatisch vor sich. Wohl bedient sie sich bei der Darlegung ihrer höchsten mystischen Erlebnisse, der mystischen Vereinigung, der bildlichen Ausdrücke: »Gemahl«, »Geliebter« u. dgl., aber auch damit steht sie auf urchristlichem Boden. »Bereits Tertullian – und von da wird der Ausdruck unendlich oft wiederholt – nennt die Jungfrauen Bräute Christi. Man bindet sich in der Jungfräulichkeit wie in der Ehe für das ganze Leben.« Es ist »eine Verbindung mit Christus, die man ohne Ehebruch unmöglich lösen kann«[8]. Diese Vorstellung ist bei den Mystikern zu einer herrschenden geworden. Auch Margareta bedient sich dieser Worte, weist aber mit Nachdruck auf die Seele und die Gottheit hin. Zudem geht ihre Ausdrucksweise hierin unzweifelhaft auf Heinrich von Nördlingen zurück, mit dem sie damals seit mehr als einem Jahrzehnt in Verbindung stand. Es hat einen Reiz, zu sehen, wie in den Briefen Heinrichs ständig Wendungen wie »dein Lieb Jesus«, »dein sehnsüchtiges, getreuestes, allerliebstes Lieb, daneben Braut, Freundin, Gemahlin wiederkehren, während in Margaretas »Offenbarungen« der stehende Ausdruck von Jesus »Herr« ist, öfter mit Zusätzen

[7] Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg, Herder) S. 300 ff.
[8] Ebd. S. 47 55.

wie »mein«, »unser geminnter Herr« u. dgl., aber immer wieder »Herr«. Daneben ist ihr Jesus die »Wahrheit«, »meine lebendige, edle, lautere, genehme Wahrheit«, wie sie schreibt. Selten erscheint er uns da als »Geliebter« oder »Lieb«, und die Ausdrücke sind dann ebenso übersinnlich zu nehmen wie die Gleichnisse Jesu vom Bräutigam, der kommt, um seine Braut zu holen, und vom himmlischen Hochzeitsmahl. Wer mit der Sprache religiöser Anmutungen und insbesondere der älteren Mystiker vertraut ist und die Mitteilungen Margaretas unbefangen liest, wird gar nicht auf den Gedanken kommen, daß wir es bei ihr mit religiös vermummter Erotik zu tun haben, und der ganze Aufbau des Romans in dieser Richtung ist deshalb unbegründet.

Das gilt auch von dem, was uns an ihr am meisten befremdet, im Roman aber zum Schluß- und Höhepunkt gemacht ist, von ihrem Verhältnis zur Kindheit Jesu. Diese der Frauennatur so gemäße Andacht trat bei Margareta auffallend spät ein und nahm eine eigentümliche Form an, bei der sich ihr mütterliches Wesen und ihre kindliche Einfalt aufs klarste offenbart. Sie hatte nämlich ein aus Holz geschnitztes Jesuskindlein und fühlte sich gedrängt, es zu säugen. Nachdem sich ihre Bedenken bezüglich der Reinheit ihres Empfindens geklärt hatten, preßte sie einst im Drange der »allersüßesten Gnade« das Bildnis an ihr Herz, um es zu stillen, »in dem enphande ich ainer menschlichen berüerde sines mundez an minem bloßen herzen« (Str. 89, 23)[9]. Darob erfaßte sie ein gewaltiger Schrecken, der sich alsbald in großer Freude und Gnade löste. So ihr Bericht. Wenn man ihre treuherzige Darstellung nimmt, wie sie lautet, ohne etwas in sie hineinzulegen, findet sich in ihrem ganzen Tun nichts von Erotischem, Schwülem. Die ganze ungebrochene, unverdorbene Ursprünglichkeit des Mittelalters kommt hier zum Ausdruck, und es braucht zu deren Erklärung keine Erfindung wie die Szene von Gretle und Hertle (K. 180) u. a. Diese mißdeuten nur. Was die Frau im Evangelium, überwältigt von der Hoheit Christi mit frohlockendem Staunen ausgerufen hat: »Selig die Brüste, die du gesogen hast!« (Luk. 11, 27), tönt fort, in Poesie und Prosa, in der Liturgie der Kirche, und was so in Wort und Lied durch die Jahrhunderte weiter klingt, hat Margareta in heiliger Einfalt in symbolische Tat umgesetzt.

Das eben erzählte Erlebnis mochte in die Adventszeit 1344 fallen. Am Stefanstag hierauf erhielt sie von Wien her ein minnigliches Bildwerk, Jesus in einer Krippe. Dieses Kind sah sie einst im nächtlichen Traum fröhlich in der Wiege spielen, machte ihm mütterliche Vorwürfe wegen der Ruhestörung und wurde dann von dem Kinde umhalst und geküßt. Der Traum ist die köstlichste Stelle der »Offenbarungen«. Im Roman wird der Traum zu einem Teil und zur Einleitung des Wacherlebnisses, während er in Wirklichkeit einen Abstand davon bedeutet. Und nun gar der Abschluß! Wenn da den Worten Margaretas: »Sie empfand ein menschliches Berühren seines Mundes« hinzugefügt wird: »und wie es kräftig an ihr sog«, dann wird da ein großes Wunder erfunden, das noch dazu völlig

[9] Str. = Phil. Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen (1882).

sinnlos ist. Margareta spricht nur von einer Empfindung, einem Gefühlserlebnis, das sie hatte, nicht von einem tatsächlichen Vorgang, und diese Empfindung, sofern sie echt war, gehört in die Reihe der imaginären Gnadenerweise, die nichts mit Wundern zu tun haben. Margareta war eine feine Selbstbeobachterin. Deshalb weiß sie genau zu unterscheiden und muß man ihre Worte genau beachten. Wenn z. B. der Roman mit den Worten schließt: »Sie war in ihrem Leben nie noch seliger gewesen«, und so dieses Gefühlserlebnis zum Höhepunkt ihres Glückes gemacht wird, so entspricht das ihren eigenen Aussagen nicht. Sie schreibt von einem »großen, göttlichen« Schrecken und fährt fort: »der schrek wart mir mit grossen fröden und genade benomen, und volbrakt da min gebet« (Str. 89 26 27).

Wir haben es hier weder mit dem Höhepunkt, noch mit dem Abschluß ihres Lebens zu tun. Das »Ende« des Romans ist noch lange nicht das Ende ihres Lebens. Traum und Glücksgefühl waren rasch vorübergehende Erlebnisse, aber gerade die kommenden Jahre waren überreich an gnadenvollen Heimsuchungen. Ihr Versenken in das Leiden des Herrn führte sie bis zur innern Stigmatisation (W 120 f.) und zum Selbsterleben des Leidens Christi am Karfreitag des Jahres 1347 (Str. 133). Und dieses Sterben mit Christus war wieder nur ein Hinüberführen zum Auferstehen mit Christus, zur mystischen Vereinigung der Seele mit Gott. »Mir ist auch Gott ... so faßbar in der Seele und in dem Herzen gegenwärtig und so wahrnehmbar in all der Kraft, wie er im Himmel und auf Erden wirkt, als ob ich es mit leiblichen Augen sähe, und so wie es einem Menschen nur möglich sein mag« (W 94). Ja, sie erkühnt sich sogar zu erklären: »Selbst beim Gedanken an die Hölle erschrecke ich nicht, weil mir die Gegenwart Gottes dort so wenig geraubt werden könnte als im Himmel« (W 111). Das ist der Sonnenschein ihres Lebens, in dem alle andern mystischen Gnaden gipfeln, die nur von hier aus richtig verstanden werden können und von dem allein aus Margareta selber beurteilt werden muß.

Margaretas Innenwelt war ganz religiös, von tiefstem, lebendigem Glauben getragen, ganz von kirchlichem Geist durchdrungen. Es kann keine Rede davon sein, daß im zweiten Jahr ihres Ordenslebens »die Liturgie der Horen das langsam niedermahlende Werk an ihr begonnen« hat und bei ihr die Gewohnheit einsetzte, vielmehr erhebt sich gerade da ihre Seele im Ringen zur vollen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen und zu immer innigerem Verkehr mit Gott. Dabei sind die Gnadenmittel der Kirche und die Gepflogenheiten des Ordenslebens ihre stetigen und dankbar empfundenen Hilfen. Meßopfer, Kommunion, Stundengebet, Anbetung des hochwürdigsten Gutes, das Bußsakrament, geistliche Leitung sind für sie tragende Kräfte durchs ganze Leben, und ohne diese mächtigen Hilfen können wir sie gar nicht denken. Es ist freilich überaus schwer, wenn nicht ganz unmöglich, für jemand, der es nicht aus persönlicher Erfahrung weiß, zu ermessen, was an Hochsinn, Hochherzigkeit, Opfergesinnung, Heldenhaftigkeit und Seelenglück in einem aus vollem Glauben und im Segensstrom der

Kirche gelebten Leben quillt, und so kommt es, daß man sich bei Erklärungsversuchen von außergewöhnlichen Dingen nur allzu leicht vergreift.

Es ist eine vollständige Verkennung, wenn Margareta als eine schmachtende Nonne hingestellt wird, mit dem ständig wiederkehrenden Seufzer: »Noch ist er nicht gekommen.« Sie war weich, aber nichts weniger als weichlich, vielmehr steht sie vor uns als leidensstarke Frau, und ihre mystischen Erlebnisse haben mehr vom Stürmischen und Leidenschaftlichen in sich als vom Süßen und Schwelgerischen. Manchmal steht sie hart, stahlhart vor uns, man denke nur an den Hostienraub und an ihre Äußerungen über die Feinde Christi. Ihre Krankheitszustände, Krämpfe, Lähmungen haben sicher auf ihr seelisches Leben bedeutend eingewirkt, sie sind aber hinwiederum ganz sachlich seelisch bedingt und geleitet; und man wird sie ohne Annahme höherer Fügung nicht zur Genüge erklären können. Das Wort »Hysterie«, das sei nochmals wiederholt, kann man unmöglich auf sie anwenden. Wie Dr. Deutsch ausführt[10], handelt es sich dabei um eine seelische Veranlagung, die aus krankhaftem Geltungsdrang erfahrungsgemäß auch zur Lüge und zum Betrug greift, bewußt oder unbewußt. Margareta aber blieb immer die einfache, schlichte, demütige Nonne, die nach eigenem Geständnis kein Verlangen nach Außerordentlichem hegte, sondern nur nach einem trachtete: verborgen Gott allein zu leben und Gottes Willen zu erfüllen. Aller Zierat an ihr selbst und an allen Menschen wurde ihr widerwärtig, und »das kam mit dem Gedanken, daß uns nichts vor Gott zieren könnte als ein unschuldiges Leben und die Vollkommenheit der Tugend und ein wahrhaftes Leben« (W 161/2). »Ein wahrhaftes Leben«, das war ein beherrschender Zug ihres ganzen Lebens. Die Wahrheit ging ihr über alles, und Jesus Christus ist ihr, wie schon erwähnt, die edle Wahrheit, auf die sie sich beruft, wenn es sich um Mitteilung größerer Gnadenerweise handelt. Damit hängt zum Teil ihr kunstloser Stil zusammen, das vielfach Eintönige und Wiederholende ihrer Berichte, und hätte sie nicht Heinrich von Nördlingen zur Niederschrift ihrer Gnadenerlebnisse genötigt, wüßten wir überhaupt nichts von einer Margareta Ebnerin. Von dieser Seite her ist ihr Charakter durchaus unangreifbar. Auch sonst sucht man vergeblich nach einem unerfüllten Wunsch, über dem etwa ihre Seelenkraft geknickt wäre. Von manchem hohen Begehren weiß sie zu erzählen, es waren kühne Wünsche, alle gottwärts und himmelwärts gerichtet, und fanden gnädige Gewährung. So war sie bei all ihren Leiden und Beschwerden eine in Gott glückliche Seele. Eins zwar wurde ihr immer bewußter, daß wir hienieden keine bleibende Wohnstätte haben, und deshalb trug sie großes Verlangen, bei Gott in den ewigen Freuden zu sein. »Ach, daß der Tag noch immer nicht kommt!« schreibt sie. »Wäre es der Wille und die Ehre Gottes, ich wollte gerne sterben.« Das war aber weder Lebensmüdigkeit noch Weltflucht. »Dann wird mir auch wieder eingegeben: Sollte ich nach dem Willen Gottes und zu seiner Ehre tausend Jahre leben, ich wollte es gerne tun und alles, was er mir darin geordnet hätte« (W. 158). Das sind wahrhaft tapfere

[10] Ärztliche Kritik an Konnersreuth (Lippstadt 1938) S. 35.

Worte! Trotzdem wurde dieses Verlangen immer häufiger und dringender: »Ich vernehme oft eine Stimme, die in mir schreit und oft nacheinander spricht: ‚Ich will heim.‘ – Wohin? – ‚In das ewige Leben.‘ Und der kann ich nicht widerstehen wegen der großen Gnade, die mir dabei gegeben wird« (W 220). Es kam die Stunde, da dieser Wunsch in Erfüllung ging, aber niemand meldet uns, wie sie aus diesem Leben geschieden ist. Ihre Gruft in Medingen deckt ein mächtiger Grabstein, der uns kündet, daß sie am 20. Juni 1351 gestorben ist. Das ist die geschichtliche Margareta Ebner.

Was mochte den Dichter bewogen haben, gerade diese einfache, schlichte Nonne zur Heldin seines Romans zu machen? Literarisch unbedeutend, fern allem Frauenherrschertum, ohne irgend welchen äußern Einfluß auf die damaligen Verhältnisse, ohne seherische Blicke in uns unbekannte Welten, gleich ungelehrt in Welt- wie Gotteswissenschaft? Soll etwa Margareta die Verkörperung des angenommenen Gegensatzes zwischen mystischer und kirchlich-menschlicher Frömmigkeit sein, eines Gegensatzes, der im Roman mit scharfen Linien geritzt wird, dann wäre das ein Fehlgriff in Ziel und Mitteln. Das verrät sich am klarsten durch das gewählte Symbol, in dem sich das tote Religiöse aus menschlicher Brust das Leben saugt!

Aber gewiß hat den Dichter so manches andere an Margareta angezogen. Da ist zuerst ihr Verhältnis zu Ludwig dem Bayern, und es ist gewiß bewundernswert, wie diese fromme Nonne in schwerst zerrütteter Lage von Staat und Kirche es verstanden hat, dem Kaiser und der Kirche ihre Treue zu halten. Dadurch war es möglich, Margareta im Roman in ein großes Geschehen hineinzustellen, wenn sie auch selbst nicht so wirksam in die Verhältnisse eingriff, wie es der Dichter darstellt. Margareta ist mehr Titelheldin als eigentliche Heldin des Romans. Dankenswert ist das gute Wort, das er über Heinrich von Nördlingen zu sagen weiß, diesen verdienten Mann, der für viele nur der Prügelknabe zu sein scheint. Anerkennenswert ist auch sein Verständnis für die edle Freundschaft zwischen Heinrich und Margareta, mögen die Farben auch zuweilen etwas zu weich aufgetragen sein, und für sein verständiges, aufklärendes Wort über den »Nachtrock« sei ihm noch eigens gedankt.

Einige Stellen, an denen er von den Minneleiden und den Gebeten Margaretas spricht, sind wirklich von mitreißender Schöne und Tiefe. Da kann man mit dem Dichter eins werden. Zwar steht er jenseits des Baches, der Bach ist tief, und reißend sind seine Wasser, nur ein Christophorus vermag ihn zu durchwaten. Aber Dichteraugen sind öfter Seheraugen, und so scheint es auch unserem Dichter ergangen zu sein, daß ihm zuweilen eine Ahnung kam von dem alle Erdenfreuden weit überstrahlenden Glück einer Seele, zu der sich Gott in namenloser Huld herabgelassen hat. Unwillkürlich kommt einem dann der Gedanke: Wäre davon etwas in des Dichters Herz gedrungen, welch herrliches Buch hätte er uns, dank seiner goldenen Dichtergabe, über die wahre Margareta Ebner schreiben können. So aber sind Margret, das gottgelobte Herz, und Margareta Ebner, die selig genannte Dominikanerin von Medingen, trotz mancher Ähnlichkeiten zwei wesensverschiedene Gestalten.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Arabische Frömmigkeit. Wenn schon über die in Europa vor aller Augen wirkende katholische Kirche gar nicht selten auch bei sonst kenntnisreichen Leuten die abenteuerlichsten Behauptungen umlaufen, ist es begreiflich, daß erst recht Glanz und Mühen der mohammedanischen Pilgerfahrten nach Mekka in sehr vielen Köpfen noch immer von dem phantastischen Halbdunkel einer entschwundenen Zeit umgeben sind. In Wirklichkeit werden Schmutz und Seuchen mit ganz modernen Mitteln bekämpft, und die Pilgerzahlen sind neben denen mancher katholischer Wallfahrtsorte, wie Fátima, Lourdes, Kevelaer, Czenstochau usw., ziemlich bescheiden. Nach einer im Februar 1939 in Mekka erschienenen arabischen Statistik berichtete die vom italienischen Istituto per l'Oriente herausgegebene Zeitschrift »Oriente moderno« (Jahrg. 1939, S. 162 f.), daß im Jahre 1938 zu Schiff 57 471 Pilger kamen, mit Kraftwagen 2034, mit Karawanen 450 aus Syrien und 5000 aus Yemen. Das Gesundheitsamt veröffentlichte die Erklärung, daß dieses Jahr kein Fall von ansteckenden Krankheiten vorgekommen ist. – Aus italienischen Zählungen geht hervor, daß in den ersten Monaten des Jahres 1939 aus Tripolitanien 600 und aus Italienisch-Somaliland 500 Pilger mit Unterstützung der Kolonialregierung nach Mekka gereist sind.

Eine besonders beachtenswerte Verbindung koranischer Gedanken mit neuzeitlicher Staatsverwaltung strebt der Kronprinz von Yemen an. Er begab sich im Sommer 1938 auf eine Erkundungsreise durch den Süden seines Landes und weckte nach arabischen Zeitungsberichten überall Bewunderung für seine tatkräftige und zugleich besonnene Treue zur Lehre des Propheten. Als er hörte, daß in einem Dorfe der Regenmangel der letzten Jahre dem langsamen Fortschritte der Arbeiten an der Grabkapelle eines mohammedanischen Ortsheiligen zugeschrieben wurde, machte er den Leuten klar, diese Auffassung widerspreche dem mohammedanischen Gottesbegriff. Dann befahl er die Zerstörung der Kapelle und legte selber so eifrig Hand an, daß nach einer Stunde das ganze Bauwerk abgetragen war. Anderswo forderte er mit religiösen Beweggründen zur Einrichtung von Schulen und Pferderennplätzen und zur pünktlichen Verwaltung aller öffentlichen Ämter auf. Die Beteiligung der Frauen am Handel sei unislamisch und müsse sogar mit schweren Strafen belegt werden. Wo Abordnungen auf den Prinzen warteten, um ihn durch Huldigungsgedichte zu begrüßen, schickte er sie mit der Mahnung fort, die Dichter sollten ihre Kunst an würdigeren Gegenständen versuchen.

So angenehm sich diese Sachlichkeit gerade vom Hintergrund morgenländischen Überschwangs abhebt – wer kann andere Anhänger des Islams ins Unrecht setzen, wenn sie den Koran anders auslegen? Wo ein Buch im Mittelpunkte der Religion steht und kein für alle verpflichtendes Lehramt die Deutung des Buches über-

wacht, läßt sich nach dem Zeugnis der Geschichte wie der unmittelbaren Gegenwart die Zersplitterung in immer neue Gruppen nicht aufhalten. Im heutigen Islam ist selbst die Sehnsucht nach kraftspendender Einheit viel schwächer als im heutigen Protestantismus.

Um die Kircheneinheit in Tambaram. Von dem protestantischen Willen zur Einheit der Kirche Christi bekam Dr. A. C. Craig, akademischer Prediger der Universität Glasgow, auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram bei Madras einen so starken Eindruck, daß er schrieb (»The International Review of Missions«, April 1939, S. 185 ff.), über dem ganzen Verlauf der Verhandlungen habe »ein schöpferischer Geist der Einheit« geschwebt. Von den 471 Abgeordneten aller Erdteile hätten besonders die 191 Vertreter der Missionsländer mit »wirklich unwiderlegbaren Gründen« Einheit verlangt. Wie aus dem Wortlaute des durch die deutsche Abordnung gegen einige Beschlüsse ausgesprochenen Vorbehaltes zu sehen ist (»Junge Kirche«, März 1939, S. 245 f.), bekannte auch sie sich zu der von Christus gewollten Einheit und betonte, mit der gebührenden Achtung vor den Verschiedenheiten der Völker sei die Anerkennung zu verbinden, »daß Gottes Liebe allem menschlichen Wesen gilt«. Craig faßt seine Bemerkungen zu dem in Tambaram offenbar gewordenen Einheitsdrang in das Bekenntnis: »Wir alle fühlten uns bereits in einer besseren Zukunft; denn wir schauten in gemeinsamem Bemühen schöner und heller als je die Allgemeine Kirche, wie sie ist und wie sie sein wird. Und einer der Aufträge, die den Abgeordneten mitgegeben wurden, ist die lebendige Weitergabe dieser Schau.«

Übrigens hatten gerade die jungen Missionskirchen den Mut, auch Wege zu der angestrebten Einheit offen vorzuschlagen. Der schweizerische Abgeordnete, Missionar A. Streckeisen, teilte aus der Erklärung der Missionsgruppen in der neuen kalvinischen Monatschrift »Der Grundriß« (März 1939, S. 96) die Sätze mit: »Sie erkennen die Tatsache der geistigen Einheit an, sie sind dankbar für alle Zeichen der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verständnisses, das in verschiedenen Richtungen Fortschritte macht, aber sie erkennen zugleich, daß dies nicht genügt. Sichtbare und organische Einheit muß unser Ziel sein. Dies verlangt aber ein ehrliches Studium unserer Unterschiede. Aber die Loyalität erlaubt den jungen Kirchen nicht, eine solche Einheit zu vollziehen, wenn sie nicht vonseiten derer, die diese Kirchen gepflanzt haben, volle Zustimmung erfährt.« Das »Protestantenblatt, Wochenblatt für den deutschen Protestantismus« (Jahrg. 1939, Sp. 93) lehnte solche Gedanken durchaus ab und schrieb: »Es ist der grundlegende Irrtum, der freilich zeitgemäß ist, daß man ‚die Einheit, um die der Herr gebetet hat', verwechselt mit der ‚sichtbaren organischen Einheit'. Wer diese erstrebt, muß sich entweder Rom unterordnen oder eine zweite Einheit danebenstellen, die bei aller Gegensätzlichkeit doch stets in Gefahr wäre, römisch zu denken.«

Der Katholik hat gegen diese Folgerung wenig einzuwenden. Ihm ist wie dem Berliner protestantischen Theologen Leonhard Fendt in seiner freilich zu schroff die Frömmigkeit vom theologischen Forschen sondernden Schrift »Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben« (Tübingen 1939) die

Wahrheitsfrage entscheidend. Wer als wahr erkannt hat, daß Christus die Einheit seiner Kirche durch Petrus und seine Nachfolger will, der darf als Christ nicht gegen die Unterordnung unter Rom sein, sondern dem steht ohne weiteres fest, daß diese Unterordnung heilsam ist. Die sich dagegen sträuben, werden teils zur »doppelten Wahrheit« der rationalistischen Theologie, teils zur »grundsätzlichen Ungrundsätzlichkeit« der dialektischen Theologie gedrängt. Über den falschen und verderblichen Grundsatz der »doppelten Wahrheit« schreibt der Berliner Privatdozent Konrad Weiß (»Urchristentum und Geschichte in der neutestamentlichen Theologie seit der Jahrhundertwende«, Gütersloh 1939, S. 35 f.): »Engigkeit auf orthodoxer wie liberaler Seite haben dafür gesorgt, daß er praktisch bis heute in Geltung ist. Die Kirche spürt den Schaden davon seit Jahrzehnten in der mangelnden Überzeugungskraft ihrer Verkündigung, soweit sie von Männern ausgeübt wird, deren wissenschaftliche Überzeugungen sich mit ihrer religiösen Verkündigung nicht klar und einfach decken.« Von der Lehre Karl Barths aber (»Die kirchliche Dogmatik«, Prolegomena, 2. Halbband, Zürich 1938, S. 972 f.), es sei Aufgabe der dialektischen Theologie, gegen die Sicherheit jedes Systems »das grundsätzlich Ungrundsätzliche der dogmatischen Methode« hochzuhalten, sagte J. Fehr im »Divus Thomas« (März 1939, S. 106) am Schlusse einer gründlichen Untersuchung: »Das kann man nun in der Tat als zusammenfassende Charakteristik der dialektischen Theologie Karl Barths gelten lassen. Es handelt sich um den konsequent verfochtenen Grundsatz, daß die Verkehrtheit alles menschlichen Denkens in der Theologie letztlich gültige Grundsätze ausschließt.« Die katholische Theologie werde darin »nur eine völlige Auflösung des christlichen Offenbarungsgedankens und ein gänzliches ‚Unschädlichmachen' des Entscheidung und Gehorsam verlangenden Charakters christlicher Offenbarung erblicken können«.

Wiedertäufer aus der Slowakei. Die Zersplitterung und Verflüchtigung des Offenbarungsgehaltes wirkt sich in Sektenbildungen immer noch viel weiter und auf viel längere Zeit aus, als man für gewöhnlich ahnt. Wie in Tambaram sogar die führenden Kirchenmänner aufs höchste überrascht waren, als sie vernahmen (laut Craigs Bericht an der oben genannten Stelle), daß allein die Regierung der Südafrikanischen Union mehr als 500 christliche Bekenntnisse in ihren Verwaltungslisten führt, so wird es selbst fleißigen Benützern theologischer Fachlexika neu sein, daß noch jetzt Wiedertäufer aus dem Fürstentum Liechtenstein und aus Nordamerika die Verbindung mit den ehemaligen Sitzen ihrer Sekte in der Slowakei aufrechthalten. Genaue Angaben machte darüber der Volkstumsforscher Franz Krause in der vom Slawischen Institut in Prag herausgegebenen »Slawischen Rundschau« (Jahrg. 1939, S. 58 ff.). Die sogenannten Habaner der Slowakei stammen von den Wiedertäufern, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach Mähren kamen und besonders in Nikolsburg eine rührige Gemeinde mit Predigthaus und Druckerei gründeten. Die Gebäude sind noch heute zu sehen. Aber schon nach zehn Jahren wurden die Wiedertäufer in Mähren als Ketzer und kommunistische Mitschuldige an den damaligen Bauernaufständen blutig

verfolgt. Einige flüchteten in die zu Ungarn gehörige Slowakei. Sie ließen sich in Sobotischt und Großschützen nieder und begannen eine blühende Gewerbetätigkeit. Besonders zeichneten sie sich durch Schmucktöpferei und Messerschmiedekunst aus. Allmählich kam nun der noch nicht befriedigend geklärte Name Habaner auf. Sie beharrten bei ihrer Ablehnung des Privateigentums, und infolgedessen sind »das Gasthaus in Sobotischt, die dortige Mühle und einige Wälder noch heute Allgemeinbesitz.... Auch die Mühle und Schleiferei in Großschützen ist Gemeindebesitz geblieben.« Der Herkunft nach sind die Habaner Deutsche. »Ihre Aufzeichnungen, Chroniken, Gedenk- und Andachtsbücher sind in deutscher Sprache geschrieben, und die älteren Gemeindemitglieder beherrschen noch heute trotz der rein slawischen Umgebung ziemlich gut die deutsche Sprache.«

Dagegen begann religiös im 18. Jahrhundert eine fast völlige Wandlung, als Kaiserin Maria Theresia, im Gegensatze zu früheren gewaltsamen Bekehrungsversuchen, friedliche Missionen unter den Habanern anordnete. »Vor der Gewalt waren sie in ihre unterirdischen Gänge, von denen man noch heute Spuren unter dem Glockenturm findet – die sogenannten Löcher – geflüchtet. Unter Maria Theresia kamen sie gutwillig zur Predigt der Jesuitenmissionare und kehrten in den Schoß der katholischen Kirche zurück.« Unterdessen waren aber manche noch als Wiedertäufer in Nordamerika heimisch geworden, und von ihnen stammen z. B. der frühere Präsident Hoover und der Gründer der Pullmann-Schlafwagen-Gesellschaft, dessen Verwandte noch in Sobotischt leben. Andere Sobotischter Wiedertäufer zogen ins Fürstentum Liechtenstein. Im Jahre 1937 unternahm eine Gruppe dieser Nordamerikaner und Liechtensteiner eine Reise nach Sobotischt, und es zeigte sich, »daß ihre Tracht mit den in den hiesigen Museumssammlungen aufbewahrten alten Bildern vollkommen übereinstimmte«. Sie erzählten, daß in Nordamerika ungefähr 4000 Wiedertäufer auf etwa 40 Großfarmen leben. »In Liechtenstein wohnen noch 20 Familien (60 Personen), die alle gemeinsam im Almbruderhof (bei Triesenberg) untergebracht sind.« Doch will diese Gemeinschaft nach England übersiedeln.

II

Französische Erdbeerpflückerinnen und Winzerinnen. Die Tausende von Mädchen zwischen 15 und 25 Jahren, die jährlich zur Ernte der Erdbeeren und dann der Trauben aus den mittleren Rhonegebieten in den provenzalischen Süden ziehen, stellen der sozialen und besonders der religiösen Betreuung eine schwierige Aufgabe. Davon erzählte aus eigener Anschauung und nicht ohne scheue Milderung zu greller Farben ein eifriges Mitglied des großen Bundes der katholischen Landmädchen Frankreichs in den »Dossiers de l'Action Populaire« (10. April 1939, S. 619 ff.). Die Pflückerinnen sind so weit im Lande verstreut, daß viele das Dorf, in dem sie bei der Ankunft die Eisenbahn verlassen haben, erst nach Wochen bei ihrer Abreise wiedersehen. Unterdessen leben sie, manchmal zu weniger als fünf, manchmal bis zu dreißig, auf den Höfen, und die sittlichen Zustände sind im allgemeinen so, daß vernünftige Bäuerinnen sagen,

unter keinen Umständen würden sie ihre eigenen Töchter zum Erdbeerpflücken ziehen lassen. In den Scheunen und Schuppen, wo sie schlafen sollen, ist nicht selten fast die ganze Nacht ein Kommen und Gehen von Mädchen und Männern. Auf den unzureichenden Schlaf folgt bei fast abwechslungsloser, wenn auch reichlicher Nahrung die lange Arbeit auf den immer feucht gehaltenen Feldböden. »Eine der traurigen Wirkungen des Wohlstandes und des materiellen Fortschrittes unserer Landbevölkerung«, schreibt die Berichterstatterin, »ist ein großer Verfall der Religion. Immer seltener werden, vielleicht besonders in den Heidegebieten, die Familien, in denen wenigstens die Frauen Sonntags noch zur Messe gehen.« So werden die Pflückerinnen kaum zum Kirchenbesuch angehalten, und sie arbeiten auch Sonntags. In freien Abendstunden laufen sie zu den Dorfbällen, die stellenweise trotz polizeilichen Verbotes auch mehrmals in der Woche stattfinden und aus weiter Ferne von zahlreichen Verführern mit Rad und Auto besucht werden.

Trotzdem gibt es in diesen Gegenden sittenstrenge Bäuerinnen, die solche Gefahren fernzuhalten suchen, und auch die Pflückerinnen kommen großenteils aus kirchlich treueren Gebieten, und suchen sich oft gegenseitig zu schützen. So finden die Fürsorgerinnen des Katholischen Landmädchenbundes, von denen einige selber Pflückerinnen sind, bei der Organisation sozialer und religiöser Hilfsdienste wenigstens nicht lauter Brachland. Sogar auf den Bällen, schreibt die Berichterstatterin, schaue fast die Hälfte dem Tanze bloß zu und sage: »Wir haben gar keine Lust zu tanzen, zu Hause gehen wir überhaupt nicht zum Ball, hier ist es uns bloß um etwas Abwechslung zu tun und um ein Zusammentreffen mit unsern Freundinnen, die wir in der Woche nicht sehen.« Natürlich bemüht sich der Katholische Landmädchenbund um Unterhaltungen, die weniger gefährlich sind, und seine mit jugendlicher Herzlichkeit geschriebenen Einladungen in seine Dorfheime finden erfreulichen Anklang. Leider ist unterdessen schon unermeßlich viel versäumt worden. »Eine große Zahl unserer Mitschwestern«, bekennt die Berichterstatterin, »leidet materiell, moralisch, religiös, und Jahre lang sind wir an diesem Leid vorbeigegangen, ohne es auch nur zu gewahren. Wir haben für unsere Mitschwestern nichts gehabt, als was die öffentliche Meinung für sie hatte: Gleichgültigkeit, wenn nicht Verachtung.«

Geist und Gold in Südafrika. Verachtung, mindestens harte Ablehnung war das gewöhnliche Los der Katholiken in den Burenstaaten vor der Gründung der Südafrikanischen Union. Die freiheitlichere Dominionverfassung und der Zusammenhang mit den Katholiken des Kaplandes haben allmählich einen beträchtlichen Umschwung herbeigeführt. Wirtschaftlich wie kirchlich hätte die seit 1934 rasch angewachsene Einwanderung von Holländern die Lage noch mehr umgestalten können, wenn nicht ein Gesetz von 1937 zur Mäßigung des Andranges die Zulassung auf einigermaßen kapitalkräftige Unternehmer beschränkt hätte. Unter den 400 000 Katholiken, deren Seelsorge in nicht weniger als zehn Apostolischen Vikariaten und Präfekturen durch deutsche Missionsgesellschaften ausgeübt

wird, sind 75 000 Weiße, also verhältnismäßig ebensoviel wie unter den 10 Millionen Bewohnern der Union überhaupt.

Ungefähr drei Fünftel der weißen Gesamtbevölkerung sind Buren, und von ihnen zählen sich die meisten zur niederländisch-reformierten Kirche. In Handel und Industrie sind sie, wie H. Bloem, der Geschäftsführer der Niederländisch-Südafrikanischen Vereinigung, auf einer halbjährigen Rundreise festgestellt hat (Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap« LVI, 2 [1939], S. 242 ff.), noch wenig eingedrungen. Sie sind »Bauern und Beamte, viele sind Ärzte, Rechtsanwälte, Staatsanwälte, Notare. Eine große Anzahl steht im Dienste der Unterrichtsverwaltung oder der Kirche, und am Witwatersrand wie in andern Industriegebieten findet man sie mehr und mehr als geschulte Bergarbeiter.« In den Goldbergwerken, also der wichtigsten Industrie des Landes, sind unter 333 000 Arbeitern 35 000 Weiße, in der Verarbeitungsindustrie unter 304 000 Arbeitern 129 000 Weiße. Nach Aufgabe der Goldparität nahm der Betrieb der Goldbergwerke gewaltig zu. Der Goldpreis stieg von 85 auf 150 Schilling die Unze, und die Wirtschaftslage Südafrikas hob sich trotz einiger Rückschläge erstaunlich.

Je schneller die Einwanderer aus Holland die zur täglichen Verständigung unerläßliche »afrikanische« Abart der niederländischen Sprache lernen, desto willkommener sind sie, weil sie die Macht der »Afrikaner« in Kirche, Unterrichtswesen und Wirtschaft stärken helfen. Damit ist aber, wie Bloem ausdrücklich betont, weder bei Eingesessenen noch bei Eingewanderten Ablehnung des Englischen verbunden. Über die moralischen Folgen der Einwanderung schreibt Bloem: »Viele werden in Südafrika ganz andere Menschen, die meisten besser, selbstbewußter, entschiedener, umgänglicher, mehr weltmännisch und weitblickend..., manche auch schlechter; denn um Üppigkeit tragen zu können, muß man starke Beine haben.« Junge Männer, die rasch ihre Frau oder ihre Verlobte aus Europa nachkommen lassen, haben »finanziell, aber auch moralisch« einen großen Vorteil gegenüber Vätern, die daheim eine zahlreiche Familie zurückgelassen haben und nun lange auf Wiedervereinigung warten müssen.

Im ganzen fand Bloem bei seinen Stammesgenossen ein begeistertes Vertrauen auf eine glänzende Zukunft ihres herrlichen Landes, ja auf die schließliche Führung im Süden des Erdteiles. Und dieses Vertrauen ruhe in der Tat auf den religiösen Gedanken, mit denen der südafrikanische Dichter Langenhoven echt kalvinisch sein kraftvolles Heimatlied schließt: Vor Gott ein Knecht, vor der Welt ein freier Mann – das sei Burenart von Väterzeiten her; und wie die Vorfahren solle der Nachfahre unerschütterlich auf Gottes Gnade bauen.

Vom Verein katholischer Börsenleute in Brüssel. Der Segen der Religion für irdische Angelegenheiten wird in der katholischen Kirche nicht eigentlich als eine Gewähr geschäftlichen Erfolges, sondern als ein Schutz gegen sittliche Entwertung des Erwerbslebens aufgefaßt. So haben sich vor fünf Jahren einige eifrige Katholiken unter den rund 1500 eingeschriebenen Maklern der Brüsseler Börse zusammengeschlossen, um sich unter theologischer Leitung klare Begriffe

über die Forderungen der Moral im Börsengeschäft zu bilden. Sie legten Wert auf eine nicht allgemein theoretische, sondern durchaus praktische Erfassung der Einzelfragen und auf religiöse Stärkung des gemeinschaftlichen Willens zur Verwirklichung der christlichen Sittenlehre im täglichen Börsenbetrieb. Allmählich hat die Gruppe fast 500 Mitglieder aufgenommen, alle erst nach umsichtiger Prüfung in entsprechender Wartezeit. »Der Verein«, schrieb der geistliche Beirat in der Löwener »Nouvelle Revue théologique« (Jahrg. 1939, S. 326 ff.), »wird von den Mitgliedern der Börsenleitung geschätzt; sie sind meist ungläubig, wohnen aber den Sitzungen des Vereins gerne bei«.

Als die Gruppe ihre Arbeit begann, befürchteten sogar manche Katholiken eine unerwünschte Spaltung zwischen den Berufsgenossen. »Die Ergebnisse der verflossenen fünf Jahre haben diesen Vorwurf als unberechtigt erwiesen. Der engere Zusammenschluß katholischer Börsenleute hatte nur den Sinn, mit Hilfe von Standesgenossen, die sich durch besondere Berufstreue auszeichnen wollten, den gesamten Stand zu heben.... Man wollte ganz einfach das Bewußtsein wecken, daß die Berufsgeschäfte nicht außerhalb der religiösen Pflichten liegen, nicht neben dem christlichen Leben herlaufen, sondern daß im Gegenteil die Religion alles Tun wirkungsvoll beseelen und so die innerste Einheit des gesamten Menschendaseins begründen muß.« Daher hieß es im Aufruf an der Spitze der Vereinszeitschrift, die sich nach dem bekehrten Zöllner des Evangeliums »Revue de Saint Mathieu« nennt: »Wir wollen unsern Beruf mit Gottes Gnade durch die Übung der Standestugenden heiligen und dieses christliche Leben nach alten Sitten ausstrahlen lassen, damit eine wieder sittlich und christlich gewordene Umwelt uns Halt und Hilfe sei und die vollkommene Erfüllung unserer Berufspflichten erleichtere.«

Medizinischer Materialismus. Daß zur Erhaltung und Hebung der sittlichen Höhe auch der akademischen Berufe die Religion nicht überflüssig ist, versteht sich zwar von selbst, wird aber zuweilen durch grelle Tatsachen besonders deutlich. In katholischen Ärzteverbänden, wie sie z. B. in Holland und in Frankreich bestehen, wäre niemand zu den Untaten bereit gewesen, die der auch in Deutschland angesehene Romandichter Julien Green in seinen Tagebuchblättern (»Revue de Paris«, 15. April 1939, S. 721 ff.) unter dem 28. Oktober 1936 berichtet. An diesem Tage habe ihm ein Freund beim Frühstück von Geständnissen erzählt, die ihm »ein berühmter englischer Frauenarzt« über die Beseitigung mißgestalteter oder sonstwie allzu lästiger Kinder gemacht habe. »Der Geburtshelfer sorgt beim Eintritt in das Zimmer der in Wehen liegenden Frau stets, daß er vor der Tür eine Instrumententasche oder sonst etwas liegen läßt. Wenn er nun sieht, daß dem Kinde die Beine fehlen, oder daß es drei Augen hat oder blödsinnig sein wird, schickt er das Zimmermädchen hinaus, damit es ihm seine Instrumententasche hole. Dann fährt er mit der Hand über das Gesicht des Kindes, und in zehn Sekunden ist es tot. Auf die Frage, wieviel Kinder er in seiner Praxis auf solche Weise beseitigt habe, gab er zur Antwort: Ungefähr siebzig. Es kommt leider vor, daß noch Mißgeburten am Leben bleiben, aber das ist fast nur noch auf

dem platten Lande der Fall, wo unwissende Quacksalber bei den Bäuerinnen Geburtshilfe leisten. Er fügte hinzu, daß kein Geburtshelfer sich jemals dazu verstehen würde, einen Kollegen anzuzeigen.«

Vielleicht gibt es Leser, die auch ohne dieses immerhin beachtenswerte Zeugnis von solchen Ungeheuerlichkeiten Kenntnis hatten. Besser bezeugt ist jedenfalls die schmerzliche Überraschung der amerikanischen Öffentlichkeit, als man erfuhr, wie weit unter jüngeren Studierenden der Vereinigten Staaten die Syphilis verbreitet ist. Im »Journal of the American Medical Association« (25. März 1939, S. 1207 ff.) schrieb Dr. R. A. Vonderlehr, Generalarzt beim staatlichen Gesundheitsamt, bisher habe man davon kaum öffentlich zu sprechen gewagt. Aber 1938 habe das Gesundheitsamt Fragebogen an 750 führende Kollegien geschickt und 515 Antworten erhalten. Bekanntlich entsprechen diese Universitätsabteilungen ungefähr den Oberklassen der höheren Schulen Deutschlands. Die untersuchten Studierenden standen im Alter von 15 bis 19 Jahren. Bei Angehörigen der weißen Rasse wurden 19,9 Syphiliskranke unter je 10000 Jugendlichen festgestellt, bei Negern 268. In ähnlich großen Gruppen von Nichtstudierenden sind die Verhältniszahlen in denselben Altersklassen für Weiße 18, für Schwarze 300. Unterschiede nach der Größe der Schulen oder nach ihrer Lage in nördlichen oder südlichen Staaten haben sich nicht ergeben. Bei weiblichen Studierenden sind die Zahlen um 15 Prozent geringer, was auch für entsprechende Gruppen von Nichtstudierenden gilt.

Da in den Vereinigten Staaten noch mehr als in Deutschland die Studierenden aus allen möglichen sozialen Schichten stammen, wäre es ethisch wichtig gewesen, in dieser Hinsicht nach etwaigen Unterschieden in der Zahl der Syphilitiker zu forschen; ebenso fehlt jede Unterscheidung zwischen religiös geleiteten, namentlich den sehr zahlreichen katholischen Kollegien, und andern Anstalten. Wie immer die Antwort gelautet hätte, die Berücksichtigung der Religion wäre im Sinne der gerade in letzter Zeit wieder in vielen medizinischen Aufsätzen geforderten ganzheitlichen Erfassung des Patienten aufschlußreicher gewesen als die Gruppierung nach großen und kleinen, nordstaatlichen und südstaatlichen Kollegien.

III

Byzantinismus. Reiches Licht fällt auf Glanz und Verfall der mittelalterlichen Staatsauffassung aus den byzantinischen Kaiserurkunden, die Franz Dölger als katholischer Theologe und Geschichtsforscher in der »Historischen Zeitschrift« (Bd. 159, S. 229 ff.) anschaulich beschrieben hat. Besonders ergiebig sind in den feierlichen Erlässen die Einleitungen, die im Gegensatze zu der im Westen vorherrschenden Einfachheit und Gleichförmigkeit »den Gedanken der übermenschlichen Erhabenheit und Verantwortung des Kaisertums in den verschiedensten Variierungen und mit mannigfaltiger philosophisch-rhetorischer Ausgestaltung« entwickeln (242 f.). In den neun Jahrhunderten von Justinian bis zum Fall Konstantinopels häufen sich hier »alle Teilinhalte der byzantinischen Kaiseridee, wie

sie im wesentlichen Eusebios für das christliche Weltkaisertum schon formuliert hatte«.

Dieser östliche Kaisergedanke »gründet sich politisch auf die Tatsache der ununterbrochenen Fortführung des römischen Weltreiches, weltanschaulich auf den Glauben an die Erlösung durch Christus und seine Wiederkunft am Ende der Zeiten« (230 ff.). Man sah eine Fügung der göttlichen Vorsehung in der Vereinigung des »Erdkreises« zum römischen Weltreich, weil so die Sicherung des Friedens und der Kultur in eine Hand gelegt und die Ausbreitung der christlichen Religion wesentlich erleichtert worden sei. Der »Schöpfer des christlichen Weltreiches« sei Konstantin der Große, und als Nachfolger Konstantins habe der byzantinische Kaiser die Verantwortung »für die Erhaltung von Friede und Recht, für die Erhaltung und Mehrung des Reiches, für die Bekämpfung der Barbaren und für die Bewahrung der Einheit des Glaubens«. Daher gab es nach dieser Auffassung keinen andern Kaiser als den byzantinischen, »eine Fiktion, die entgegen allen realpolitischen Tatsachen in Byzanz bis ins 13. Jahrhundert hinein und in abgeschwächter Form sogar bis zum Ende des Reiches festgehalten worden ist«. Aus demselben Grunde ließ man eineTeilung zwischen kaiserlicher und päpstlicher Gewalt nicht gelten, sondern der Kaiser erschien als »oberster Herr auch der Kirche, er ist Christus verantwortlich für die Aufrechterhaltung der Orthodoxie«. Er hat Ehrfurcht vor der Weihegewalt der Geistlichkeit, er berät sich mit ihr in Glaubenssachen, aber die letzten Entscheidungen trifft er selbst«.

Diese Gedanken wirkten auf die Untertanen um so mächtiger, als sie »frühzeitig durch alte hellenistische und römisch-kaiserliche Überlieferungen im Volksbewußtsein verankert« waren und auch asiatischen und neuplatonischen Vorstellungen entsprachen. Ausfluß dieser höchsten Stellvertretung Gottes auf Erden war nach östlichem Empfinden der Prunk des Kaiserhofes, die Fülle kaiserlicher Gnadenverleihungen, die demütigen Ehrfurchtsbezeugungen, mit denen die in den ausschließlich kaiserlichen Farben Gold, Purpur und Rot leuchtenden Kaiserurkunden überall umgeben wurden. Aber alles ruhte auf einer irrigen Voraussetzung, die teilweise auch die Staatsentwicklung des Westens überschattet hat. Nicht auf den Nachfolger des Augustus hat Christus seine Kirche gegründet, sondern auf den Nachfolger des Petrus. Nicht dem römischen Weltreich und seinen östlichen oder westlichen Erben hat er Dauer bis zum Ende der Zeiten verheißen, sondern dem Gottesreich seiner Kirche, und das dauert und wächst noch immer, auch in Ländern, deren weltliche Herrschaft nicht wie die von Byzanz verfallen ist.

Neues über katholische Dichtung im Elisabethanischen England. Macaulay, der protestantische Lord, war um 1840 bekanntlich überzeugt, es könne wohl einmal der Tag kommen, wo ein Reisender aus Neuseeland sich auf einen zerborstenen Pfeiler der London-Brücke setze, um die Ruinen von St. Paul zu zeichnen – aber auch dann werde die Kirche der Päpste noch in ungebrochener Kraft stehen. Als ein Jahrhundert nach dem Fall Konstantinopels der Kampf zwischen päpstlicher und königlicher Kirchenhoheit in England ausbrach, schien dort der katholische Geist beängstigend rasch zu ermatten. Heute erfahren wir

mehr und mehr, daß er damals nicht nur todesmutige Tatmenschen geformt, sondern auch die reiche englische Literatur jener Zeit ehrenvoll mitgestaltet hat. Daß der selige Martyrer Robert Southwell S. J. als Dichter in dem glänzenden Kreis um Shakespeare steht, ist seit langem anerkannt. Nun wird der Gesamtanteil der englischen Katholiken an der Elisabethanischen Literatur durch die Quellenforschungen bekannt, die von dem Jesuiten Bliß vor 25 Jahren begonnen und dann durch die gelehrte und künstlerisch feinfühlige Historikerin Luise Imogen Guiney fortgesetzt und unter dem Titel »Recusant Poets« (London 1939) herausgegeben worden sind. Dem ersten Bande, der das 16. Jahrhundert umfaßt, soll ein zweiter, bis ans Ende des 18. Jahrhunderts reichender folgen. Die Herausgeberin ist durchaus nicht geneigt, die 30 Verfasser, von denen der erste Band Gedichte vorlegt, literarisch zu überschätzen, sondern sie schreibt schon in der Einleitung: »Selbstverständlich steht der geschichtliche Wert dieser Sammlung über dem künstlerischen. Dennoch war der Eindruck des Buches auf nichtkatholische Kreise so stark, daß ihm »The Times Literary Supplement« (1. April 1939, S. 188) eine ganze Seite mit Bild widmete und zugab, es nötige zum Umlernen. In der protestantischen Dichtung dieser Zeit fänden sich zwar einige berühmte Namen, aber das Religiöse verflüchtige sich dort »oft in einem nebeligen Platonismus«, während man bei den damaligen Katholiken häufiger Seelen begegne, »deren Glaube mit persönlicher Glut das Erlebnis des wirklichen Evangeliums gestaltet«. Zugleich werde man durch zahlreiche Anspielungen erinnert, wie sehr für diese den kirchlich verbotenen Suprematseid verweigernden Dichter das »fröhliche England« zu einem »Lande des Schreckens und der Trostlosigkeit« geworden war.

Übrigens hat fast gleichzeitig mit dieser Auferweckung unzweifelhaft katholischer Dichter Englands eine aus Amerika stammende Protestantin, die an der Pariser Sorbonne den Doktorgrad erworben hat, Clara Longworth de Chambrun, durch ihr Buch »Shakespeare Rediscovered by means of Public Records, Secret Reports and Private Correspondence«, London 1939) der niemals völlig widerlegten Behauptung, Shakespeare selber sei katholisch gewesen, neue Anhaltspunkte geboten. Nicht als ob sie die Streitfrage für gelöst ansähe, sie schließt vielmehr mit der Erklärung, daß es auch nach den von ihr beigebrachten Belegen schwierig scheine, den Dichter unbedingt für die katholischer Seite in Anspruch zu nehmen, aber es könne »kein Schatten eines Zweifels« bestehen bleiben, daß er mit den Dingen des katholischen Glaubens so vertraut war, wie es nur bei jemand möglich ist, »der unter Katholiken gelebt hat«, und daß er »durch nichts die Empfindungen damaliger katholischer Theaterbesucher kränkte«. Von der moralischen Frage kann hier die Verfasserin insofern absehen, als die Leute, die damals in weltliche Theater gingen, ganz gleich, ob Katholiken oder Protestanten, sich über sittliche Schranken rücksichtslos hinwegsetzten.

Christentum und Humor. Schon die soeben charakterisierte Sammlung katholischer Dichter des 16. Jahrhunderts, geschweige denn Shakespeare, erledigt die merkwürdige Behauptung, mit der sich im April und im Mai 1939 eine Reihe

deutscher Blätter beschäftigte: Wer ein Christ sei, könne keinen Humor haben; die Bibel sei »das humorloseste Buch der Welt«, und es sei »das erstaunlichste Paradoxon in der Geschichte der Bücherkunde«, daß sie trotzdem die höchste Auflage auf der ganzen Erde habe. Nun wußte man ja längst, mit wieviel Unkenntnis und Bestimmtheit oft über religiöse Dinge geschrieben wird. Es war übrigens um die Zeit, wo in der »Christlichen Welt« (1. April 1939, Sp. 260) sogar ein sehr bekannter Mann aus der kirchlichen Bewegung daran erinnert werden mußte, das Wort religio fehle keineswegs, wie er meine, in den besten lateinischen Wörterbüchern, sondern es stehe in allen, und Cicero gebrauche es mehr als dreihundertmal. Trotzdem gab sich der Greifswalder Professor Bülck die Mühe, an die »Deutsche Allgemeine Zeitung« (19. März 1939) zu schreiben, »die energischen Betrachtungen darüber, welchen Humorverlust das Christentum verursacht habe«, hätten wohl nicht nur bei ihm »verwundertes Kopfschütteln hervorgerufen«. Es leuchtete ihm nicht ein, daß die heutige christliche Gemeinde vom Prediger auch Anregung zu einem von den Kirchenwänden widerhallenden »befreienden Gelächter« erwarte. Daß einer, der die Hand auf die Bibel lege, dem Humor nicht absage, sehe man doch an Männern wie Matthias Claudius, Ludwig Richter, Charles Dickens, Fritz Reuter. Die »Deutsch-Evangelische Korrespondenz« (3. Mai 1939) nannte außerdem als christliche Humoristen Johann Peter Hebel und Heinrich Seidel. Auch hörte man wohl einwenden, man sehe doch nicht bloß an der Bibel, sondern ebenso an berühmten weltlichen Mitteilungen, daß bei ihrer Wertschätzung und Verbreitung nicht gerade der Gehalt an Humor den Ausschlag gibt. Verwunderlich war aber, »daß man die Vereinbarkeit von Christentum und Humor, zumal da zwischen Humor und Komik nicht streng unterschieden wurde, nur mit wenig Namen zu verteidigen wußte. Man hätte doch an das unermeßliche, allenthalben von Humor durchsprudelte Reich der Legenden denken können, von den Altvätern der Wüste bis zu den lateinischen Dramen der Hrotsvit, den Barocklateinern Gazet und Balde, dem Neuprovenzalen Roumanilho oder der noch lebenden Irländerin Helen Waddell. Man hatte sogar in den »Romanischen Forschungen« dieses Jahres (Jahrg. 1939, S. 1ff.) eine Untersuchung von Ernst Robert Curtius über »Scherz und Ernst in mittelalterlicher Dichtung« mit einem eigenen Abschnitt über »Die Kirche und das Lachen» (S. 6–8) und einem andern über »Hagiographische Komik« (S. 11–17). Mit vielen Zeugnissen beweist Curtius, daß heilige Männer wohl gegen maßlose Lustigkeit ihre Stimme erhoben, zuweilen auch jedes Lachen überstreng beurteilt, im ganzen aber durch alle Jahrhunderte Sinn für Komik bekunden. »Humoristische Elemente«, schließt er, »gehören also zum Stil der mittelalterlichen Heiligenvita. Sie waren im Stoff selbst gegeben, und wir dürfen sicher sein, daß das Publikum sie auch erwartete«.

Umschau

Ehre und Ehrenschutz

Die Stellung der katholischen Kirche zur Frage des Duells als Schutzmittels der Ehre ist hinreichend bekannt. Nach katholischer Lehre bedeutet das Duell einen ungerechtfertigten Eingriff in die Gott allein zustehende Oberherrschaft über das menschliche Leben. Der mit tödlichen Waffen ausgetragene Zweikampf gefährdet eigenes und fremdes Leben, ohne daß eine sachliche Eignung für die Verteidigung und Wiederherstellung der verletzten Mannesehre gegeben ist. Es widerspricht somit der gesunden Vernunft, daß der zuerst in seiner Ehre ungerecht Angegriffene sich auch noch der Todesgefahr aussetzen soll, so daß, wie es schon oft der Fall war, der zum Duell geforderte Ehebrecher den beleidigten Ehemann töten kann. Mit Verteidigung der Ehre und ihrer Wiederherstellung hat solche Handlungsweise sehr wenig zu tun. Folglich muß eine derartige ungerechtfertigte Selbsthilfe, die einem überspannten Ehrgefühl entspringt, auch sozial schädlich und veräußerlichend wirken, zumal da der Zweikampf nur gewissen satisfaktionsfähigen Kreisen vorbehalten war. Wichtiger als die äußere Ehrenbezeigung ist die innere Ehrenhaftigkeit, die vor einer sinnlosen und willkürlichen Gefährdung des menschlichen Lebens zurückschrecken läßt.

Die Zähigkeit, mit der trotz allem bestimmte Volkskreise im verflossenen Jahrhundert am Duellzwang festhielten, hatte zumeist gefühlsmäßige Gründe. Man konnte oder wollte die mangelnde Eignung des Zweikampfes als Schutzmittels der Ehre nicht sehen. Der unbedingte Wille zum Einsatz des Lebens schien wichtiger zu sein, zudem doch auch im Krieg ein solches Wagnis und Opfer von allen als selbstverständlich betrachtet wird. Man sah überdies im Duell ein wichtiges, ja unentbehrliches pädagogisches Mittel, da die Nötigung, sich zum Zweikampf zu stellen, gar manchen von der freventlichen Verletzung fremder Ehre abschrecken mochte.

Da ist es von Interesse zu sehen, wie viele bisher mißverstandene Bedenken der kirchlichen Lehre gegen das Duell von anderer Seite her ihre Beleuchtung finden. Walter Buch[1] ist sich in seinem Vortrag bewußt, wie viele Hemmungen in gewissen Kreisen gegen das Duellverbot bestehen. Gewiß bedeutet, so sagt er, die Abkehr vom Zweikampf für viele hervorragende Deutsche ein schweres Opfer ihrer Lebensauffassung. Manch einer wird sich aufbäumen beim Gedanken, er könne dem Schänder seiner Ehre nicht mehr mit der scharfen Klinge oder der Pistole ans Leben gehen. Es mag einer glauben, das Leben sei nicht mehr lebenswert, wenn ihm die Möglichkeit zur Verteidigung seiner Ehre genommen ist. Trotzdem muß eine neue und tiefere Auffassung von Ehre und Ehrenschutz das Duell ablehnen. Das Entscheidende ist die grundlegende Besinnung auf das Wesen der Ehre. Die wahre innere Ehre liegt für nationalsozialistische Auffassung im Bewußtsein des eigenen artgemäßen Lebens innerhalb des Volkes. Die Gewißheit der andern vom artgemäßen Leben des einzelnen macht die äußere Ehre aus. Nur der ist aller Ehren teilhaftig, der sein Leben einsetzt für die Gemeinschaft, gleichviel an welchem Platz. Auch die Verteidigung der Ehre kann sich nicht mehr in den Formen der alten Zeit, etwa des Ritteradels, vollziehen. Die bürgerlichen Ehrenhändel des verflossenen liberalen Zeitalters haben zu ganz offenkundig verkehrten und untragbaren Folgen geführt. Ein ganz lächerlicher Anlaß konnte einen Ehrenmann das Leben kosten. Die Unterscheidung der Volksgenossen in satisfaktionsfähige und nichtsatisfaktionsfähige Klassen ist heute, zumal nach dem Erlebnis des Weltkriegs, nicht mehr tragbar. Unmöglich darf weiterhin das wertvolle Blut deutscher Ehrenmänner leichtsinnig gefährdet werden zum Schaden des Volkes. Kein Deutscher hat das Recht, sein Blut aus eigensüchtigen Gründen zu vergießen. Durch das Verbot des Duells soll übrigens der Kampfgeist der deutschen Jugend nicht ermüden. Der Führernachwuchs kann und soll fechten. Auch dieser Sport erzieht zum Mut. Wesentlich ist jedoch die Einsicht, daß der Zweikampf nichts mehr mit Ehrenrettung zu tun haben kann. Der geistige Zusammenschluß aller deutschen Menschen durch den Führer gebietet dringend eine

[1] Walter Buch, Des nationalsozialistischen Menschen Ehre und Ehrenschutz. 2. Aufl. Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., München 1939.

neue Betrachtung der Ehre und ihres Schutzes. Aus einem unverbildeten natürlichen sittlichen Empfinden heraus hat sich die überwiegende Mehrheit des deutschen Volkes niemals mit dem Zweikampfgedanken einer exklusiven Schicht abgefunden. Die innere Ehre kann der Mensch nur durch eine unehrenhafte Tat verlieren. Die äußere Ehre aber als Gewißheit vom ehrenhaften Wandel eines ihrer Glieder wieder herauszustellen oder das gestrauchelte Glied zur Rechenschaft zu ziehen, bzw. es von der Gemeinschaft zu trennen, das ist die Aufgabe der staatlichen Volksgemeinschaft. Der Zusammenschluß aller deutschen Menschen unter einem Führer verlangt, daß auch die Fragen der Ehre und des Ehrenschutzes einheitlich behandelt werden. Die Fragen um das deutsche Recht lassen sich nicht trennen von den Fragen der deutschen Ehre. Der Schutz der Ehre wird in Zukunft dem einzelnen entzogen und von der Gemeinschaft übernommen werden.

Es fällt nicht schwer, aus diesen Thesen von Walter Buch die entscheidenden Annäherungen an die katholische Würdigung des Duells festzustellen, ungeachtet der Unterschiede in den letzten Wertungen und Zielen. Entscheidend ist vor allem, daß die Frage nach Ehre und Ehrenschutz auf eine höhere und verantwortungsvollere Ebene gehoben wird. Es gibt noch höhere und heiligere Interessen als die Ansprüche einer klassenmäßig bedingten exklusiven Duellpraxis. Das Leben des Mannes ist zu allererst gottgesetzte Aufgabe zur Vorbereitung auf den letzten Ewigkeitsberuf, zum Dienste am Mitmenschen in Familie und Volk. Besondere Zustimmung verdient die Feststellung, daß der gesunde sittliche Sinn des weitaus größten Teils des Volkes die exklusive Ehrenauffassung der Duellverteidiger immer abgelehnt hat, daß ferner Familie und Volksgemeinschaft durch solch unbegründete Gefährdung des Lebens schwer geschädigt werden, und daß endlich der heutige Zweikampf mit wirklicher Ehre und wahrem Ehrenschutz sehr wenig zu tun hat.

Das christliche Ethos weist allerdings noch über die Interessen des einzelnen, der Familie und des Volkes hinaus auf die Gebote des lebendigen Schöpfergottes, der allen Menschen und dem ganzen Volke eine sittliche Sendung gegeben und darum jeden unnötigen Eingriff ins Leben unter allen Umständen verboten hat.

Aber all dies bedeutet nicht, daß die Ehre des Menschen, innere Ehrenhaftigkeit wie auch äußere Ehrengeltung, nicht sehr wichtige Güter seien. Eine Geringschätzung der Ehre liegt gar nicht im Sinne der Duellverurteilung; überdies wäre sie ein sehr ungeeignetes und unwirksames Mittel. Nicht deshalb muß ja ein geläutertes sittliches Bewußtsein den Zweikampf ablehnen, weil die Ehre kein hohes Gut oder der freventliche Angriff auf die Mannesehre kein strafwürdiges Vergehen wäre, sondern einzig deshalb, weil die angegriffene Ehre mit untauglichen und dem Sittengesetz widersprechenden Mitteln verteidigt wird. Und wie die Ehre eines Volksgenossen im allgemeinen den Schutz von Gesellschaft und Staat verdient, so auch die Ehre eines bestimmten Standes. Darin liegt keine Anmaßung und untragbare Exklusivität. Daraus ergibt sich nun eine wichtige Folgerung. Der Kampf gegen den Duellzwang darf nicht bloß negativ geführt werden. Es muß der Anschein vermieden werden, als ob Ehre und Ehrenschutz von geringerer Wichtigkeit seien. Es wurde ja schon längst bemerkt, daß im bisherigen Strafrecht und in den gesellschaftlichen Einrichtungen schmerzliche Lükken bestehen. Als besonders dringlich wurde u. a. der Schutz vor unverantwortlichen Angriffen der Presse auf die Ehre deutscher Männer und Frauen empfunden. Auch W. Buch erkennt diese Schwierigkeiten ganz offen an und verweist deshalb auf die gesetzgeberische Arbeit der Zukunft. Man könnte die Frage stellen, warum das Duell in England im letzten Jahrhundert verschwunden ist, während sich in Deutschland der Zweikampf zäher denn je erhalten konnte. Kommt dies von der größeren Empfindlichkeit im Punkt der Ehre, so daß dadurch die klare sittliche Überlegung leichter gehindert wird? Wir können und wollen die Frage hier nicht entscheiden. Hoffen wir, daß es der beharrlichen Aufklärungsarbeit im Gewissen des Volkes und auch der Gesetzgebung gelinge, Ehre und Ehrenschutz so zu sichern, daß auch der Anschein verschwindet, als ob das Duell als wenigstens letztes Mittel gewaltsamer Selbsthilfe notwendig sei.

Joh. B. Schuster S.J.

Dienst und Person

In zwei jungen Franzosen stehen sich die geschichtlichen Mächte, die mit den obigen Worten bezeichnet sind, eindringlich gegenüber. In Jean de La Varende ist es das Frankreich vor 1789: der Dienst der Tradition gegen die anhebende Botschaft der »persönlichen Freiheit«. In Robert Brasillac ist es das Frankreich Rousseaus: der Traum der »persönlichen Freiheit«, der aber in seiner äußersten Form wieder den alten Dienst sieht.

La Varendes Romane[1] sind eigentlich nicht Romane, sondern in ihnen ist es das Leben der Normandie selbst, das erscheinen will. Es ist die Normandie, die bis zum Äußersten der Tradition treu bleibt, in unbeugsamer Ablehnung des Frankreich von 1789, bis hinein in den bitteren Konflikt mit der Kirche (in der Verurteilung der »énergie nationale«). Adel und Bauer erscheinen als eins »in ihrer wilden und zornigen Liebe, ihrer Seele als Erdmenschen ..., Brennend-Gläubige des Bodens: Bleibend-Harrende sie beide; Bleibend-Harrende, manants, das schöne Wort, das Edelleute und Erdleute eint, von maneo: ich bleibe, ich harre durch, ich warte. Die andern können fliehen; können laufen dorthin, wo man sich zerstreut; ihnen, den manants, kommt es zu, zu dauern, zu festigen« (Manants du roi 5). Sie sind »Letzte«, die wie die »letzten Chouans« durch das weite Land reiten und aus der zitternden Erde wie einen alles überbraufenden Wehschrei hören, – und der alte, unbeugsame Bauer Béliphaire »öffnet die Arme, wird wie eine Art Gekreuzigter als Schatten, Nacht-Christus«, und »sein Schrei« scheint zu steigen aus den Eingeweiden des Kreidebodens, sein Anruf aus unterirdischen Orgeln: Wir sind, die gewinnen.... Und sie werden sich schlagen bis zum Gericht!« (Manants 168 ff.) Denn es geht um den letzten Widerstand gegen den »Gehirnabszeß«: »vielleicht hatte am selben Abend Karl Marx Übersetzer gefunden für seine ‚Kritik der politischen Ökonomie'. Auf dem unordentlichen Schreibtisch, in irgend einer Londoner Vorstadt, häuften sich die Manuskriptblätter des ‚Kapital'. Ein Gehirnabszeß stand im Begriff, den ungeheuren Organismus zu lähmen, dessen gesunde Glieder noch diese bäuerlichen Menschen in ihrer schöpferischen Werktätigkeit waren.... Er starb in der verstörten ungeheuren Stille der Landschaft« (»Centaure de Dieu«, dt. Ausgabe 133 f.).

Das Ethos dieser »Edelleute und Erdleute« ist darum nicht ein Kreisen um ihr Ich oder auch nur ein Ausdruck des Ich, – sondern »in einem Zustande dauernder Repräsentation zu leben«. »Sie mußten sich so in der Hand haben, daß weder ihre Schmerzen noch ihre Gefühlserregungen jemals einen etwaigen Zeugen in Verlegenheit bringen konnten, weshalb sie ihre Liebe und ihren Kummer verheimlichten« (Himmelsreiter 11). »Entschlossenheit, um rasch und richtig zu handeln, gerade soviel Gleichgültigkeit, um nicht übelnehmerisch zu sein, Mut zum Sterben ... und den andern zum Glauben verhelfen, daß Sterben etwas Leichtes sei« (ebd. 63).

So sind sie Dienende bis zur äußersten Konsequenz – zur äußersten Konsequenz der Ritterlichkeit, wie der Malteserprior Chevestre de Rames, der seinen Rang bis in den Tod verschweigt, um die Gastherrin, die ihn für einen verdächtigen Landstreicher hält, nicht zu beschämen (Manants 21 ff.); – zur äußersten Konsequenz der Treue, wie die zwei Normannen, die dem fliehenden Karl X. gestreckten Galopps nachrasen, ihm ihr Vermögen anzubieten, aber unter der Lüge, daß sie ganz aus der Nähe kämen, damit der König durch ein Gerührtsein nicht beschämt werde (ebd. 45 ff.); – zur äußersten Konsequenz der Schande und Lächerlichkeit, wie die beiden Le Hayes, die einem betrügerischen Kronprätendenten mit ihrem Vermögen und ihrer Tochter zum Opfer fallen, aber um der Ehre des Königtums willen vor aller Welt ihr Getäuschtsein bekennen; – zur äußersten Konsequenz des Untergehens des eigenen Ruins in die Glorie der Schöpfung Gottes, wie »gebückt über seinen Ruin, der Marquis de Ghauville, letzter seines Namens, Dank sagte zur Morgenröte« (ebd. 271). »Ihre Rasse konnte sterben, in der Neige der Tage: sie hatten gedient« (ebd. 270).

Aber in Roger Tainchebraye, dem »Edelmann in der Liebe« und »Masken-Gesicht«, und Gaston La Bare, dem »Kentauren Gottes«, zeigt sich der tiefere Kon-

[1] Der Himmelsreiter (Centaure de Dieu) (344 S.) Zürich 1939, Fretz u. Wasmuth. Fr. 7. – Unter der Maske (Nez de cuire) Leipzig 1939. – Les manants du roi, Paris 1938.

flikt. – Roger Tainchebraye, in den Kriegen Napoleons wie zu einer einzigen Wunde zusammengehauen, trägt sein zerfetztes Gesicht unter einer steten Maske, aber eben darum tobt nun sein Leib auf, in der ganzen Wildheit der Erde (Unter der Maske 173). Er wird als »Masken-Gesicht« (nez de cuire) zum »Edelmann in der Liebe« (gentilhomme d'amour): unwiderstehlich für alle Frauen, aber als ob »meine ganze Heimat« die Ganzheit dieser Frauen wäre, und in diesem dämonischen Toben doch unaustilgbarer der »Edelmann«, der im Rasen selber eigentlicher »huldigt« und unbedenklich sich selber ausgibt. So findet er seine geheimnisvolle Überwindung in Judith de Rieusses. Es ist die erste und einzige Frau, die er als »Seele« verlangt, ja »aus Liebe zur Jungfräulichkeit« (173 f. 278): »ich bin ja doch nur mehr Ihr Widerschein, der Widerschein von Ihrem Licht« (280). Aber eben darunter entbindet sie unbewußt »die Macht des Bösen« (283): Roger gewinnt sie, indem er seine Maske herunterreißt und Judith also in seine Wunden hinein in Besitz nimmt, – aber um ebenso endgültig besiegt zu werden, im Verzweiflungsritt durch die Nacht, der ihn zuerst vergeblich in La Trappe abwirft, daß dann die Wildnis seiner Heimat ihm für immer die dichtere Maske sei: »Herr, wir alle tragen eine Maske, aus Stolz oder Kummer, aus Scham oder Feigheit. Gesegnet, wer darunter bloß solche Wunden zu verbergen hat; denn Du, Herr in Deiner ewigen Wahrheit, wirst ihm vergeben« (361).

In Gaston La Bare, dem jungen Verwandten Tainchebrayes, kommt dieses Dunkel ganz anders zum Ausbruch. Er fliegt wie ein Kentaur mit seinem Pferd verwachsen durch das Land und ist doch, vom »blutigen Christus«, dem furchtbaren spanischen Kruzifix seiner Mutter, angerufen ins restlose Opfer für Gott: der »Kentaur Gottes« darum, wie ihn sein Bruder tauft. Er spürt um sich und schließlich in sich selbst das dunkle Geheimnis seines Geschlechts: »die animalische Eigenschaft dieses Landstrichs« (Himmelsreiter 107), die sich austobt in den Räuschen des Blutes, wie als »dionysische Vereinigung mit den unterirdischen Kräften« (19). Es ist darum der alte, schon dem Tode nahe Roger Tainchebraye, der ihn zum Erben seines herrlichen Gestüts macht, aber auf wildem Ritt dem verzweifelten Knaben das Wort zuschleudert »Mußt halt Priester werden, da hilft nichts« (ebd. 174)[2]. Und er wird es, auf dem peinlichen Weg einer Lächerlichkeit vor allen und auf dem Weg des härtesten Opfers, um schließlich sein eigenes Geschlecht aussterben zu lassen. In diesem letzten Kampf steht der Vater noch einmal vor ihm in der ganzen alten Größe: »Siehst du, ich habe immer gelebt für die Fortdauer, niemals habe ich dem Augenblick gelebt, der günstigen Stunde, ... immer in der Vergangenheit oder in der Zukunft« (335). Aber Gastons Nein (das Geschlecht an Stelle seines gefallenen Bruders fortzusetzen) antwortet in einem tieferen Ja: das Große der »Edelleute und Erdleute« zu erfüllen als Samenkorn, das in die Erde fällt. »Er ist arm und von allem entblößt. Er ist nichts mehr, hat nichts mehr. Er ist ganz nackt. Er ist unendlich gebrechlich in Gottes Hand, die sich über ihm schließen wird. Gottes Atem wird ihn dahin wehen, wo es Gott gefällt, wie ein Samenkorn, und er wird keimen nach seinem Willen« (ebd. 341). Und dieses Wo ist eine Lehmhütte in Afrika.

Die Welt, die Robert Brasillac[3] gestaltet, scheint zunächst diesem allen grundsätzlich entgegengesetzt: das Frankreich einer träumerischen Freiheit der Persönlichkeit: da René und Florence wie auf einer Robinson-Insel als selige Wildlinge aufwachsen und auch ihr Ehe-Dasein sich als selige Einsamkeit zu zweit zu entwickeln scheint, in einer paradiesischen Unschuld, die in der Schilderung des Dichters fast über die Grenzen zu gehen scheint. Aber eben da bricht für dieses äußerst »persönliche Leben« das große Andere ein. Es ist für René der Krieg: als »Kloster des Krieges« (277), als »schreckliche Reinheit des Krieges« (275), als »sühnende Kraft des Krieges« (307): »ich glaubte plötzlich zu wissen, daß seit der Vertreibung aus dem Paradies, oder vielleicht seit Christus gelebt hat, die Menschen von Gott preisgegeben worden sind. Ich sagte mir das ohne Haß gegen Gott, aber wie eine unumstößliche Tatsache« (308). Für Florence aber sind es vierzehn Jahre des Wartens auf René, der von ihr ging, bis sie endlich wie zufällig

[2] Die deutsche Ausgabe übersetzt leider mit »Himmelsreiter«, was das Zugrundeliegende verwischt.

[3] Ein Leben lang. (386 S.) München 1938, C. H. Beck. M 6.50.

einander wiederfinden, im Schweigen eines Ganges durch die Nacht (382 ff.). Die Absolutheit des Persönlichen hat in der Schule des Krieges und des sinnlosen Wartens ihr Eigentliches kundgetan, daß auch und gerade sie nur Dienst sein kann: Dienst als »Spiegel« des Objektiven. »Die Menschen sind Spiegel, und ich weiß manchmal nicht, ob sie Wirklichkeit haben oder ob nicht das Wirkliche die großen abstrakten Bilder sind, denen man Namen gibt wie Kindheit, Abenteuer, Begierde, Liebe, Krieg, Erinnerung. Über unsere trüben Spiegel neigen sich diese geheimnisvollen Götter, und vielleicht halten wir den flüchtigen Widerschein ihrer Gegenwart für unsere Persönlichkeit« (391). Das persönliche Leben ist darum nicht, wie die deutsche Ausgabe den französischen Titel irreführend übersetzt, »Ein Leben lang«, sondern »Comme le temps passe« – »Zeit als Vorübergang«. Nur, da René im Wiedersehen mit Florence »vierzehn Jahre seines Lebens plötzlich ausgelöscht fand«, war »die allbeherrschende Macht der Zeit« wie völlig aufgehoben. Aber »gerade diese neue Erkenntnis hatte René erst recht gelehrt, wie sehr Florences und sein Leben der Zeit unterworfen war. Ja, er fragte sich, ob sie den Spiegel, den sie in der Welt so vielen verschiedenen Gesichtern des Schicksals vorgehalten hatten, nicht eigentlich der Zeit selbst darboten. Und manchmal hielt die Zeit in ihrer Flucht inne; dann eilten sie, den Augenblick der Rast in ihrem Spiegel aufzufangen – diese Augenblicke sind es ja, die der Mensch Glück nennt« (391 f.). Darum wird gerade das Persönliche, das sich selbst zu leben suchte (geschichtlich im Aufstand des Frankreich von 1789 gegen den »Dienst« für die »Freiheit« und gegen die dunkle »Erde« für das unirdische »Ideal«), – wird gerade das Persönliche Auswirkung des Impersonalen. Die Grundhaltung des Dienstes, zu gehorchen auch ins Unverstandene hinein, kehrt wieder. »Man muß eins sein mit dem Lauf des eigenen Geschicks, selbst wenn man dessen Sinn nicht sofort klar zu erkennen vermag« (391 Ende).

Aber während der alte »Dienst«, getreu der Wirklichkeit der »Erde«, vor dem personalen »Herrn« stand und hieraus gerade seine Personalität gewann, geschieht nun der Dienst zu den »großen abstrakten Bildern« und zum Es der »Zeit« und des »Geschicks«. So liegt die tiefere Antwort in den Gesprächen Renés mit seinem deutschen Gefangenen über den Krieg: deutscher »Realismus« einer »aristokratischen, ritterlichen Auffassung des Krieges« gegen den »Moralismus« einer »demokratischen Welt«: »Sie sind aus einem Land, in dem man Geld, Provinzen, Reichtum mit dem Stolz eines großen Siegers einsteckt, ohne erst darüber zu diskutieren. Das ist der Krieg auf antike Art. Wir sind das Land, das Krieg und Frieden auf Grund von Moral und Paragraphen will; dadurch werden wir uns immer Schwierigkeiten bereiten« (319 ff.)[4]. »Das war ... der Gedanke dieses kleinen Deutschen: den Krieg so zu führen, als sollten die beiderseitigen Kinder eines Tages miteinander befreundet sein; und eine Freundschaft so zu gestalten, als sollte man morgen wieder Krieg miteinander führen« (321). Hier ist keine Hemmungslosigkeit persönlicher Gefühle, hier ist aber auch kein Es »abstrakter Bilder«, sondern die konkrete Erde der nun einmal auszutragenden Kämpfe der Menschen, aber eben dies als »Dienst« und darum »ritterlich« und eben darin »personal«.

Erich Przywara S. J.

Von stillen Menschen und Dingen

Es gibt Künstler, die sich auf breiten Straßen und im Gewühl großer Städte unbehaglich fühlen und darum lieber sich ihren eigenen schmalen Pfad zwischen blühenden Wiesen und duftigen Wäldern bahnen, bis sie einen stillen, von der großen Welt unbelauschten Winkel gefunden haben. Dort richten sie dann ihr gemütliches Heim ein, unbekümmert um das Rauschen und Wogen, das Hasten und Jagen, das Markten und gierige Zusammenraffen, das lärmende Vergnügen und das glänzende oder auch nicht glänzende Elend, das die Menschen draußen

[4] Brasillac sticht hier erstaunlich ab von der Art, wie bei La Varende die Deutschen im Krieg 1870–71 erscheinen. La Varende grenzt hier fast an die Weise der Zeichnungen Maupassants (der neuerlich wieder in deutschen Übersetzungen und Bearbeitungen auflebt). Aber anderseits hat die Gestalt des geheimnisvollen »Federspiel« etwas wie Parallelität zum »Kleinen« Renés, und die Grobheiten der Normannen gegen die Deutschen unterscheiden sich nicht viel von ihren Grobheiten gegeneinander.

immer in Spannung hält. Wie sehr unterscheiden sich diese Künstler von jenen anderen, die – bildlich gesprochen, denn es handelt sich um einen schon seit Jahrzehnten entfernten Zopf – mit langen Haaren und samtenen Gewändern einherschreiten und schon damit ihren Abstand vom gemeinen Volk bekunden, während unsere Einsamen für sich bleiben wollen, gerade um dem Volke zu dienen.

Einem dieser Einsamen wollen wir heute einen kleinen Besuch abstatten, selbst auf die Gefahr hin, als Ruhestörer ein wenig angebrummt zu werden, bis der Verdacht bloßer Neugier überwunden ist. Zwar handelt es sich um einen Toten, aber hinter seinen Werken steht der Künstler immer noch lebendig vor uns, etwas linkisch, wie Einsame leicht sind, wenig gesprächig und in seinen Worten hastig und eckig, Fremden gegenüber mißtrauisch, aber doch leicht erwärmbar. Das ist Matthäus Schiestl, der unlängst sein Münchener Vorstadthäuschen verlassen hat, um die große Reise zu den Sternen anzutreten.

Cajetan Oßwald, dem wir zwei ausgezeichnete Bücher über Schiestl verdanken[1], sagt einmal, man könne über die Stoffwelt des Künstlers schreiben: Von stillen Menschen und Dingen. Das ist so treffend gesagt, daß wir auch für unsere Skizze kein besseres Motto wissen. Der stillen Stoffwelt entspricht bei unserem Künstler auch die Stille seiner Seele und darum die beruhigte Form. Was haben moderne Künstler nicht oft aus einer stillen Landschaft gemacht! Die ganze Aufregung ihres Inneren haben sie hineingewoben und so Bilder voller Zwiespältigkeiten geschaffen. Objekt und Subjekt müssen eben den gleichen Atem haben.

Wir alle kennen den großen Entwicklungsstrom der Kunst im 19. Jahrhundert und bis zur Gegenwart: Klassizismus, Romantik und Biedermeierei, Realismus, Naturalismus mit seiner Abart Impressionismus, Symbolismus, Expressionismus, neue Sachlichkeit und das Gemisch von alledem, das die heutige Kunst kennzeichnet, die noch nicht weiß, was aus ihr werden soll. Mit all diesen Kunstweisen hat die Kunst Schiestls kaum etwas gemein. Nur mit der Romantik hat sie Berührungspunkte, aber bloß im Inhaltlichen, nicht im Formalen. Man braucht nur etwa ein Einsiedlerbild Schwinds mit einem Schiestlschen zu vergleichen, um das Unmögliche der Gleichzeitigkeit zu spüren. Einiges ist unserem Maler eben doch aus späteren Perioden zugeflossen, wenn es auch ganz mit seinem Wesen verschmolz. Immerhin ist es berechtigt, Schiestl kurz einen Romantiker zu nennen.

Seit einer Reihe von Jahrzehnten hören wir das Wort Romantik immer mit einem harmoniewidrigen Nebenklang. Zumal heute, in der Zeit der Wirklichkeiten von ungeheurem Ausmaß, harter Notwendigkeiten und Entscheidungen, der entschlossenen Abkehr vom Gefühl, hat alles Romantische einen üblen Leumund. Aber schon beginnt ein Umschwung in der Wertung sich vorzubereiten. Der wirklich totale Mensch hat eben doch ein umfassenderes Lebensgefühl, als daß es auf die Dauer von der wirklichen Welt allein gesättigt werden könnte. Man wird auf dem Gebiet der Romantik das Echte vom Unechten scheiden lernen. So hat über das verpönte romantische Volkslied erst jüngst der Berliner Universitätsprofessor Kurt Huber die befreienden Worte gesprochen: »Das Volksliedgut des 19. Jahrhunderts in Bausch und Bogen als ‚romantisch' zu bezeichnen und damit abzulehnen, ist nicht nur eine abwegige Terminologie. Hinter ihr steht die heute durchgängige Verkennung lebendigster Kräfte einer wahrhaft dionysischen Volksliedererneuerung, die – eine Antwort des Sturm und Drang auf die entseelte Aufklärung – das Bild des 19. Jahrhunderts und echter Romantik mitgeformt haben« (Archiv für Musikforschung, 1938, Heft 3, S. 259 in dem Artikel: Die volkskundliche Methode in der Volksliedforschung).

Es kann sich somit nur darum handeln, ob die Kunst Schiestls echte Romantik ist, oder schwächliches Epigonentum. Nicht alles, was zeitgemäß ist, ist echt, und nicht alles, was unzeitgemäß ist, ist unecht. Der persönliche Faktor, das Müssen eines Künstlers ist das Entscheidende. Eine Kunst, die Ausdruck einer geschlossenen Persönlichkeit ist, ist immer echte Kunst, auch wenn sie unbeachtet bleibt. War Spitzweg, der oben im vierten Stock eines Münchener Mietshauses, abseits von der

[1] Matthäus Schiestl, München 1922, Gesellschaft für christliche Kunst, und Matthäus Schiestl-Zeichnungen, Höchst-Bregenz 1924, Seeverlag.

breiten Öffentlichkeit, seine köstlichen Bildchen malte, nicht ein echterer Künstler als die großen Kartonmaler seiner Zeit mit ihren angelernten akademischen Formeln, Maler, um die sich die Welt bewundernd scharte?

Wer Schiestl kannte, konnte nicht einen Augenblick im Zweifel sein, daß er gerade so schaffen mußte, wie er geschaffen hat, daß ihn jedes fremde Gewand unerträglich eingeengt hätte. Wir können das ja überall dort beobachten, wo er nicht der ursprüngliche Dichter sein konnte, sondern ein »Komponierer« sein mußte, wie etwa in den figurenreichen geschichtlichen Bildern auf Schloß Mainberg. Seine Handschrift ist zwar auch hier noch deutlich, aber an Stelle des frisch rieselnden Quells der Empfindung trat gestautes Wasser. Auch wo er den Dichter gegenüber dem Beter etwas zurücktreten lassen mußte, wie bei seinen Altarbildern, merkt der Kenner seiner ureigenen Schöpfungen, zumal seiner unmittelbar inspirierten Zeichnungen, daß er Persönlichstes unterschlagen hat. Selbst wo das Stoffliche ihm durchaus lag, konnte es kommen, daß die Frische der ersten Entwürfe und der unfertigen Tafeln um so mehr nachließ, je länger er an einem Bild arbeitete. Mehr als einmal mußten ihn gute Freunde beschwören, nun die Hand von den Bildern zu lassen, die nur verlieren aber nicht gewinnen könnten. Mit Befremden haben wir darum die Nachricht vernommen, daß die unfertigen Bilder, die Schiestl in nicht geringer Zahl hinterlassen hat, mangels testamentarischer Verfügung nun von einem fremden Künstler »fertig« gemalt werden sollen. Wie könnte ein anderer das meistern, worin er selbst oft versagte!

Wie Schiestl in der Einsamkeit und Schweigsamkeit sich am wohlsten fühlte, so führt uns auch seine Kunst zu den Einsamen und Schweigsamen. Wir atmen nicht die Luft der Großstädte mit ihren prunkvollen Palästen und Vergnügungsstätten, sondern den würzigen Duft der heimatlichen Scholle. Wir sehen da Kinder, die in blumigen Wiesen und neben silbern glitzernden Bächlein spielen, weltentrückte Klausner, die sich mit den Tieren des Waldes unterhalten, in ein Buch oder in stille Betrachtung vertieft sind, Friedensuchende trösten, vor urweltlichen Drachen zurückschauern oder Versuchungen abweisen (wobei unser Maler gegenüber andern stets zart und taktvoll bleibt); wir sehen besinnliche Bauern und Schäfer, kämpfende, sterbende und pilgernde Ritter, Gestalten der Heiligenlegende, aus Sagen und Märchen, aus dem Leben fahrender Sänger, Totentanzbilder, stimmungsreiche Landschaften mit Burgruinen, verwitterten Dorfkirchen und Bildstöcken, mittelalterliche Städte und Münster. Und stets ist es deutsches Land und deutsches Volk, dem seine Liebe gehört. Selbst wo er einmal, ganz vereinzelt, ein italienisches Motiv aus seinen Reise-Skizzenbüchern aufgreift, wird es unbewußt eine Übersetzung ins Deutsche.

Deutsch altmeisterlich war auch seine Maltechnik. Er wollte nichts wissen von der neuzeitlichen Art, die Farben gleich fertig hinzusetzen; da wurde säuberlich untermalt, erst allmählich die Farbigkeit gesteigert und mit Lasuren nachgearbeitet, bis die Leuchtkraft erreicht war, die seine Bilder fast in Wettbewerb mit den Wirkungen der Glasmalerei treten läßt.

Schiestl hat seine Gemeinde, und sie ist nicht gering. In den großen Galerien wird man freilich seine Bilder vergeblich suchen. Zu den Meistern ersten Ranges wird man ihn ja auch wohl kaum zählen dürfen. Es fehlt die große Form, die Hintergründe öffnet, wie bei Brueghel. Es bleibt doch alles schlichte Liebenswürdigkeit. Aber gerade dadurch ist er ein Mann des Volkes geworden, dessen Gemüt unverdorben ist und dessen Phantasie gerne im Zauberland träumerischer Illusionen weilt. Aber vielleicht werden einmal neue Augen auch ihn neu sehen, wie es ja schon oft genug in der Geschichte der Kunst geschehen ist. Wer kann es wissen?[2] Josef Kreitmaier S.J.

[2] Vieles konnte in dieser kurzen Würdigung nicht gesagt oder nur angedeutet werden. Wir müssen darum die Leser der Stimmen auf den längeren Aufsatz über Schiestl verweisen, der im 90. Band (1915/16) Seite 572–588 zu finden ist. Noch eingehender unterrichten über Leben und Werk des Malers die beiden bereits genannten Bücher Oßwalds mit ihren zahlreichen, alles Wesentliche kennzeichnenden Abbildungen.

Besprechungen

Schrifterklärung

Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt von Josef Schmid (Das Neue Testament, Bd. 2). gr. 8° (192 S.) Regensburg, Fr. Pustet. Kart. M 3.70

Diese Erklärung fügt sich nach Inhalt und Aufmachung in den Rahmen der neuen Sammlung ein. Mit Rücksicht auf die Zielsetzung, nur den Sinn des heiligen Textes zu erschließen, nimmt der Verfasser von jeder erbaulichen und homiletischen Auswertung Abstand. Die Erklärung ist ruhig abwägend und für jeden verständlich, so zwar, daß man den gründlichen wissenschaftlichen Unterbau merkt. In der Einleitung wird das Wesentliche gesagt über die Überlieferung der alten Kirche, über die Persönlichkeit des Verfassers, den Aufbau seines Evangeliums, seine Darstellungsform, den Leserkreis und über Zeit und Ort der Abfassung. Zwanzig sorgfältig gearbeitete Exkurse, in denen Sonderfragen ausführlicher behandelt werden, dienen dem tieferen Verständnis des Evangeliums. Sehr gut wird z. B. gezeigt, daß es sich in der Magdalenenfrage wohl um drei verschiedene Frauengestalten handelt, die seit Gregor dem Großen in der Westkirche vielfach zu der einen Maria Magdalena verschmolzen wurden (162 f.), oder daß die Verfluchung des Feigenbaumes nur symbolisch als »Realparabel« zu verstehen ist (138 f.), in der nicht jeder Einzelzug sinnvoll zu sein braucht, usw. So wird sich auch dieses Bändchen als Hilfsmittel für Bibelstunden wie für das Eigenstudium bewähren. Daran hindert nicht, daß die Stellungnahme des Verfassers hier und da fraglich bleiben dürfte, z. B. wenn es heißt: »die Kirche ist nach dem Evangelium nicht das Gottesreich auf Erden« (64), sondern nur das »Organ des auf Erden sich durchsetzenden Gottesreiches«, das nach Jesu Lehre eine »eschatologische« Größe sei (25), oder wenn nicht berücksichtigt wird, daß kurze Aussprüche Jesu, die von den verschiedenen Evangelisten in verschiedenen Zusammenhängen oder von demselben an mehreren Stellen angeführt werden, sehr wohl bei verschiedenen Gelegenheiten gesagt sein können und darum keine Dubletten zu sein brauchen (56 u. 62), oder wenn es einfach heißt, die Kreuzigung um die dritte Stunde lasse sich nicht befriedigend mit Joh in Einklang bringen (185), ohne daß auf die Möglichkeit verschiedener Zählung der Tagesstunden hingewiesen wird, oder wenn die verschiedenen Versuche, die Datierung des Abendmahles und des Todestages Christi in den drei älteren Evangelien durch »Verschiebungshypothesen« mit Joh in Einklang zu bringen, als unhaltbar abgetan werden (170 f.), ohne daß dafür irgendeine mögliche Lösung angedeutet wird, oder wenn gesagt wird, niemand im Volke habe die Selbstbezeichnung Jesu als »Menschensohn« im messianischen Sinne aufgefaßt (106), da doch die Juden an der angeführten Stelle (Joh 12, 34) den Titel offenbar mit »Christus« gleichsetzen. Das untere Jordantal, wo Johannes die Bußtaufe predigte, ist wohl durch ein Versehen als die sogenannte »Araba« bezeichnet worden (14), die am Südende des Toten Meeres liegt. Doch diese und ähnliche Wünsche verschwinden gegenüber der Reichhaltigkeit und Gediegenheit des Gebotenen. B. Brinkmann S. J.

Introduction au »Livre de Ruth« de l'Abbé Tardif de Moidrey par Paul Claudel. 8° (236 S.) Paris 1938, Desclée de Brouwer.

Zu einem vergessenen, aber in seiner innigen Schlichtheit ergreifend schönen moralisch-mystischen Kommentar zum Buche Ruth, verfaßt von dem 1879 verstorbenen Abbé Tardif de Moidrey, gibt Paul Claudel anläßlich der Neuausgabe eine große, bedeutsame Einführung über den bildlichen Sinn in der Heiligen Schrift. Wie bekannt, hat sich der Dichter, dem die Bibel seit seiner Konversion ein unerläßliches Lebenselement war, aus dem sich die Form so gut wie der Inhalt seiner Dichtung nährte, in den letzten Jahren ganz der Schriftforschung hingegeben und schon mannigfache Proben seiner dichterisch-allegorischen Exegese vorgelegt, in welcher er, auf den Spuren der Kirchenväter und zugleich seinen eigenen kosmischen Symbolismus theoretisch ausbauend, hinter und neben dem energisch festgehaltenen Wortsinn das weite Feld der geheimnisvollen Zeichen, Gleichnisse, Analogien, Andeutungen und Hinweise auskundschaftet,

welches mit der göttlichen Tiefendimension der Schrift gegeben ist. Auch in dieser Einführung, die darum bedeutend ist, weil sie knapp den religiösen Symbolismus Claudels zusammenfaßt, mischen sich, wie in allen Spätschriften Claudels, Intuitionen von grandiosen Ausmaßen mit einem spielerischen Humor, der (zumal uns Deutschen) nicht überall gerechtfertigt und überzeugend erscheint. Für Claudel selbst ist dieser Humor freilich der wesentliche Ausdruck der Inadäquatheit menschlicher Bemühung um die Göttlichkeit des Wortes.

H. U. v. Balthasar S. J.

Patristisches

Das Gebet des Herrn. Auswahl und Übertragung der Texte von Basilius Steidle. 8° (83 S.) Leipzig 1938, Jakob Hegner. Kart. M 2.20

Der bekannte Beuroner Patristiker gibt uns in dem vorliegenden Büchlein eine sorgfältig ausgewählte, knappe Auswahl aus den Väterkommentaren über das Vaterunser. Ost und West, Mönchtum, Bischöfe und Päpste kommen in gleicher Weise zu Worte und zeugen von der tiefen Übereinstimmung und der harmonischen Ergänzung in allen wesentlichen Punkten der Auslegung. Der Deutung der einzelnen Bitten sind Texte über das Gebet im allgemeinen vorausgesandt, in welchen sich stärkere Meinungsverschiedenheiten über dessen Wesen offenbaren. Die Krone wird den östlichen Vätern gereicht, zumal Origenes und seinen großen Schülern. Auch aus den kurzen beigefügten Hinweisen auf das Leben und die Bedeutung der angeführten Autoren spricht die große Bewunderung des Verfassers für den Alexandriner. H. U. v. Balthasar S. J.

Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß von Marcel Viller S. J. und Karl Rahner S. J. 8° (XVI u. 322 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 9.20

Auf den ersten Blick würde man in dem großen Werk, das hier vorgelegt wird, keinerlei Identität mit dem bescheidenen französischen Büchlein Villers vermuten. Die von Karl Rahner übernommene Bearbeitung hat in einer überaus entsagungsvollen Kleinarbeit jeden Satz des Originals aus den Quellen belegt und mit Literaturnachweisen versehen, ferner jedem Abschnitt eine ausführliche, soweit es möglich war, erschöpfende Bibliographie vorausgeschickt, endlich den Text selber auf den Stand der neuesten Forschung gebracht, in manchem erweitert und umgestaltet. Somit steht im Grunde fast ein Originalwerk des Bearbeiters vor uns, das um so dankenswerter ist, als es – wie Viller im Französischen, – das erste umfassende und zuverlässige deutsche Werk über den Gegenstand darstellt, eine für jeden Patristiker unentbehrliche Hilfsquelle neben Bardenhewer, Altaner und Steidle. Da trotz vieler Einzelarbeiten das ganze Gebiet noch reichlich undurchsichtig und vernachlässigt ist, ist sich der Bearbeiter selbst bewußt (vgl. Vorwort S. VI), etwas Fragmentarisches vorzulegen; er weiß auch, daß Villers Buch, unbeschadet seiner unbestreitbaren Vorzüge, weithin noch überkommenen historischen und systematischen Schemata folgt, die gerade in diesem Gebiet tagtäglich sich lockern, verschieben und zu vertieften Perspektiven neu gruppieren. Aber anderseits konnte nicht gewartet werden, bis alles von der Einzelforschung her aufgeklärt war. Von Zeit zu Zeit müssen Mutige auch im wandernden Dünensand der Forschung ein weithin sichtbares Zeichen aufpflanzen, – um andern zu helfen, selbst so weit zu kommen und sie womöglich wieder zu überholen.

H. U. v. Balthasar S. J.

Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts. Von Aloysius Spindler. (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. XVIII Bd., 2. Heft) 8° (162 S.) Paderborn 1938, F. Schöningh. Kart. M 8.60

Als Ergebnis der mit feinem Verständnis für altkirchliche Religiosität durchgeführten Untersuchung stellt der Verfasser fest: Nach der Lehre der Väter wäre der eingeborene Sohn des Vaters nicht Mensch geworden, lastete das Geheimnis der Sünde nicht über unserm Geschlechte. – Besondere Anerkennung verdienen die schönen Darstellungen der Erlösungslehre eines hl. Augustinus und Leos des Großen. Opfertod, Auferstehung und Königtum Christi werden dabei zum liebend umfaßten Geheimnis altchristlicher Frömmigkeit. Der theologische Wert der Un-

terſuchung liegt in dem Hinweis auf die geſchloſſene Einheitlichkeit der Väter-Auffaſſung, die die Erlöſung als den tiefſten Sinn der Menſchwerdung ſchaut. Bietet dies Zeugnis patriſtiſcher Theologie einen gewiß wichtigen Beitrag für die Beantwortung des Problems, ſo ſcheint es uns aber doch nicht die abſchließende Bedeutung zu haben, die Verfaſſer ihm beimißt, beſchränkt ſich doch die Stellungnahme der Väter auf eine Wiedergabe des konkreten Erlöſungszweckes der Menſchwerdung, ohne auf die Frageſtellung einzugehen, die die Problematik ſkotiſtiſcher Theologie beſchäftigt. A. Lieske S. J.

Kirchengeſchichte

Papſtgeſchichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Dr. Franz Xaver Seppelt und Dr. Klemens Löffler. 36.-45. Tauſend. Neue, verbeſſerte Auflage. Lex. 8° (456 S. mit 210 Bildern.) München 1938, Köſel u. Puſtet. Leinen M 7.50

»Dieſes alte Götzenbild wird vernichtet werden; ſo will es die Freiheit und die Philoſophie. Aber die Politik allein kann beſtimmen, wann und wie. Es iſt zu wünſchen, daß Pius VI. noch zwei Jahre lebe, damit die Philoſophie Zeit habe, ihr Werk zu vollenden und dieſen Lama Europas ohne Nachfolger zu laſſen. Es iſt der Wille des Direktoriums, daß, wenn die Zeit gekommen iſt, der Papſt gänzlich untergehe und ſeine Religion mit ihm begraben werde.« So die franzöſiſche Regierung 1797, S. 278.

Die neue hohe Auflage dieſer einbändigen Papſtgeſchichte zeigt klar, wie ſehr ſie einem allgemein vorhandenen Bedürfnis entſpricht, ein knappes und wiſſenſchaftlich einwandfreies Nachſchlagewerk über die Päpſte zu beſitzen. Man iſt immer wieder erſtaunt über dieſen gelungenen Wurf der beiden Verfaſſer, auf rund 400 Seiten alles Wichtige unterzubringen. Noch anerkennenswerter iſt die wiſſenſchaftliche Zucht und Sachlichkeit, hinter der eine Lebensarbeit und ein reiches Wiſſen ſteht. – Die neue Auflage hat einige Änderungen und Ergänzungen gebracht. Sehr zu begrüßen iſt, daß die Bildilluſtration aus den Textſeiten heraus auf Kunſtdrucktafeln zuſammengezogen wurde; für die Einheit und Lesbarkeit des Textes nur von Vorteil. Bedauerlich iſt allerdings die zahlenmäßig ſtarke Einſchränkung gegenüber der Auflage von 1933. Das ſehr gute und knappe Verzeichnis der wichtigſten Quellen und Literatur iſt durch wichtige Neuerſcheinungen ergänzt worden. Dazu kamen ein Papſtkatalog und ein Perſonen- und Ortsverzeichnis; ſchade, daß es zu einem kurzen Sachverzeichnis nicht gereicht hat. Daß dem 19. und 20. Jahrhundert ein verhältnismäßig großer Raum zugeteilt wurde (wie ſchon in der vorigen Aufl.), iſt zum beſſeren Verſtändnis der heutigen Papſtgeſchichte nur von Nutzen. Der inzwiſchen leider zu früh verſtorbene Profeſſor Löffler hat es zudem verſtanden, Knappheit mit lebendiger Darſtellung zu vereinen. Man leſe nur etwa die napoleoniſche Periode oder das Papſttum in der Entwicklung Italiens zum Nationalſtaat. – Zu einer kommenden Neuauflage möchten wir folgenden Vorſchlag machen: Könnten nicht jeweils nach mehreren innerlich zuſammengehörenden Pontifikaten Kapitel eingeſtreut werden, die dieſe nach ideengeſchichtlichen Geſichtspunkten knapp zuſammenfaſſen? Das würde den Wert und die Beliebtheit des Werkes ſicherlich nur erhöhen.

F. Strobel S. J.

Das Papſttum. Leben und Werk Pius' XI. Von Max Bierbaum. 8° (335 S.) Köln 1938, Bachem. M 4.80; geb. M 5.80

Mit Recht durfte Prof. M. Bierbaum ſeinem Werk über Pius XI. den Haupttitel geben: »Das Papſttum«. Denn was ſich jedem Zeitgenoſſen aufdrängte, der das kirchliche Geſchehen miterlebte, das wird mit dieſem Lebensbild ſtarke Überzeugung: Geſtalt und Werk des Verewigten erſcheinen uns ſchon heute ſo groß, daß aus aller Einmaligkeit und Zeitgebundenheit die überzeitliche Idee des Papſttums machtvoll hervorleuchtet.

Bierbaum iſt kein Unberufener für ſeine Aufgabe, dieſes Zeitliche und Überzeitliche anſchaulich zu machen. Er war ſeinerzeit der erſte Biograph des Papſtes. Er kennt ſich in Rom aus, als Kirchenrechtler auch in dem innern Leben der Kurie, hat als Mann des Miſſionsrechtes einen beträchtlichen Teil des katholiſchen Miſſionsfeldes bereiſt, verfügt über wiſſenſchaftliche Methode, kritiſche Beſonnenheit und Takt. So erhalten wir nicht etwa ein Buch in dem üblichen erhobenen Stil einer Feſtrede, ſondern – ſoweit ſich das bei dem mangelnden

Abstand von den Ereignissen und Personen heute schon machen läßt – eine zuverlässige Darstellung, wobei auch die Grenzen selbst eines so bedeutsamen Pontifikats hinreichend sichtbar werden.

Aus den sechzehn inhaltreichen Kapiteln heben wir einige hervor: Liturgisches Leben; Rechtskirche; Das Apostolat der Laien; Die Heimführung der getrennten Christen; Die Katholische Weltmission; Im Zeichen des Friedens und der Karitas; Die Lösung der römischen Frage; Kirchenpolitik.

Es ist beglückend, so in einem Bilde zusammenzuschauen, was wir seit sechzehn Jahren im Fluß der Ereignisse miterlebten, vielleicht aber gar nicht recht wahrnahmen. Auch auf einen vorurteilslos denkenden Außenstehenden muß das Buch Eindruck machen. E. Böminghaus S. J.

Helden der Urkirche. Urkunden, Berichte, Akten. Von Pierre Hanozin. Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von Eugen Lense. 8° (210 S.) Graz 1938, Styria. Geb. M 4.50

Christliche Haltung kennt Tapferkeit, wenn auch in einem andern Gewande als die Heiden. Zeugen dessen sind die Martyrer der Urkirche. Lense unternimmt es, die entscheidenden letzten Lebenstage mehrerer dieser Männer und Frauen aus allen Schichten der Bevölkerung uns nahezubringen. Ohne irgendwelche Zutat reiht er Prozeßakten und authentische Urkunden aneinander. Die Sprache seiner Übersetzung ist nüchtern, sachlich. Gerade deshalb packen diese Berichte. Sie bekannten: »Das Leben ist schön, doch wir suchen ein anderes, das besser ist! Das Licht der Sonne ist schön, doch wir suchen ein anderes Licht, das wir einst zu besitzen trachten«. So einzigartig war auch ihr Sterben; nicht ein Zusammenbrechen vor der Gewalt, sondern höchste Opfertat. In der Freude des Glaubens und der Hoffnung bestiegen sie den Scheiterhaufen, beugten sie ihr Haupt unter das Schwert. So wurden sie zu Helden der Urkirche, der junge Bischof Irenäus, der kleine Handelsmann Maximus und die vielen andern.
F. Turber S. J.

Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590–757) par Louis Bréhier et René Aigrain. (Bd. 5 der »Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours«, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin.) gr. 8° (576 S. mit 2 Karten.) Paris 1938, Bloud & Gay. Kart. Fr. 75.–; geb. Fr. 120.–

Das große französische Standardwerk kommt rasch voran. Nach dem 6. Band über die Karolingerzeit (s. Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd. 135 [1939], S. 343 f.) erscheint nach kurzer Pause der 5. Band, der die Zeit der wachsenden Loslösung des Papsttums und der westlichen Kirche vom Osten bringt, eine wahre Übergangsperiode mit ihrer ganzen Tragik, aber auch ihrer Zukunftsträchtigkeit, »transition entre deux mondes«, wie sie Bréhier treffend nennt (7). Der Geschichte der Ostkirche und ihres Verhältnisses zum Westen nach der politischen wie der dogmatischen Seite hin ist mit Recht ein bedeutender Raum zugestanden worden (rund die Hälfte des ganzen Bandes). Sie hat in dem bekannten Byzantinisten L. Bréhier einen ausgezeichneten Bearbeiter erhalten, der hier einen verdichteten Niederschlag der französischen Wissenschaft gibt, die ja in den Dingen des Ostens eine reiche Tradition besitzt und der deutschen immer etwas voraus war. Mit Recht sieht Bréhier im Jahre 754 mit dem Ikonoklastischen Konzil und der neuen Frankenpolitik der Päpste den Riß zwischen Ost und West schon endgültig besiegelt. In dieser Hinsicht kann man deshalb diese Periode mit Bréhier nur eine »tragische« nennen (7), zumal die mohammedanische Überschwemmung dieser Zeit auch ihren Stempel aufdrückt.

Das Neue, Große und Starke, in die Zukunft Weisende behandelt R. Aigrain mit gleicher Meisterschaft: die Kirche in den jungen kraftstrotzenden Germanenstaaten. Der Ausdruck »les États barbares« kann nicht gefallen. Das ist zu einseitig von der lateinischen Zivilisition aus gesehen; sachlicher wäre wohl die Bezeichnung »Germanenstaaten« (les États germaniques) gewesen. Das sachliche Einteilungsprinzip kommt in diesem Band besser zur Geltung als im früher erschienenen 6. Band. Zwar vermißt man auch hier etwas die überschauenden, grundsätzlichen Kapitel. Sehr gut sind die Kapitel Aigrains über Gregor d. Gr., über die Struktur des abendländischen Mönchtums – das in dieser Periode noch gar nicht vorwiegend benediktinischen Charakter trägt – über das innerkirchliche

Leben im Merowingerreich usw. Von der Konstantinischen Schenkung ist auch in diesem Band nicht die Rede. – Eine sehr gute Bibliographie hat Bréhier dem Band vorausgeschickt. Die deutsche Literatur ist gebührend berücksichtigt.

F. Strobel S. J.

Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Phil. Roothaan. Von Jos. Alb. Otto S. J. (Missionswissenschaftl. Studien. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissensch. Forschungen 3. Reihe Nr. I.) gr. 8° (580 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. M 16.–, geb. M 18.–

Ohne Zweifel haben die Heidenmissionen des Jesuitenordens in neuester Zeit eine Ausdehnung und Eindringlichkeit angenommen, wie sie die alte Gesellschaft Jesu selbst zur Zeit ihrer höchsten Blüte nie erreicht hat. Will man diese Entwicklung begreifen, muß man auf die Anfänge der neuen Jesuitenmission zurückgehen. Hier begegnen wir einer überragenden Persönlichkeit, dem General Roothaan (1785 bis 1853). Er ist der eigentliche Schöpfer der neuen Jesuitenmissionen.

Diesen Anfängen sind wir nachgegangen und haben sie bis in ihre letzten Wurzeln zur Zeit der Unterdrückung zurückverfolgt. Ein meist unveröffentlichtes Quellenmaterial stand uns zur Verfügung: der Briefwechsel der Generalvikare und der Generale des Ordens aus acht Jahrzehnten. Die Briefregister des Generals P. Roothaan von 1829 bis 1853 allein umfassen 54 Foliobände mit etwa 20 000 Briefen. Die Forschung war umso reizvoller, da sich die Wiedergründung der Jesuitenmissionen gerade in der schicksalsschweren Zeit des völligen Niederbruchs der katholischen Weltmission am Ende des 18. Jahrhunderts und ihres glanzvollen Wiederaufstiegs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Romantik und kirchlichen Restauration vollzog. Die Lebensmächte der Kirche zeigten sich wieder einmal schöpferisch. Auch der Jesuitenorden erwies sich in diesem schöpferischen Kräftespiel der Kirche als getragen und tragend zugleich. Mit Absicht haben wir darum des Zeitgeschehen in Welt und Kirche, in Heimat und Mission in die Darstellung einbezogen. Orden und ihre Arbeit können eben nur als ein Stück lebendiger Kirche begriffen werden.

Nur drei Missionare waren 1829 beim Beginn des Generalats des P. Roothaan unter den Indianern Nordamerikas und auf den Ägäischen Inseln tätig. Die eigentliche Missionsgründung war also erst noch zu leisten. Durch sein Missionsrundschreiben 1833 gab der neue General den Marschbefehl zur Heidenmission. Es hat bei der Ordensjugend ein ungeheures Echo geweckt. In den nächsten Jahren entstanden Jesuitenmissionen im islamischen Raum des Orients auf den Ägäischen Inseln, in Albanien und der Herzegowina, in Syrien und Mesopotamien, ferner unter Arabern und Kabylen in Algerien, auf Madagaskar und andern ostafrikanischen Inseln, im Sudan, wo P. Ryllo den ersten missionarischen Vorstoß in das geheimnisvolle Innere des Dunkeln Erdteils unternahm, in den indischen Provinzen von Bengalen, Madura, Bombay, Puna, Ceylon und endlich in China. Man rüstete schon für das noch verschlossene Japan. In den beiden Amerika entstanden blühende Indianermissionen im Gebiet der Großen Seen von Kanada, am Missouri, im Felsengebirge, bei den Abnaki in Maine, auf Jamaika, in Honduras, in Kolumbien und bei den gefürchteten Bugre Brasiliens. Dem Rundgang durch die neugegründeten Missionsfelder ließen wir eine Gesamtschau über Missionsmethode folgen, wie sie sich vor allem in den Missionsgrundsätzen des P. Roothaan zeigten. Brennend war besonders die Frage der Missionsleitung. Es galt die neue Jesuitenmission in das Propagandasystem, das sich seit Gründung der Congregatio de Propaganda Fide 1622 vergebens gegen das Patronatssystem durchzusetzen bemüht hatte und erst unter Gregor XVI., dem großen Restaurator der Weltmission (1831–1846), endgültig herrschend wurde, reibungslos einzufügen. Bedeutsam sind die Kennzeichen des Generals für die missionarische Persönlichkeit und seine Weisungen zur Ausbildung eines einheimischen Klerus. Weitblickend stellte er damals bei Sendung der ersten Chinamissionare der neuen Gesellschaft Jesu den Grundsatz von dem Vorrang der Sorge für den einheimischen Klerus vor jeder andern Missionsarbeit auf.

Die missionarische Leistung dieser wenigen Jahre (1829–1853) ist um so erstaunlicher, da der Orden damals eine seiner stürmischesten Zeiten durchmachte.

J. A. Otto S. J.

Seelsorge

Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung. Von Constantin Noppel S.J. 8° (240 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. M 3.–; geb. M 4,20.

Die Pfarrei steht seit etwa zwei Jahrzehnten mehr wie je im Vordergrund christlichen Denkens und Handelns. Beidem will die Schrift in nach dem Wesentlichen ausgerichteter Zusammenschau feste Grundlage bieten. Bei aller Knappheit will sie doch an keiner der dabei aufgeworfenen Fragen von Bedeutung vorübergehen, ohne Stellung zu nehmen. Das übernatürliche Element der Pfarrei wird bewußt herausgehoben. Zugleich aber wird in ihrem geschichtlichen Werdegang, wie in ihrem Gestelltsein und Wirken in Raum und Zeit auch ihre Erdgebundenheit klar gesehen. Das Buch spricht zu jedem lebendigen Christen, ob Priester oder Laie.

C. Noppel S. J.

Lebensbilder

Kardinal Schiner, Führer in Kirche und Staat. Von Paul de Chastonay. kl. 8° (85 S. mit 6 Abb.) Luzern 1938, Räber u. Co. Geb. M 1.80

Der große Kardinal, der immer universal dachte, im Rahmen der großen Einheit des Mittelalters, ein treuer Kämpfer für Kirche und Papsttum, für die europäische Einheit unter dem Kaiser, ein Feind jeder Sonderung. Vielleicht ist er gerade deshalb dem schweizerischen Bewußtsein fremd geblieben, wie sein fernes Grab in Rom. – Chastonay, der Walliser, hat nun auf Grund des großen Werkes von Büchi und Müller[1] ein herzerfrischendes, volkstümliches Büchlein über seinen größten Landsmann geschrieben und versucht ihn dem Herzen des Volkes wieder näher zu bringen, ohne die großen Schwächen des Renaissance-Titanen – er gleicht ja in manchem seinem bewunderten Vorbild Julius II. – zu vertuschen. Die Schweizer und besonders seine Landsleute werden ihm für das kraftvoll und urwüchsige Büchlein dankbar sein.

F. Strobel S. J.

[1] Büchi-Müller, Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. 2 Bde. Zürich 1923, Freiburg i. Ü. 1937.

Konrad Martin, Professor und Bischof (1812–1879). Von Msgr. Prof. Dr. Wilhelm Liese. gr. 8° (262 S. und 5 Tafeln) Paderborn 1937, Bonifatiusdruckerei. M. 6.60, geb. M 8.–

Im Leben dieses Bekenners in schwerer Zeit war bisher manches dunkel, und der große Bischof hatte bei aller Verehrung nicht immer volles Verständnis gefunden. Die vorliegende gründliche Arbeit gibt eine kritische, umfassende Darstellung, zeigt Konrad Martin als Professor, Kirchenfürst und Mensch, der die schweren Proben der Treue, Umsicht und Charakterfestigkeit glänzend bestand. Die Biographie wirft volles Licht auf Fragen, die bisher nicht recht durchsichtig waren, wie Bischofswahl, Flucht, charakterliche Eigenschaften. Wenn der Verfasser sich bemüht, ehrlich und gründlich alle Dinge zu behandeln, dann kann das Gesamtbild des großen Mannes nur gewinnen. »Daß ein Mann von solch großer Impulsivität, Selbständigkeit und Arbeitsfreude oft anstieß und sich wiederholt vergriff, liegt an der Festigkeit und Geradheit dieses Charakters, den schweren Verwicklungen der Kulturkampfzeit und den Lasten, die der Bischof zu tragen hatte. Immer zeigte er sich tiefgläubig; unbeugsam war die Treue zur Pflicht, die Sorge für seine Herde und das Recht der Kirche.« Aus der sachlich nüchternen und gewissenhaften Darstellung ersteht das Bild eines hervorragenden Oberhirten, der 23 Jahre hindurch sein Amt führte »mit tiefen, allseitigen Kenntnissen, mit einer rastlosen Tätigkeit, mit immer gleichem Eifer als ein wahrhaft guter, katholischer Bischof« (Westf. Merkur 1879 Nr. 200).

O. Pies S. J.

Hildebrand de Hemptinne. Mönch von Beuron, Abt von Maredsous, erster Primas des Benediktinerordens. Von Dom. Hadeline de Moreau O.S.B. Übers. von P. Hieronymus Kiene O.S.B. 8° (136 S. u. 6 Abb.) Beuron, 1938, Beuroner Kunstverlag. o. Pr.

Ein großes Stück Zeit- und Kirchengeschichte wird gezeichnet mit dem Leben dieses Mannes, des ersten Abt-Primas der Ordensfamilie des heiligen Benedikt. Der junge belgische Grafensohn hatte als Sechzehnjähriger Leib und Leben der ritterlichen Verteidigung des Papstes geweiht, war Soldat auch als Mönch in seinen ersten Ordensjahren, vom Noviziat in

Beuron an, und blieb Offizier auch als Abt von Maredsous und als erster Abt-Primas des ganzen Ordens. Überragende Weite des Geistes und Arbeitskraft, schöpferische Leistungen im Klosterbau, als Gründer verschiedener Abteien und Baumeister von St. Anselm, bezaubernde Güte, gepaart mit fürstlicher Würde, und vor allem die tiefe Frömmigkeit gaben ihm etwas Einmaliges, Übergeschichtliches. Die heiße Liebe zum Papst als Stellvertreter Christi, die Freundschaft und bedingungslose Ergebenheit gegenüber Leo XIII. und Pius X. sind für ihn Beobachtung seines Wahlspruches: Christus mea vita. Die Darstellung dieses Lebens ist getragen von einer staunenden Ehrfurcht und Bewunderung, die uns einen tiefen, verständnisvollen Einblick in die reiche Welt seines innern Lebens geben. O. Pies S. J.

Heiligenleben

Benedikt, Lehrmeister christlichen Lebens. Von Abt Adalbert v. Neipperg O. S. B. 8° (80 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. In Pappband M 1.50

»Was Benedikt viele Jahrhunderte hindurch vermochte, das vermag er auch heute noch: Führer zu sein zum wahren, eigentlichen Leben als ganzer Christ und ganzer Mensch.« An Hand der Regel des hl. Benedikt wird es dem Verfasser nicht schwer, von der Richtigkeit dieser Einleitungsworte zu überzeugen. Auf engem Raum werden die über das nur monastische Leben hinaus für das christliche Leben überhaupt geltenden Grundsätze der Regel des hl. Benedikt überzeugend dargelegt. Was an der benediktinischen Regel allgemein christlich und überzeitlich ist, wird zusammengetragen zum »Fundament, Aufbau, Lebensziel und zur Vollendung« des christlichen Lebens. Starke Anregungen gehen aus von den Gedanken über Lösung der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, Hinführung des Denkens und Strebens auf Gott als Grundlage des christlichen Lebens, und über Gemeinschaft in personaler Schau. – Übrigens bietet die Darstellung eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Gedankengut des hl. Ignatius von Loyola bis in Formulierungen hinein und bis zum letzten Wort: Suscipe me, Domine. –

»So führt die wahre Gottesliebe zur letzten Entfaltung aller im Menschen ruhenden Gottesgaben, und schon daran sehen wir, wie das Sichverlieren zum Sichgewinnen wird.« In diesem schönen Sinne beglückt auch das Wort vom »schöpferischen Sterben« im letzten Kapitel: von der Vollendung. O. Pies S. J.

Neue evangelische Theologie

Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. Von Horst Stephan. (Sammlung Töpelmann, Bd. 9.) gr. 8° (XV u. 343 S.) Berlin 1938, A. Töpelmann. M 6.80

Es ist eine Geschichte, die nicht nur die Strömungen der evangelischen Theologie jeweils in den allgemein geistigen und philosophischen Strömungen der Zeit einleuchtend zeigt, sondern die auch folgerichtig den Versuch macht, sie systematisch aus einem Gewebe von Grundspannungen begreiflich zu machen: vor allem aus der »zwischen Christusglauben und natürlicher Religion« (S. 3), in der es weiterhin auseinandergeht in »eine intensiv und extensiv gerichtete Bewegung des Glaubens« (S. 4). Luther ist die »Einheit all dieser Spannungen« (S. 4), und es geht immer neu um die »Einheit der scharfen Spannungen, die den evangelischen Glauben kennzeichnen« (S. 201), im »Durchgang durch immer neuen Bruch und immer neuen Ansatz« (S. 329), bei dem aber »grundlegend ... die erste Revolution, die idealistische geblieben« ist (ebd.). Das Werk trägt damit einen zweifachen Charakter. Einmal geht es überraschend in den Bahnen unserer früheren Lehre von der »Spannungseinheit«, aber ohne sich kritisch darüber klar zu werden, daß das nur auf katholischer Grundlage möglich ist (vgl. unsere »Religionsphilosophie der katholischen Theologie«). Dann aber geschieht der Versuch, dem deutschen Idealismus verpflichtet zu bleiben, gewiß mit einer immer wieder betonten Distanz (die eben doch der dialektischen Theologie verdankt bleibt), aber ohne daß das Verhältnis zwischen Abhängigkeit und Distanz zu einer letzten Klärung käme. So überwiegt leider, in allem Reichtum des Stoffes, der Eindruck weglosen Verwehens. Es ist ein Dokument des dunklen Schicksals der Reformation. E. Przywara S. J.

Die evangelische Kirche und die geistigen Mächte des 19. Jahr-

hunderts. Von Prof. D. Dr. Friedrich Karl Schumann. gr. 8° (32 S.) Berlin 1938, Verlag des Evangelischen Bundes. Kart. M 1.20

Der auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes 1938 gehaltene Vortrag soll keine geistesgeschichtliche Betrachtung im luftleeren Raum sein, sondern die Frage eines evangelischen Christen, der aus dem Gefühl der Verantwortung für den Dienst an der Kirche in unserem Volk zur Klarheit über die eigene Aufgabe kommen will. Das 19. Jahrhundert ist weithin durch eine mathematisch-quantitative Weltbetrachtung nach rein rationalen Prinzipien bestimmt. Die evangelische Kirche geriet in Gefahr, der durch die liberale Bibelkritik vorbereiteten Relativierung des Evangeliums anheimzufallen. Quantitative Naturbetrachtung und modernes Geschichtsverständnis entspringen nach dem Verfasser dem gleichen Glauben, daß durch Ergreifen der in der Natur liegenden Gesetzmäßigkeit die Macht über das Sein der Dinge selbst ausgeliefert werde. Es gilt nun zu zeigen, wie die evangelische Kirche gegenüber den geistigen Mächten des Jahrhunderts ihre Aufgabe zu wahren suchte, und wie sie selbst eine Segensmacht über dem deutschen Volke war. Das Urteil eines gläubigen Christen in diesen Dingen ist beachtenswert und auch da anregend, wo man eine andere Deutung vorzieht oder die religiöse Sendung der Kirche stärker betont sehen möchte.

Th. van Haag S. J.

Wesentliches und Unwesentliches im Christentum. Von Bernhard Bavink. (85 S.) Frankfurt a. M. 1938, Diesterweg. Kart. M 1.90

Die Schrift ist ein Versuch, der protestantischen Kirchennot mit den Mitteln der liberalen Theologie, d. h. durch Subtraktion abzuhelfen. Indem die Weihnachtserzählung, die Himmelfahrt Christi, die Sakramente, wohl auch die Dreifaltigkeit (75), als unhaltbar bezeichnet werden, bleiben als wesentlicher Bestand des Christentums nur die drei Grundartikel über Schöpfung (Monotheismus), Erlösung und Reich Gottes (33). Es wäre nun freilich schon ein großer Gewinn, wenn alle Menschen wenigstens diese allgemeinen Wahrheiten anerkännten, aber das Christentum als einzigartige übernatürliche Offenbarung mit dem Grunddogma von Christi Gottheit und Auferstehung ist in der »Scheidung« des Verfassers preisgegeben. Ungewollt ist seine Schrift ein Beweis, daß die Bibel als alleinige Glaubensregel das Christentum nicht vor der Selbstzersetzung bewahrt und daß sie durch die Tradition der Kirche ergänzt werden muß.

Was aber an den freimütigen Bekenntnissen des Verfassers ungemein sympathisch berührt, ist die starke Eindringlichkeit, mit der er für den religiösen Bereich die Wahrheitsfrage stellt. Es ist ihm durchaus zuzustimmen, wenn er nach einer widerspruchslosen »christlichen Seinsschau« verlangt, wenn er von der theologischen Wissenschaft bzw. Wortverkündung unbedingte Ehrlichkeit fordert und den Theologen das Recht abspricht, sich schwierigen Fragen scheu zu entziehen oder zu Verschleierungen und gekünstelten Erklärungen ihre Zuflucht zu nehmen. Auch darin sieht er richtig, daß die Ergebnisse der theologischen Forschung dem Kirchenvolke mitgeteilt werden können und sollen. Doch auch der scharfsinnigste und tapferste Theologe wird in die Irre gehen, wenn er nicht an dem von Christus verordneten Lehramt der Kirche eine sichere Führung hat.

M. Pribilla S. J.

Zeugen des Wortes

Cyrill von Jerusalem: Reden der Einweihung (Mystagogische Katechesen). Aus dem Griechischen übertragen und eingeleitet von Ludwig A. Winterswyl. 8° (57 S.).

J. G. Hamann: Biblische Betrachtungen eines Christen. Eingeleitet und herausgegeben von Dr. Isabella Rüttenauer. 8° (75 S.).

Charles de Condren: Geistliche Briefe. Übertragen und eingeleitet von Dr. Berta Kiesler. 8° (90 S.).

J. H. Kardinal Newman: Der Traum des Gerontius. Übertragen und eingeleitet von Theodor Haecker. 8° (50 S.). Alle Bändchen in der Reihe »Zeugen des Wortes« bei Herder, Freiburg i. Br. 1939; je M 1.20

Die vier neuen Bändchen der rasch beliebt gewordenen Sammlung bieten uns eine herbe, oft sogar schwere, aber immer nahrhafte Kost. Der Leser guten Willens hat oft mit der Sprödigkeit des Stoffes zu kämpfen, der eher kühl als blendend

vor ihm steht, aber sein Ringen lohnt sich. Cyrill von Jerusalem führt ihn ein in die große objektive Ordnung der christlichen Mysterien von Taufe, Salbung und Eucharistie; wertvolle historische Erläuterungen von L. Winterswyl begleiten den schlicht und schön übersetzten Text. – Der »Magus des Nordens« ist mit einer frühen, persönlichen und nicht für den Druck bestimmten Schrift vertreten, Glossen betrachtender und freischweifender Art am Rande der Bibellesung, bunt, aber weniger dunkel, als Hamann sonst zu sein pflegt, und von einer seltsam verhaltenen, kühlen Eindringlichkeit. Die treffsichere Einführung stellt die richtige Kommunikation mit dem Text her. – Ein sehr zu begrüßendes Wagnis war die Verdeutschung der Briefe Condrens, äußerlich vielleicht das Ungeschmückteste und Gläsernste, was französische geistliche Literatur hervorgebracht hat, aber innerlich wohl die reinste Frucht der École Française. Die Stileigenarten Condrens steigern sich noch in der abstrakten, etwas leblosen Form der Übersetzung; die Einleitung, gestützt auf Bremond und eine Dissertation der Verfasserin über Theozentrismus, gibt Condrens Grundbegriffe in einer wohl allzu systematisierten Gestalt und enthält einige unglückliche Formulierungen (so z. B. S. 8 die starre Entgegensetzung von existentiellem und theozentrischem Denken). – Newmans wunderbare Todesdichtung, die den Gang der Seele vom Totenbett zum Richterstuhl Gottes begleitet, ist ganz und gar Verhaltenheit, ehrfürchtige Objektivität, anbetende und liebende Furcht, sie gibt wie kein anderes Dokument die innerste Haltung Newmans preis. Haeckers sehr würdige Übertragung ist um ein Unmerkliches eckiger und weniger schwebend, die vielen, beibehaltenen Abstrakta und Fremdwörter haben im Deutschen einen andern Klang als im romanisch durchsetzten Englischen, die häufigen Wortumstellungen stauen gelegentlich den Fluß. Aber der Grundton des Newmanschen Stils klingt hindurch und trifft uns unfehlbar. H. U. v. Balthasar S. J.

Geschichte

Anonyme Briefe an drei Kaiser. Unveröffentlichte Dokumente aus den geheimen Staatsarchiven. Von Egon Cäsar Conte Corti. 8° (199 S. u. 12 Abb.) Salzburg 1939, A. Pustet. Geb. M 5.–

Es war ein glücklicher Gedanke des Verfassers, uns einmal einen Blick werfen zu lassen in Daseinsformen des Politischen und Historischen, die für gewöhnlich schwer zugänglich sind. Diese anonymen Briefe aus den untern und mittlern Volksschichten an die drei österreichischen Kaiser des 19. Jahrhunderts – die Briefe werden vom Verfasser in chronologischer Reihenfolge gebracht, untereinander verbunden durch Erläuterungen der jeweiligen Zeitverhältnisse – ermöglichen einen bisher vernachlässigten Zugang in das politische Denken des Volkes und sein Bedürfnis, beim Regieren mitzureden. Österreich mit seinen unzufriedenen Nationalitäten und seinen Kaisern, die kaum eine unmittelbare Verbindung hatten mit dem Volk, gab den fruchtbarsten Nährboden ab für diese Art der Meinungsäußerung. Kaiser Franz bestand eifersüchtig darauf, die gesamte Post vorgelegt zu bekommen. Seine beiden Nachfolger haben es nicht mehr der Mühe für wert gehalten, die anonymen Äußerungen ihrer Völker anzuhören, und haben so manche Stimmen überhört, die immer wieder den Untergang Österreichs und seines Herrscherhauses voraussagten und ein erschreckendes Bild von der wachsenden nationalen Auflösung zeigten. – Es ist nicht verwunderlich, daß auch das religiöse Denken des Volkes meist in naiver Form zum Ausdruck kommt. So werden bekannte Gebete, wie das Vaterunser oder das Glaubensbekenntnis, parodiert, um dem Herrscher Wünsche und Wahrheiten vorzubringen. »Auslegung des heiligen Vaterunser bezüglich auf unsern lieben, guten Kaiser Franz Joseph als irdischen Gott«, heißt einmal eine solch merkwürdige Aufschrift (155). Oder man appelliert mit eindringlichen Worten an das katholische Empfinden des Kaisers, um ihm zu sagen, daß »schlechte Christen keine guten Ratgeber eines apostolischen Monarchen« sein können (129), oder ein frommer Schreiber sucht das Gewissen Franz Josephs zu stärken: »Seien Sie vor allem ein heiliger Fürst, und Sie werden der größte aller Monarchen sein« (128).

Die Bedeutung dieser anonymen Briefe darf man nicht überschätzen. Nicht in ihrem Wert für die Erkenntnis der Volksseele. Denn sie geben naturgemäß ein einseitiges Bild des Volksempfindens, weil

sich auf diesem Weg fast nur die Unzufriedenen zu äußern pflegen. Vor allem aber nicht in ihrem geschichtlichen Wert: Die in diesen Briefen niedergelegte Erkenntnis und Voraussicht geht über den Inhalt von gleichzeitigen Flugschriften kaum hinaus, die allerdings den drei Kaisern wohl noch weniger zu Gesicht kamen. Diese Einschränkungen mindern aber nicht den Genuß, den man beim Lesen dieser bald köstlich heiteren, bald rücksichtslosen Ausbrüche der Volksseele hat.

F. Strobel S. J.

Das zweite Kaiserreich. Von Octave Aubry. (Deutsche Übersetzung von Hans Dühring). 8° (823 S. mit 16 Bildtafeln.) Erlenbach-Zürich 1938. E. Rentsch. M 8.20; geb. 11.–

Man muß Aubrys neues Werk als eine der glänzendsten Erscheinungen der neueren französischen Geschichtschreibung bezeichnen. Es ist geradezu ein Kunstwerk, aus einem Guß, mit einer hinreißenden Darstellungskraft geschrieben, die nicht nur die Politik, sondern auch die Kultur und die Gesellschaft des zweiten Kaiserreiches umfaßt. Die sonst meist getrennt erscheinenden Vorzüge der französischen Historiker, ihre Klarheit, ihre gestaltende Kraft, ihre auf das praktische Leben ausgerichtete Wissenschaft, hier sind sie alle vereint. Aber auch das gute wissenschaftliche Fundament, ein nüchternes, ausgeglichenes Urteil vermißt man selten, einige Stellen über die deutschen Verhältnisse ausgenommen. Abgesehen von einer beigefügten Bibliographie, in der übrigens wichtigste deutsche Literatur zum Teil fehlt, hat der Verfasser zu Gunsten einer wirkungsvollen Darstellung auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet.

Napoleons III. Regierung war gewiß kein starres logisches System, sondern oft durch die Eingebungen des Augenblicks durchbrochen. Aubry sieht in ihm eine »komplizierte Persönlichkeit, bei der das Gefühl immer die Vernunft überrumpelt« (306). Das mag weithin gelten. Für sein Verhältnis zur katholischen Kirche und zum Papsttum aber kaum. Hier zeigte er viel kühle Berechnung. Ein inneres Verhältnis zu Religion und Kirche – der Verfasser sagt darüber leider etwas wenig – hat er wohl nie gehabt. Seine karbonarische Vergangenheit – er kämpfte 1830 im Kirchenstaat gegen den päpstlichen Absolutismus – hat er nie ganz verleugnen können. Sein äußeres Verhältnis zum Papst und zum französischen Katholizismus war aber wenigstens bis 1859 ein gutes. Unter dem Einfluß seiner »ultramontanen« Gattin, und um das katholische Frankreich für sich zu gewinnen, hat er jene für ihn schließlich so verhängnisvoll gewordene Schützerrolle gegenüber Pius IX. eingeschlagen. Das national geeinigte Italien war sein Ideal, und er hat es durch militärische Unterstützung zu verwirklichen gesucht. Als Herrscher des katholischen Frankreich durfte er aber den Papst, das große Hindernis der italienischen Einigung, nicht fallen lassen. Wohl mit Recht sieht darin Aubry das eigentliche Verhängnis des Kaisers. Er glaubte, Unvereinbares vereinigen zu können, und hat sich dadurch beide Parteien verfeindet. Diese Zange ging über seine staatsmännischen Kräfte. Wenn auch Aubry in ihm keinen großen Staatsmann und vor allem keinen großen Franzosen sehen kann, »so bleibt er doch ein großer Europäer«, den die Geschichte einst »weit höher stellen wird als Bismarck«, der »nur ein großer Deutscher« war (812). Denn das neue, nationalstaatlich aufgebaute Europa habe Napoleon bewußt vor den Augen gestanden, und er habe es auch tatkräftig gefördert, während Cavour und Bismarck über ihren nationalen Bereich nicht hinausahen. Waren aber die beiden nicht auch Europäer und noch größere als Napoleon III., der nur mit halben Mitteln am kommenden Europa baute und mit der rechten Hand wieder nahm, was er mit der linken gab? Bestände das neue Europa ohne Cavour und Bismarck? Auch ohne Napoleon III.? Das letztere wird man wohl eher bejahen müssen.

F. Strobel S. J.

Christ und Gegenwart

Von Alfred Delp S. J.

Die beiden Begriffe: Christ und Gegenwart, meinen zwei Wirklichkeiten, die, historisch gesehen, irgendwie in einem gespannten Verhältnis zueinander standen. Immer hatten die Christen an ihrer jeweiligen Gegenwart etwas auszusetzen, und diese Unzufriedenheit steigerte sich bis zur Versuchung der Flucht und des Fluches. Und immer war auch die jeweils »gegenwärtige Zeit« mit den Christen unzufrieden und stand oft genug gegen sie in Feindschaft bis zum klaren Willen zur Vernichtung. Wir sprechen zu dieser Frage vom Standpunkt des Christen aus, wobei sich zeigen wird, daß gerade von dort her auch die Gegenwart voll zu ihrem Recht kommt. Eine christliche Betrachtung dieser Frage kann verschieden verstanden werden. Man kann darunter verstehen eine Art Gebrauchsanweisung, nach der ein Christ leben soll, um in seiner Zeit einigermaßen echt und doch zugleich einigermaßen unbelästigt durchzukommen. Und man kann darunter verstehen eine grundsätzliche, bis ins Metaphysische heranreichende Untersuchung der Gesetzlichkeiten, die das Miteinanderexistieren dieser beiden Größen bestimmen. Eine Abwägung der Möglichkeiten und der Erfordernisse führt zur Erkenntnis, daß die Aufhellung dieser Spannung wohl zu dem Ergebnis einer konkreten Lebensform kommen muß, dies aber nur aus einer klaren grundsätzlichen Entscheidung.

Die Lösung, die sich auf den ersten Blick anbietet, stellt fest, daß wir in einen Dualismus der Ordnungen gestellt sind. Man begreift das Leben als aufgeteilt in zwei geschichtliche Räume, den Raum der »Welt«geschichte und den der »Kirchen«- oder Heilsgeschichte. Und diese beiden Räume treten im Laufe ihrer Entwicklung in alle Beziehungen zueinander, deren selbständige Größen fähig sind, von der einheitswilligen Harmonie bis zu feindseligem Mißverständnis und gegenseitiger Bekämpfung. Und um die Tragik zu vollenden, tiefe Menschen stellen an den Anfang jeder dieser Reihen ein göttliches Wort des Bestandes: das Gegenwort, das Gott am Weltenmorgen über seine Schöpfung sprach, und den Sendungsbefehl und die Verheißungen, die Gott seiner Kirche auf ihren Gang durch die Menschheitsgeschichte mitgab. Widerspricht sich Gott oder mißverstehen wir Gott und verderben so, was er gewollt?

Die Gegenwart, von der wir sprechen, ist keine vorfindbare Größe der empirischen Wirklichkeit. Man kann sie nicht umgrenzen, wie man ein physisches Werk umgrenzt. Es ist auch mehr damit gemeint als die Ereignisse der äußeren Ordnung, die mit uns die Zeit ihres Geschehens gemeinsam haben. Gegenwart ist, was man gern das »flutende Leben« nennt. Ein Wirkliches zwar, aber doch ein Ungreifbares. Eines ist sicher: Vor aller Beachtung der Werke, die eine

gegenwärtige Zeit hervorbringt, ist Gegenwart ein Anliegen des Menschen. Sie hat mit dem Menschen zu tun und geschieht im Menschen. Gegenwart als geistige Größe meint die jeweiligen Grundformen menschlichen Erlebens und Entscheidens, in denen sich die Menschen einer Zeitperiode treffen. Als die gemeinsame Art und Gesetzlichkeit, mit der wir Menschen jeweils die Dinge und Werte sehen, nicht ausgenommen auch die absoluten Beziehungen, in die wir gestellt sind. Denn hier gibt es zwar keinen Wandel der Sache, wohl aber einen Wechsel in Blick und Verständnis. So ist Gegenwart vor aller Objektivierung in Werk und Leistung, vor aller Dokumentierung in Schrift und Bekenntnis ein Formales, eine Haltung, ein Blickpunkt.

Diese formalen Grundhaltungen, die gestaltenden Mächte, in denen eine Zeit ihre Aufgaben ausspricht, lassen sich nicht anerziehen oder heraufbeschwören. Sie kommen und sind da, mit der stillen Plötzlichkeit und auch mit der Notwendigkeit, mit der Jahreszeiten kommen und gehen. Wir erleben es ja immer wieder, wie Menschen mit unbegreifendem Erstaunen vor neuen Lebensformen stehen, die sie nicht kommen sahen und die doch plötzlich wirklich sind. Man denke an das Neue, vor dem die spätmittelalterlichen Menschen beim Aufsteigen der Renaissance standen und das die einen zu rasch und die andern überhaupt nicht begriffen.

Damit, daß wir das Kommen und Gehen der gegenwärtigen Zeit als ein gleichsam »Naturgesetzliches« begreifen, werden wir auf eine andere Tatsache aufmerksam, die uns das Phänomen der Gegenwart klarer sichtbar macht. Es zeigt sich die Tatsache der Kontinuität. Was die Menschen einer Zeit als ihre Gegenwart empfinden, das liegt nicht wie ein erratischer Block im Strom des Lebens. Es kommt aus einem Gestern, und es strebt in ein Morgen. Und es bestehen bestimmte Beziehungen zwischen diesem Gestern und Morgen und Heute, so daß der Rückwärtsblickende das Heutige im Vergangenen schon vorgebildet sieht und der seine Gegenwart Verstehende in ihr schon die Umrisse des Kommenden ahnt. Gegenwart ist also eine Tatsache der Geschichte, die, zunächst noch rein vorläufig gesehen, durch die Eigenart ihrer Bindungen nach vorwärts und rückwärts ein erstes Mal darauf hinweist, daß das Leben des Menschen selbst ein geschichtliches Ereignis ist, das heißt eine Wirklichkeit, die in eine vorgegebene Ordnung gestellt ist und innerhalb ihrer sich zu bewähren und seine Freiheit und seine Größe zu beweisen hat.

So drängt sich der gegenwärtige Mensch selbst wieder in den Vordergrund der Betrachtung. Er ist es, der gegenwärtig ist; in ihm allein existiert das, was wir Gegenwart nennen und dessen Beziehung zum Christlichen unser Thema ist. Der Mensch tritt in den Hauptaspekt der Betrachtung, aber nicht in dem vordergründigen Sinn, in dem man oft sagen hört, daß Männer die Geschichte machen. Gewiß sind es oft die Leistungen einzelner Menschen von großer Formkraft, die das Gesicht einer Zeit bilden. Diese bildende Gewalt kommt ihnen in Kraft des geistigen Wortes zu, das sie gesprochen oder in dessen Dienst ihre großen Werke geschehen. Und doch wird man bei näherem Zusehen fast immer

sagen müssen, daß der begabte Einzelne nur das Wort aussprach, das fällig war, das er schneller und tiefer begriff als andere, das aber darauf drängte, gesprochen zu werden. Dieses scheinbare Dienstverhältnis des Menschen der Geschichte und somit auch der Gegenwart gegenüber will aufgehellt sein und soll zunächst in seiner empirischen Erscheinung und dann in seiner seinsmäßigen Begründung weiter aufgeklärt werden.

Auch wenn die Wirklichkeit des Menschen weithin als geschichtliches Sein aufgehellt würde, so erheben sich doch die wenigsten Menschen zu einer solchen Schärfe des Bewußtseins, daß sie ihre Geschichtlichkeit bewußt empfinden und als Aufgabe übernehmen. Die meisten Menschen finden sich mit der Situation, in die sie hineingeboren sind, ab und suchen innerhalb ihrer das, was sie als ihre Pflichten erkennen, zu leisten. Das Geschichtliche, das Zeitgebundene steckt als Apriori in ihnen, und nur innerhalb dieses Vorgegebenen stehen sie auch vor dem Absoluten, auch in und vor dem Christlichen. Es ist eine verhältnismäßig geringe Gruppe von Menschen, die das Eigenartige einer Epoche bewußt ergreift und reflex an ihrer Verwirklichung arbeitet und auch auf andere im Sinne dieser Erkenntnis einzuwirken sucht. Was hier auftaucht, ist die Tatsache der Generationen, mit denen wir nicht zunächst einen biologischen, sondern einen geistesgeschichtlichen Begriff meinen. Eine Generation stellt sich uns dar als eine Gruppe von Menschen, die die Grundform der Lebensentscheidung verwirklichen wollen auf Grund gemeinsamer Haltungen, eben jener, die wir oben als Grundtatsache einer jeden Gegenwart erkannten. Die immer wieder festzustellende Tatsache der Generationen ist wieder ein Hinweis darauf, daß im Sein des Menschen selbst etwas auf diesen Rhythmus abgelegt sein muß.

Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, ist ein Wort fällig vom Wechsel der Generationen und von ihrem Verhältnis zueinander. Genau so tatsächlich wie der Wechsel ist der Zustand, daß im geschichtlichen Raum einer Zeit sich Menschen verschiedener Haltung begegnen. Wir meinen nicht den Unterschied, der sich ergibt aus der Verschiedenheit der Werke, an denen die einzelnen Menschen ihre Grundhaltung verwirklichen zu sollen glauben, und auch nicht den anderen, der damit gegeben ist, daß die Menschen sich innerhalb ihrer geschichtlichen Haltungen verschiedenen Übernormen verpflichtet fühlen. Sondern es begegnen sich, rein auf der Ebene des Geschichtlichen, die Menschen, die den gestrigen Tag gemeistert haben, und die, deren Auftrag das Heute ist. Diese Scheidung in Gestrige und Heutige ist nicht ausschließlich eine Angelegenheit des physischen Alters. Es vermag ein Mensch von großer Spannkraft den geschichtlichen Gang mitzugehen, so daß er in großer Lebendigkeit den Wandel der Dinge mitvollzieht und doch zugleich sicher ist, daß er keinem seiner Werte untreu geworden ist. (Wie alles Große hat auch diese Möglichkeit ihre Karikatur in Gestalt des charakterlosen, schnellwendigen Menschen, der aus kurzfristigen Nützlichkeitserwägungen überall dabei ist und mitmacht.) Wenn es bei all dem wirklich um seinsmäßig begründete Verhältnisse geht und die Geschichtlichkeit wirklich eine Grundverfassung des endlichen Seins ist, dann ist auch klar, daß

die Grundverfassung dieser Wirklichkeit nicht die Freund-Feind-Kategorie des absoluten Widerspruchs und der gegenseitigen Entmachtung und Verachtung ist. Damit ist gesagt, daß, was den bewußtseinsmäßigen Vollzug dieser Wandlungen angeht, die beste Form einer geschichtlichen Wende nicht darin besteht, daß die Generationen sich die Fahne aus den Händen reißen und in absolutem Bruch einander nicht mehr verstehen. Es ist der erstrebenswerte Idealfall, daß die verantwortliche Generation die Aufgabe und das Steuer empfängt mit dem Segen der Menschen, die bisher die Last getragen haben. Das Leben wird sicherer und reicher, wenn wir an einen Sinn und einen Auftrag in allen Erscheinungen der Wirklichkeit glauben, und wenn der immer wieder anzutretende Marsch in die neue Zeit begonnen wird aus einer Heimat und Geborgenheit heraus, die mit ihrer Liebe und ihrem Segen zurückbleibt, und die den Weg doch grundgelegt hat, auch wenn sie die neue Richtung nicht mehr mitsteuert.

Immer drängender aber meldet sich die letzte Frage: Ist das alles geistvolle Deutung oder dichterische Schau oder konstruktive Vergewaltigung oder liegen dem seinsmäßige Tatsachen zu Grunde? Was ist Gegenwart nun eigentlich, was ist Geschichte, was ist der Mensch in Gegenwart und Geschichte? Erst nach einer Antwort auf diese Frage ist die andere Antwort möglich, wie der Christ sich zu diesen Erscheinungen verhalten soll.

Zwei Tatsachen stehen uns für die weitere Aufklärung zur Verfügung. Gegenwart ist immer nur wirklich im Menschen und durch den Menschen. Nur durch seine Entscheidung ist sie lebendig. Daneben aber gilt: Die Formen dieser Entscheidungen sind irgendwie der Willkür des Menschen entzogen. Sie geschehen als freie Stellungnahme zu einem vorgegebenen Ganzen, das größer ist als seine einzelnen Stunden und Tage und das in den Variationen der verschiedenen Epochen eben seine ganze Fülle entfalten will. Das jeweils konkret Existierende scheint unter einem geheimen Imperativ zu stehen, der es über seine eigene Wirklichkeit hinaus zum Vollstrecker eines größeren Wirklichkeitswillens macht. Was mit Welt und Wirklichkeit eigentlich gemeint ist, das kann nicht auf einmal erschöpft werden. Das wird sichtbar in einer geordneten Abfolge der einzelnen Möglichkeiten und Teilbeiträge, die zusammen die Darstellung der ursprünglichen Idee und des ursprünglichen Auftrags ergeben. Von der Phänomenologie der Geschichte her würde sich der einzelne Mensch enthüllen als Schnittpunkt zwischen persönlicher Wirklichkeit und allgemeiner Ordnung, allgemeinem Plan, Anfatz und Auftrag, der dieses einzelne über sich selbst hinaus verweist. Jenes Allgemeine aber verwirklicht sich in rhythmischer Abfolge als Modifikation des jeweils konkret Existierenden. Es ist also eine Eigenart des menschlichen Seins, innerhalb einer vorgegebenen Entwicklung sich zu verwirklichen. Ja, wenn wir berücksichtigen, was wir über tatsächliche Entwicklungen auf anderen Gebieten der innerweltlichen Wirklichkeiten wissen, so scheint das gesamte endliche Sein als ein innerlich auf Entfaltung angelegtes Sein erkannt zu werden.

Eine Einschränkung muß gemacht werden: Es handelt sich nicht um eine frei

schwebende Entwicklung, die in eigener Kraft geschehen würde. In keinem ihrer Stadien ist diese Entwicklung Herr ihrer selbst. Immer eignet ihr außer der innerweltlichen, geschichtlichen Transzendenz auch die andere, die jedes Glied und jede Stufe unmittelbar über sich selbst und über die ganze Ordnung hinaus verweist zum Absoluten hin. So ist der einzelne Mensch Begegnungsort nicht nur zwischen dem allgemeinen Auftrag und Plan, der seiner Ordnung mitgegeben ist, sondern ebenso immer Begegnungsort zwischen dem Innerweltlich-Geschichtlichen und dem Überweltlich-Ungeschichtlichen. Was wir als geschichtliches Sein bezeichnen und was sich in jeder Stunde menschlichen Lebens – für dieses wollen wir den Begriff Geschichtlichkeit zurückbehalten, weil nur ihm zukommt, innerhalb der Entwicklung mit eigener Entscheidung tätig zu sein – anders und doch immer als gleiches darstellt, ist ein Auftrag, und die Menschengeschichte ist »gesprochene Geschichte« (J. Bernhart).

Tatsächlich steht am Anfang der Menschengeschichte ein solches Wort, das die Geschichte gesprochen hat: Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis; Gott sah, daß die Erde gut war; machet euch die Erde untertan. Am Anfang der Geschichte steht tatsächlich eine Wertsetzung und ein Wertauftrag. Der Sinn innerweltlichen Seins wird dargestellt als der Wille Gottes, als sein freier Entschluß, seine Fülle zu offenbaren in außergöttlicher, innerweltlicher Wirklichkeit. Gottes großer Reichtum konnte aber nicht an einem Tag erschöpft werden. Wenn Gott endliche Wesen zu Trägern seiner Fülle machte, in ihnen sein Bild darstellen wollte, dann bedurfte es des Nebeneinander und Nacheinander. Was in ihm ungeschiedene Selbigkeit ist, muß in der Nachahmung außer ihm in der Vielheit der Zerstreuung existieren. Gott aber ist Ordnung und geformte Fülle, und so wird auch das Vielerlei der Dinge, in denen sein Bild sichtbar werden sollte, geformte Fülle sein. Jetzt steht tatsächlich am Anfang der Menschenwirklichkeit eine Wertsetzung, die über den einzelnen hinausreicht. Der einzelne ist mehr als eine kompakte Wirklichkeit, er ist an seinem Ort Träger des ganzen Auftrages zur »imago Dei«. Von diesem ersten Ansatz her ist die Geschichte sich entfaltender Schöpfungstag. Jede Stunde ist Beitrag zu dieser Entfaltung und hat es somit unmittelbar mit der Repräsentation Gottes zu tun. Es ist also der Ablauf der Geschichte nicht einer Willkür ausgeliefert, sondern er wurde gesprochen damals, als der Mensch den Auftrag erhielt, das Bild Gottes in seiner ganzen Fülle darzustellen. Und die Absicht jenes Wortes geht als geheimer Imperativ den ganzen Gang der Schöpfung und der Menschenverwirklichung mit.

Gewiß bedingt die Katastrophe der Urschuld auch eine Wandlung des konkreten Ablaufs der Geschichte. Der Mensch hatte von seiner Entscheidungsfreiheit gegen Gott Gebrauch gemacht, und jede geschichtliche Stunde blieb nun nicht nur den Folgen dieser Fehlentscheidung verhaftet, sie war auch selbst offener für neue Wiederholungen dieser Rebellion. Im Ganzen der Ordnung, in der der Ablauf der Geschichte geschehen sollte, im übernatürlichen Kosmos – wir werden nachher von dieser Überform geschichtlichen Lebens zu sprechen haben –, war

die Situation heillos verfahren, und es bedurfte tatsächlich einer »Rekapitulierung«, einer Neusetzung des Ganzen. Aber das Segenswort vom Weltenmorgen wurde nicht zurückgenommen, und die in ihrem natürlichen Bestand unzerstörte Menschheit mußte ihren innerweltlichen Gang weitergehen. Der Auftrag, das Bild Gottes durch immer neue menschliche Möglichkeiten darzustellen, blieb.

Und so sind alle geschichtlichen Stunden als Zuständlichkeiten des seinsmäßig-geschichtlichen Menschen diesem inneren Gesetz verpflichtet, und es gibt keine echte geschichtliche Situation, die grundsätzlich im Verderben stünde und außerhalb der Offenheit, in der jede Kreatur zu ihrem Gott hinexistiert. Was die einzelnen geschichtlichen Situationen verdirbt, ist nicht ihre grundsätzliche Verfassung, sondern der Mißbrauch, die Wiederholung der ersten Rebellion. Es ist also die Gegenwart als die gerade sich erfüllende geschichtliche Stunde auch für den Christen um seines Gottes und dessen Schöpfung willen eine ernste Sache, und er hat grundsätzlich nicht die Möglichkeit, gegen sie zu existieren. Und damit stehen wir vor der Mitte unserer Frage: Was wird aus der Geschichte durch die Tatsachen von Kirche und Offenbarung, und was wird aus der verpflichtenden Kraft des geschichtlichen Seins für den Menschen, der immer auch zugleich über dieses geschichtliche Sein hinaus nicht nur verwiesen, sondern seinsgemäß erhoben ist?

Die Kirche, die Gemeinschaft der christlichen Menschen, ist ihrer Erscheinung und einem Teil ihrer Wirklichkeit nach eine innerweltliche Größe neben anderen innerweltlichen Wirklichkeiten. An sie erging ein eigenes Wort der Garantie vonseiten Gottes, das zweite und letzte schöpferische Wort, das Gott in die Welt gesprochen hat. Die Gemeinschaft der Christen ist durch die ganze Geschichte bis ans Ende der Zeiten verpflichtet, zu sein und zu künden.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen den beiden Wirklichkeiten, denen Gott Dauer garantiert hat? Wie stehen wir als christliche Menschen in der Geschichte, das heißt je in unserer Gegenwart? Ist das Verhältnis bestimmt durch den vordergründigen Widerspruch, in den wir oft und notwendig geraten, wenn wir Positionen zu halten haben, die – gemäß unserem Glauben – von Gott selber uns übergeben und anvertraut sind? Ist es bestimmt durch die diesseitige Desinteressierung, die man uns nachsagt? Oder gilt zwischen »Welt«-Geschichte und uns nur die Parallelität der Dauer, und haben wir miteinander nur das zu tun, daß die Kirche als rettende Arche auf dem Strom einer verlorenen Geschichte treibt und einzelne Menschen aufnimmt in ihre göttliche Geborgenheit?

Keine dieser Sichten trifft die Wirklichkeit. Wir haben es in der Kirche mit Christus zu tun und so mit Gott. Gott widerspricht sich aber nicht. Es wäre denkbar, daß Gott in der Kirche ein sichtbares Zeichen aufgerichtet hätte als Repräsentant seiner persönlichen Hoheit und nun von allen Generationen verlangte, daß sie vor diesem Zeichen in Ehrfurcht sich beugten und so ihr persönliches Schicksal innerhalb des geschichtlichen Raumes entschieden. Aber auch diese Sicht ist noch zu oberflächlich. Kirche müßte auch so ein innerweltliches

Zeichen sein und doch dem Strom der Geschichte entzogen. Wenn Welt Geschichte ist, dann muß alles Innerweltliche an dieser Geschichtlichkeit teilnehmen. Kirche aber ist echte Innerweltlichkeit, wenn sie auch in anderem Maße, als dies sonst der Fall ist, dem Überweltlichen verbunden wurde. Das Grundgeheimnis der Kirche ist Christus, der menschgewordene Sohn Gottes. Das Mysterium der hypostatischen Union hat eine neue Ordnung der Menschennatur und damit auch der Menschengeschichte sichtbar gemacht, hat aber auch den fortlebenden Christus, die Kirche, in eine tiefe Verbundenheit mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen gestellt. Es ist in Christus mehr geschehen, als daß nur ein Mensch in den göttlichen Lebensraum hineingenommen wurde. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes besagt eine Beziehung zur gesamten Menschennatur; alles, was menschlich ist, wird von dieser Neuordnung betroffen. Wenn auch nur in analoger Weise, so soll sich doch tatsächlich an jedem Träger der Menschennatur diese Aufnahme in den göttlichen Lebensraum wiederholen. Ja es hängt gar nicht von der persönlichen Entscheidung des einzelnen ab, ob er in dieser Ordnung existieren will oder nicht. Die Christusordnung ist die Ordnung der ganzen Schöpfung geworden, und es wiederholt sich die natürliche Verfassung in anderer Weise: innerhalb eines vorgegebenen Ganzen kann der einzelne über sich selbst entscheiden. Die ganze geschichtliche Wirklichkeit wurde umgriffen von dieser neuen Lebensordnung, so daß sie nur noch in ihr existiert und ihren geschichtlichen Gang geht. Ja dieses Einbezogensein geht so weit, daß jegliche Lebensäußerung tatsächlich in dieser neuen Ordnung geschieht und tatsächlich nur noch in ihr und mit Hilfe ihrer Lebendigkeit möglich ist, ganz unabhängig von der bewußten Haltung, die einer zu diesen Tatsachen einnimmt. Aber es ist festzustellen, daß es die ganze und ungeminderte Menschennatur war, die in die Christusordnung aufgenommen wurde, und daß es die ganze und ungeminderte Menschennatur ist, die nun innerhalb der neuen Ordnung ihre Kräfte spielen läßt. Wie die Menschennatur in der Urkatastrophe nicht zerstört wurde durch den Aufstand von unten, so wurde sie in der Christusordnung nicht vergewaltigt durch die Setzung von oben.

Kirche und geschichtlicher Gang der Welt gehören also zusammen. Die geschichtliche Entfaltung der »imago Dei« geschieht in einer übernatürlichen Ordnung, sie ist durchflutet von einer tieferen Mitteilung Gottes und damit als Höchstwert relativiert. Aber sie geschieht als die Entfaltung der übernatürlich bereicherten Menschennatur, und diese Natur bleibt das Subjekt der Entfaltung. Ja dieser geschichtliche Vorwärtsgang des Menschen geschieht nicht nur in der Kirche, er scheint in den Dienst der Kirche selbst gestellt zu sein. Mit dem geschichtlichen Fortgang wächst ja das die Offenbarung hörende und auf ihr Verständnis bedachte Subjekt. Ob sich hier nicht ein Analogon wiederholt zu jenem biblischen Mysterium: »Er nahm zu an Alter und Weisheit und Wohlgefallen vor Gott und den Menschen«? Ob der geschichtliche Mensch nicht Prinzip und Subjekt ist des tiefer ergriffenen Offenbarungsgutes (des sogenannten »progressus dogmaticus subjectivus«)?

Konkret bedeutet das aber der neuen Mitteilung Gottes gegenüber, daß die alte Proportion gewahrt bleibt, daß es keine grundsätzlich christusfeindliche und kirchenfeindliche Zeitstufe gibt. Das letzte und geheimste Anliegen aller Zeiten ist doch die Frage nach der Erfüllung, auf die sie angelegt sind, und ihr letztes und innerstes Gesetz ist doch das vom Schöpfungsmorgen her noch in Geltung befindliche. Jede geschichtliche Stunde ist von sich aus fähig, »Gelegenheit für das Reich Gottes« (J. Bernhart) zu sein. Christus hat den Gang der Geschichte nicht aufgehoben, er hat ihn in sich aufgenommen und den Menschen aus seiner absoluten Angewiesenheit auf die Geschichte dadurch befreit, daß diese Geschichte selbst durch ihn zu etwas Zweitrangigem wurde und nun jedem an seinem Ort und in seiner Stunde die Aufgabe gegeben wurde, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Es gibt in jeder geschichtlichen Stunde Menschen, die sich selbst und das Anliegen ihrer Zeit gebrauchen zum Aufstand gegen Gott und seine Kirche. Aber von der Kirche her gibt es keine Zeit und keine geschichtliche Verfassung, auf die sie verzichten oder der sie sich entziehen dürfte. Sie ist allen verpflichtet, weil sie Aufnahme der Menschennatur in eine neue Einigung mit Gott und weil die Menschennatur eine geschichtliche Wirklichkeit ist. Wo echter geschichtlicher Auftrag sichtbar wird, da meldet sich eine echte Verfassung des menschlichen Seins, und da ist unser Ort und die Stunde unseres Werkes. Historisch zeigt sich dieses Grundverhältnis zwischen Geschichte und Kirche in einer geheimnisvollen Sympathie, in der Kirche und Kultur stehen. Die führenden Gestalten des jeweiligen profanen und kirchlichen Lebens der großen Epochen entsprechen sich in ihren formalen Grundrissen, mögen sie auch im konkreten Verständnis gegeneinander gestanden sein. Das heißt nicht, daß die Christen einem billigen Kompromiß verfallen oder daß sie sich vorbehaltlos den kurzfristigen Formeln verschreiben dürften, in denen der Tag seine Zeit zu verstehen glaubt. In konkreten Entscheidungen ist das Nein oft das tiefere Ja. Aber beide, das Nein und das Ja, müssen gesprochen werden vor der ehrlich geleisteten Verantwortung vor dem Ganzen. Flucht oder Emigration oder Reaktion sind nie die Haltung der Christen, weil sie dadurch in Widerspruch mit ihrer eigenen Wirklichkeit geraten, sondern nur der Wille zur Erfüllung, Meisterung, Erlösung. Alle echte Wirklichkeit soll einbezogen sein in das Geheimnis der Inkarnation, und jede geschichtliche Stunde ist echte Wirklichkeit, bevor sie Abfall oder Zerrbild wird.

Die Frage: Christ und Gegenwart, muß also die Antwort finden, daß der Christ der erlöste Mensch seiner Zeit zu sein hat. Er hat wohl ein Übergeschichtliches darzustellen, aber in der je fälligen Gestalt, getreu dem Gesetz der Menschwerdung. Wir sollen uns wissen als den Ort der Begegnung von Natur und Übernatur, als in der Übernatur unverbogen existierende Natur. Dieses Zueinander und Ineinander wird konkret ein immer anderes Gesicht haben. Die Menschen, die mit uns die Zeit gemeinsam haben, müssen bei der Begegnung spüren, daß wir sie verstanden haben, ja, daß wir ihnen überlegen sind, weil das, was in ihnen Wirklichkeit ist, in uns eine größere Erfüllung fand. Der Ort

der Fruchtbarkeit der Kirche, ihrer missionarischen Ausstrahlung, ist ja doch immer der Mensch, und alles Institutionelle an ihr hat seinen Sinn doch darin, Menschen in die Verbindung mit dem menschgewordenen Sohn Gottes zu bringen. Historisch finden wir die Bestätigung dadurch, daß Christus und Kirche in einem Volk immer so viel gelten, als die christlichen Menschen wert sind, als sie kraft ihrer christlichen Vitalität, ihres strahlenden und werbenden Daseins ihre Umwelt meistern und mit hereinziehen in den göttlichen Strom, in dem sie selbst existieren. Die Menschen, die uns begegnen, müssen spüren, daß wir erlöste Menschen von heute sind, sie müssen das auch dann spüren, wenn sie mit uns kämpfen.

So ergibt sich die grundsätzliche Betrachtung gleichsam von selbst in der Gestalt der konkreten Frage, was denn die »vox temporis« rufe, das als «vox Dei« gehört werden müsse. Was ist die Eigenart heutigen Christenlebens, damit es heutiges Leben sei und nicht versucht sei, das Unmögliche einer innerweltlichen Übergeschichtlichkeit zu planen?

Die Eigenart unseres heutigen Lebens findet vielleicht ihren treffendsten Ausdruck in der Reduzierung auf wenige Grundlinien menschlichen Lebens. Man mag das Primitivierung des Lebens nennen. Es ist jedem Kenner der Historie klar, daß es Epochen gab, in denen das Leben sich reicher strukturiert darstellte. Aber gerade diese Stadien der Reduzierung treten sowohl im geschichtlichen wie im biologischen Leben immer wieder dann auf, wenn die Wirklichkeit selbst irgendwie zu ersticken drohte unter der Fülle ihrer Erscheinungen. Diese Reduzierung bedeutet nicht immer das Ende und negative Ärmlichkeit, sondern ebensooft die Überwindung einer gefährlichen Stunde. So läßt sich denn das Gesicht des modernen Lebens in ein paar skizzierenden Umrissen einfangen.

Da ist zunächst einmal der Wille zu sich selbst, zu einer gesteigerten Lebendigkeit, die in ihrer Intensität und ihren immanentistischen Gefahren vieles gemein hat mit dem schon früher angeführten Lebensgefühl der Renaissance und die sich selbst schon oft als dieser Haltung verwandt ausgesprochen hat. Aus dem Instinkt dieses Willens zu sich selbst wird ein Rückweg gesucht in die Heimgründe des Lebens, man will wieder gemeinsam leben in Familie, Stamm, Volk, in den natürlichen Bindungen, aus denen die letzte Epoche in ihrer Übersteigerung das Individuum zu weit herausreflektiert hatte. Dieser Rückweg wird so intensiv gesucht, daß er stellenweise in eine Flucht vor sich selbst, vor der Einsamkeit und persönlichen Verantwortung in ein nivellierendes Kollektiv ausläuft. Der Wille zum Leben spricht sich schließlich aus in einem bis zum Höchstmaß der Möglichkeit vorangetriebenen Leistungswillen, der um der positiv gewerteten Endlichkeit willen Einsatz und Wagemut und Opfer letzten Ausmaßes nicht scheut. In all dem will ein Wille zur Verantwortung, zur Selbststeuerung des Lebens ernst genommen werden, der zunächst einmal allen überkommenen Fremdverantwortlichkeiten mit Mißtrauen begegnet. Wer fordern will, hat sich als berechtigt auszuweisen und zu bewähren. Das sind die Umrisse einer Lebensform, die vieler Entartungen fähig ist, die große Leistungen

ermöglicht und die auch in all den Zwischenstufen menschlicher Durchschnittlichkeit sich findet. Aber es scheinen die Umrisse zu sein des Lebens, in das wir gestellt sind, und das wir als unsere Stunde christlich zu meistern haben.

Christ und Gegenwart haben wir gefragt, und die Antwort muß die letzte Form dieser Frage berücksichtigen: Christ und diese Gegenwart. Was fangen wir mit ihr an, wie sind wir in ihr Christen?

Jede Gegenwart hat ihr eigenes Mißverständnis und ihre eigene Bedrohung des Christlichen. Von diesen Bedrohungen sprechen wir hier nicht, da wir ja vom Christen her fragen. Aber auch die Christen jeder Gegenwart stehen immer in Gefahr, ihr Christliches falsch zu sehen. Es taucht immer in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart die Möglichkeit christlicher Mißverständnisse des Christlichen auf, und die bringen uns dann in die gefährliche Situation, unser Christentum neben die Zeit zu setzen oder in einem luftleeren Raum zu versuchen. Es gilt immer, kurzschlüssige Lösungen zu vermeiden und das fällige Christenbild zu verwirklichen.

Kurzschluß wäre es, die Möglichkeit von tatsächlichen Bedrohungen des Christlichen zu unterschätzen und in einer Art blinder Gefolgschaft sich jedem Anspruch des Tages zu verpflichten. Die gleiche kurzschlüssige Lösung von der andern Seite wird dann versucht, wenn wir zu einseitig nur Gefahren sehen. Wo Konflikt ist, muß gefochten werden, ohne Kompromiß, ohne Verrat und ohne Feigheit. Aber dieses verteidigende Fechten ist nie das Hauptanliegen einer christlichen Generation. Hinter den Grenzsteinen, die wir verteidigen, muß immer die ganze Fülle echten Lebens sichtbar werden; der seinsmächtige Glanz des in uns existierenden Reiches unseres Herrn ist unser bester Anspruch und unsere beste Verteidigung. Neben der Überbetonung der negativen Verteidigung liegt oft ein anderes christliches Mißverständnis des Christlichen bereit, das auch ein Mißverständnis der geschichtlichen Verbundenheit des christlichen Lebens ist und zur Bedrohung dieses Lebens selbst wird. Mancher Christ fühlt sich in einer vital-mächtigen Zeit bedroht, er ist scheinbar christlich unterernährt und scheut die mutige Begegnung draußen in Wind und Wetter. Man nimmt den Besitz von Botschaft und Gnade doch nicht ernst genug und baut sich Fluchtwege. Dieser Christ weicht den großen Grundlinien des Christentums aus und verzettelt sich in unechte Devotionen, in eine Art christlichen Aberglaubens, in dem angebliche Prophezeiungen, Peripherie-Wirklichkeiten des christlichen Lebens usw. eine zu große Rolle spielen. Es kommt der Ersatz zu Wort, Dinge, die kaum einer Beachtung wert sind, finden beinahe kultische Pflege und absolutes Gehör.

Viel gefährlicher aber ist eine andere Erscheinung im christlichen Leben, die immer in Zeiten auftritt, deren eigentliche Absicht auf die Erde geht, auf das Vertrauen zu sich selbst, auf den intensiv gesteigerten Dienst an der Welt. Man geht dann tatsächlich den Weg der Entwertung, man distanziert die übernatürlichen Wirklichkeiten des Christentums zu weit weg von den Tatsachen der Schöpfung, so daß diese beinahe nicht mehr gewertet werden. Die Geschichte

wird nicht mehr zum Ort des Reiches Gottes, sie ist beinahe vom Übel. Es wird plötzlich ein Mißtrauen gegen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen laut, man will Sicherheit haben in der absoluten Aufnahme in die göttliche Geborgenheit. Von dem natürlichen Bereich der Wirklichkeit bleibt, konsequent durchgedacht, nicht viel mehr übrig als nach der reformatorischen Verurteilung der Natur. Man wird irgendwie denkmüde und wegmüde, will getragen sein von Gott bis in die letzte Wirklichkeit des Denkens und Entscheidens. Sie machen aus der Kirche doch die desinteressierte Arche, die birgt und die mit dem Strom, auf dem sie fährt, nicht allzu viel zu tun hat. Daß Kirche Welt ist und ihr Gesetz einstweilen das Gesetz der Wanderung und der Geschichte, und daß das Staub und Anstrengung bedeutet, das wird nicht sehr betont. Das bedeutet aber in einer anderen Form die Auswanderung aus der Zeit. Die Erde wird gleichsam freiwillig geräumt. Gnade wird nicht zur Überform des Lebens, die geformte Wirklichkeit vorausgesetzt, sondern zur ausschließlichen Form und damit zur Vernichtung der Natur. Gnade als Form im strengsten Sinn des Wortes läßt eben keinen Raum mehr für eigenwertigen Bestand.

Der gegenwärtige Christ muß ein Christ des vollen Besitzes sein. Wir müssen in jeder Zeit stehen mit dem Bewußtsein, daß jede echte Wirklichkeit uns gehört, vom Herrn und Vater her, als Besitz und Auftrag. In einer Zeit gesteigerten Sinnes für die Wirklichkeit und gesteigerter Lebensfreudigkeit ist vom Christen her gesteigerte christliche Vitalität gefordert. Wenn schon die Erde so begeistern kann, warum sollten da die größeren Kräfte, die uns über jene hinaus gegeben sind, uns weniger ergreifen und mitreißen zu letzter Willigkeit? Man muß bei der Begegnung mit uns spüren, daß wir zwar leiden, daß man uns auch einmal unrecht tut, daß wir uns aber weder überflüssig noch unterlegen wissen. Wir sind die Menschen, die die ganze Wirklichkeit bejahen, durch die die erhaltenden Kräfte in die Welt einströmen, und die auch für den Bestand des Ausschnittes, der überbetont wird, unentbehrlich sind. Und man muß auch spüren, daß wir in der Zeit Träger der Verheißungen und der Gnaden sind. Daß es uns gar nicht darauf ankommt, um jeden Preis ein paar Lebenstage länger da zu sein, daß es uns aber wohl darauf ankommt, um jeden Preis so zu sein, wie wir sind. Die Anwandlungen von Müdigkeit und Flucht oder Resignation, die uns manchmal überkommen, sind ein Verkennen der seinsmäßigen Lage und vergessen, daß wir mit dem Herrgott, mit seiner Welt und seinen Gnaden zu tun haben.

Aus diesem Besitz des Ganzen muß dann aufstehen ein gar nicht unterlegener oder unebenbürtiger Wille zum Einsatz, zum Dienst. Wir werten die Dinge der Erde anders, aber wir entwerten sie nicht, und deshalb soll man unserer Haltung ihr gegenüber ansehen, daß wir uns in höherem Auftrag gesandt wissen. Es gibt auch eine christliche Positivität der Endlichkeit, und sie ist gerade darin begründet, daß Gott den Menschen schuf nach seinem Bild und Gleichnis, daß alles unter dem Segen des Schöpfer-Vaters steht und daß jeder Fortschritt, jede

neue Leistung ein Sichtbarmachen dessen ist, was als Abglanz Gottes in die Welt hineingelegt ist.

Es soll nicht einem hohlen, nachgemachten Pathos das Wort gesprochen werden. Aber wir wissen doch, daß selbst die verzweifeltste irdische Situation, die zum Ende und zum Tode, noch geadelt und innerlich neu ausgerichtet ist durch die Teilnahme und die Aufnahme in das erlösende Sterben des Herrn, das er zum Gesetz der Geschichte gemacht hat. Bewußtsein hat nur dann Sinn und echten Wert, wenn es die Selbstaussprache der Wirklichkeit ist, und gerade darum geht es uns ja, daß wir unsere Wirklichkeit sprechen lassen als in die Menschwerdung Gottes aufgenommene weltliche Realität. Wenn das Christliche in einer vitalen Zeit ernst genommen werden soll, müssen wir eben die Kräfte und die seinsmäßige Überlegenheit, die uns zukommt, sichtbar machen. Die einzelne Treue und das einzelne Werk der Liebe darf nicht eine unter Aufbietung aller Kräfte gerade noch gelungene Leistung sein, sie müssen als das selbstverständliche Überströmen eines großen Besitzes, eines wirklichen Seins geschehen.

Und gerade deswegen wird auch das, was wir oben die Primitivierung des heutigen Lebens nannten, seine christliche Entsprechung finden, die Rückführung unseres Lebens auf die Grund- und Haupttatsachen unserer Wirklichkeit. Es gibt auch da eine Bedrohung des Ganzen durch die Überfülle einfach mitgenommener Erscheinungsformen. Daß wir zu Christus gehören, daß wir Kinder des Vaters sind, daß wir erlöste Menschen sind, daß wir Kirche sind und alles darauf ankommt, eine lebendige Begegnung zwischen gottgesetzten Wirklichkeiten und unserem eigenen Leben herbeizuführen: daraus sollen wir heute leben. Es gibt auch einen christlichen Rückweg zu den Heimgründen des Lebens, und was gemeint ist mit den »Bewegungen« im kirchlichen Raum – eucharistische Bewegung, liturgische Bewegung, Bibelbewegung, dogmatische Frömmigkeit usw. –, das hat über alle Vorläufigkeiten hinaus diesen Sinn der Rückkehr zum seinsmäßigen Mutterboden. Aber nicht eine Heimkehr in dem Sinn, um in trauter Geborgenheit daheim zu bleiben, sondern Stärkung für die Bewährung und den Auftrag zu erlangen. Wenn wir an diesen missionarischen Auftrag des Christentums glauben, dann ist eben nur der wirklich Christ, der missioniert, das heißt, soviel Wirklichkeit besitzt und so echt ist, daß er ausstrahlt und mitnimmt. Es gibt keine christliche Selbstverschließung im Heiligtum, sondern nur ein Starkwerden zu neuer Strahl- und Formkraft.

Der Christ, der die Geschichtlichkeit seines Lebens ernst nimmt, wird auch bewahrt sein vor einer andern Gefahr, die oft geradezu zur Lähmung wird und die – so sonderbar das in diesem Zusammenhang klingen mag – aus der Bindung an die Geschichte stammt. Wer begreift, daß es das Wesen der Geschichtlichkeit ist, das Vergangene immer neu aufzunehmen und in neuer Abwandlung das Ganze wieder darzustellen, der schielt nicht immer geradezu befangen nach rückwärts und sucht von da Weisung. Die stolzeste Vergangenheit hilft gar nichts, wenn keine lebendige Wirklichkeit das Versunkene neu stellt und mit der adligen Wucht, die einer Wirklichkeit von langer Geschichte zu-

kommt, sich immer neu setzt. Tradition hat Wert als gegenwärtige Wirklichkeit, nicht als reine Erinnerung. Erinnerung ist die Hoffnung der Greise, sagt mit Recht ein deutscher Dichter. Auch die Ansammlungen historischer Fehlleistungen, mit denen man uns da und dort müde zu machen versucht, haben dann ihre Schlagkraft verloren. Wer genug Vitalität besitzt, aus seiner Geschichtlichkeit jetzt zu leben, den wird keine historische Erinnerung hemmend belasten, und den wird auch keine stolze Vergangenheit von dem wagenden Einsatz zu Neuprägungen entbinden. Wenn das Sein des Menschen ein geschichtliches ist, wird es sich eben nur als geschichtliches echt entfalten, auch im christlichen Raum und als Träger der christlichen Wirklichkeit.

Der Christ heute wird oft ein einsamer Mensch sein. Aber das war im Grunde immer so und wird heute nur lauter gesagt. Die letzten Entscheidungen, die einen zum Christen disponieren und in der Kraft Gottes zum Christen machen, sind doch eines jeden eigenste Angelegenheit immer gewesen. Christ und Gegenwart ist eine Frage, die uns die ganze Wirklichkeit des Menschlichen und Christlichen in den Blick zwingt. Das ist ja das Geheimnisvolle und das Große im Christen und im Menschen, daß er immer mehr ist als er selbst, und daß alles doch nur existent wird in ihm, dem einzelnen, verantwortlichen Träger des Ganzen. Das alte Wort »homo est quodammodo omnia« offenbart einen neuen Sinn. Gemeint war es in dem Sinn, daß der Mensch gleichsam statisch eine Zusammenfassung aller innerweltlichen Wirklichkeit sei. Es gilt aber weiter. Der konkrete Mensch ist immer eine geschichtliche Repräsentation der ganzen Menschenidee und ist doch zugleich persönlich-verantwortliche und eigenen Entscheidungen überlieferte Wirklichkeit. Er ist aufgenommen in den übernatürlichen Raum der Christus-Ordnung und bleibt doch seiner geschichtlichen Wirklichkeit verhaftet. Und alle diese vorgegebenen, der geschichtlichen Entfaltung ausgelieferten Ordnungen durchherrscht doch die absolute Bindung an den göttlichen Herrn und an den gekreuzigten Erlöser, die jede geschichtliche Situation immer nach oben bindet und als Schnittpunkt mit der geschichtlichen Horizontale erst die ganze Wirklichkeit ermöglicht. Die Frage »Christ und Gegenwart« ist eine Besinnung auf unsere Wirklichkeit und eine Verpflichtung, dieser Wirklichkeit in allen ihren Komponenten treu zu bleiben und sie zu bejahen. Nur wenn das Wirkliche bei sich selbst bleibt und seine inneren Gesetze wahrt, ist es lebendig. So ist die Gegenwart doch dem Christen anvertraut, und sie gehört ihm auch, sie gehört – seiner Treue.

Kirche oder Museum?

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Ein Reiseerlebnis möge den Sinn unserer Fragestellung klären. Auf einer Fahrt durch Umbrien saßen zwischen Perugia und Assisi zwei Herren in einem Abteil. Der jüngere, offenbar Ausländer, schien auf einer Kunstreise durch Italien. Der andere, ein älterer Herr mit prachtvollem Silberhaar, war

unschwer als Italiener der gebildeten Kreise zu erkennen. Nur von Zeit zu Zeit schaute er aus seiner Zeitung auf, um der im Abendlicht an uns vorübergleitenden umbrischen Landschaft einen Blick zu gönnen. Als langsam Assisi in Sicht kam, fragte er plötzlich sein Gegenüber, ob die Kirchen dort um diese Zeit noch offen seien. Er antwortete ihm, wohl im Gedanken an die Fresken von Cimabue und Giotto, daß die Kirchen zwar noch nicht geschlossen seien, daß er aber in der schon anbrechenden Dämmerung nichts mehr darin sehen könne. Darauf ein erstaunter Blick des andern und dann der knappe Satz: »Ich gehe in die Kirche, um zu beten!« Der Jüngere schwieg ein wenig verlegen. Kirche oder Museum?

*

Ist es nicht ein peinliches Gefühl für einen gläubigen Menschen, wenn er ein Gotteshaus betritt und – Eintrittsgeld bezahlen muß? Das gibt es nicht nur bei alten Kirchen, deren Kunstgut unter öffentlicher Verwaltung steht, sondern auch bei modernen, sogar sehr modernen. Da gibt es dann auch – genau wie im Museum – mehr oder weniger sachgemäße Führungen in Gruppen oder einzeln. Wer das Trinkgeld scheut oder lieber allein seinen Weg findet, zieht mutig seinen Baedeker oder Grieben aus der Tasche und wandelt so die verschiedenen Sehenswürdigkeiten ab. Vielleicht kommt er bei seinem Rundgang auch an die verschlossene Pforte der Schatzkammer, die sich gleichfalls nur gegen Eintrittsgeld öffnet. Ist es eine sehr reiche Kathedrale, wie etwa die von Toledo, kann er im Innern noch bis zu drei Eintrittskarten lösen, wenn er nun einmal alles sehen will. Das ist in allen Ländern einfach selbstverständlich geworden. Ob es wirklich so selbstverständlich ist? Gewiß lassen sich mancherlei Gründe dafür anführen. Es sind genau dieselben, die mit der Zeit zu dieser Einrichtung geführt haben. Die Betreuung von Kunstwerken verschlingt beträchtliche Geldsummen, die auf diese Weise aufgebracht werden. Tatsächlich wird dieser Zweck wohl kaum erreicht, während gleichzeitig ein viel größerer geistiger Wert gefährdet wird. Ein Reliquienschrein zum Beispiel, der gegen Eintrittsgeld in einer Schatzkammer als künstlerisches Wertstück zu sehen ist, wird in dem Besucher schwerlich noch die Gefühle der Ehrfurcht vor dem Heiligen wecken. Verehrung allein war Antrieb und Ziel der künstlerischen Gestaltung, ist auch heute noch für den Gläubigen der erste und wesentliche Sinn des heiligen Schreines.

Es erhebt sich damit die ernste Frage, ob solche Einrichtungen, die an sich gewiß verständlich sind, auf die Dauer nicht gerade der Verflachung und Ehrfurchtslosigkeit vieler vor dem Heiligen entgegenkommen. In einem Jahrhundert, das noch erfüllt war von der Welt des Religiösen, das noch Sinn hatte für die Weihe, die auch über dem Dinghaften ruht, das dem Dienste des Göttlichen vorbehalten ist, hätte man solches nie gewagt, obwohl man es ohne Schaden hätte tun können. Aber diese Geschlossenheit des Denkens und Fühlens ist ja längst nicht mehr, selbst nicht bei denen, die sich zu den Gläubigen zählen. Wir sind auch darin Kinder unserer Zeit und haben uns längst daran gewöhnt, daß in unsern Museen, auf die wir stolz sind, die Altäre aufgestellt sind, vor

denen unsere Väter beteten, daß an derselben Wand die Madonna Botticellis und die Venus Tizians hängen, daß dort die Bilder Christi mit den Statuen Buddhas und den Götzenfratzen der Neger beisammenstehen. Und jedes trägt seine Museumsnummer. Wir sind so sehr daran gewöhnt, daß wir hier selber das Heilige nicht mehr als Heiliges empfinden. Man muß es nur einmal mit offenen Augen - und ein wenig auch mit fühlendem Herzen - erleben, wie an einem eintrittfreien Sonntagmorgen die Menge durch unsere Museen drängt, vorbei an den ehrwürdigen, von den Gebeten vergangener Jahrhunderte umwitterten Heiligengestalten. Man muß einmal mit angesehen und angehört haben, wie Vergnügungsreisende - leider hie und da auch »fromme Pilger« - in römischen Kirchen während des Gottesdienstes ihre kunst- und geschichtsbeflissenen Rundgänge durchführen; man muß auch einmal in der jahrtausendealten Gräberstadt der Katakomben die frivolen Mätzchen der Besucher mit Totenschädeln »bewundert« oder selbst die Apfelsinenschalen aus den offenen Grabnischen von den Gebeinen aufgelesen haben, um zu spüren, wie wenig manche Menschen noch von dem besitzen, was wir Ehrfurcht nennen. Oder sind wir etwa selber mit schuld daran, die wir unsere heiligen Stätten zu Sehenswürdigkeiten machen, die um Eintrittsgeld zugänglich sind? Schaffen wir nicht vielleicht gerade dadurch die Atmosphäre des Museums? Die Menschen, die, oft in großen Gruppen, durch die Katakomben geführt werden - um noch einmal zu diesem Beispiel zurückzukehren -, empfinden das genau wie jede andere »Nummer« des Reiseprogramms. Auf irgend einem modernen Friedhof würden sie wahrscheinlich ehrfürchtiger sein als in dieser durch die Leiber der Martyrer geweihten Totenstadt. Denn da zahlt man keinen Eintritt und gibt es keine Führungen.

Das Heilige, Ehrfurchtgebietende geht nicht zusammen mit dem Musealen und Sensationellen. Der Mensch kann beides nicht umspannen und muß sich für eines entscheiden. So geht für ihn entweder das Heilige im Kunstwerk oder das Kunstwerk im Heiligen verloren. Der schlichte, dem Geheimnisvollen des Heiligen geöffnete Mensch ist daher auch unabhängig von den künstlerischen Eigenschaften des von ihm verehrten Gegenstandes. Sie mögen vorhanden sein oder nicht, jedenfalls gehören sie für ihn einer ganz andern Ebene an. Daher ja auch das unausrottbare Festhalten des Volkes an dem, was der Kunstsinnige »religiösen Kitsch« nennt, der ihm nur Türe und Tor ist hinein in die Welt des Heiligen, die dahinter aufleuchtet. Die innere Abhängigkeit des kultivierten Menschen von der künstlerischen Beschaffenheit des verehrten Gegenstandes dürfte anzeigen, daß die Auslieferung an das Heilige keine unbedingte mehr ist.

Es liegt in der Natur der Sache, daß gerade die schönsten kirchlichen Bauwerke der Gefahr des Musealen ausgesetzt sind. Und darin liegt eine gewisse Tragik. Gerade da, wo der Mensch in höchster Anspannung seiner Kräfte dem Heiligen diente, indem er Wunder der Baukunst ersann, führt dieses schließlich dazu, das Heilige zu vertreiben. Gar manche unserer schönsten Heiligtümer sind so praktisch zu Museen geworden. Nur an seltenen Festtagen oder in früher

Morgenstille dürfen sie noch ihren eigentlichen Sinn erfüllen. Manche allerdings selbst das nicht einmal. Dabei können sie noch eigentlich von Glück sagen, daß sie aus schweren Steinen aufgetürmt und mit ihren Grundmauern tief in den Boden versenkt sind. Sonst würden sie wohl einfach weggetragen wie ihre kostbaren Bücher, ihre geweihten Geräte und heiligen Bilder. Doch wer weiß, wie lange das noch ein Schutz ist, hat man doch schon längst den Widerstand der aus Holz kunstvoll gefügten Stabkirche überwunden und sie aus Skandinavien ins Riesengebirge versetzt! Aber die Dinge selber wehren sich gegen diese Vergewaltigung. Das Heilige läßt sich nicht von den ihm einmal zugewiesenen Werken lösen, ohne diese selbst zu schädigen. Es ist, als wenn der Glanz der Farben ermatte und das geheimnisvolle Leben des Raumes erkranke. Es ist etwas fortgegangen, was dem Kunstwerk selber seine letzte Reife und Schönheit verlieh: es hat den innersten Sinn verloren, aus dem heraus sein Meister es schuf. Dieser Sinn war wie das Sonnenlicht, in dem die dunklen Fenster unserer alten Dome leuchten, wie die Seele, die den Leib aus seiner Starre löst. Wie manches Bild hängt nun im kühlen, gleichmäßigen Licht eines Museumssaales in langer Reihe mit andern Schicksalsgenossen, das einst im dämmrigen Halbdunkel einer gotischen Kapelle, umzittert von mildem Kerzenlicht, mit dem leuchtenden Schimmer seiner Farben die frommen Beter in eine andere Welt erhob. Was die Kunst eines Stephan Lochner, eines Fra Angelico gewesen ist, das würden wir erst erkennen, wenn ihre Bilder, aus dem Schmetterlingskastendasein der Gemäldegalerien erlöst, wieder auf ihre Altäre zurückkehren könnten in die ihnen gemäße Lebensatmosphäre des geweihten Raumes und des heiligen Dienstes. Und erst unsere »musealen« Gotteshäuser! Sie leben ja, wie alle Baukunst, von ihrem inneren Sinn und Zweck. Wie leicht würden sie das oft so dunkle Geheimnis ihrer Raumschönheit enthüllen, wenn wieder Prozessionen in feierlichem Schritt den heiligen Weg der langgestreckten Schiffe zögen, wenn wieder Gesang und Orgelspiel um die hohen Pfeiler rauschten und silbernes Weihrauchgewölk sich in die dunkeln Gewölbe flüchtete!

Man glaubte einmal, den Menschen und sein Wesen zu erfassen, wenn man mit feinen Messern seinen Leib seziere. Man leugnete sogar siegesgewiß das Dasein seiner Seele, weil man sie in den Eingeweiden nicht hatte finden können. Ist die Geschichtswissenschaft nicht ähnlich zu Werke gegangen, die ein Kunstwerk erfaßt zu haben glaubte, wenn sie es in seine Bestandteile zergliedert und in alle zeitlichen und räumlichen Beziehungen eingeordnet hatte? Man kann eben nicht mit den Mitteln der Geschichte, auch nicht der Geistesgeschichte, das Phänomen des Künstlerischen einfangen, erst recht nicht, wenn es sich um ein religiöses Kunstwerk handelt. Jede künstlerische Schöpfung ist im Grunde etwas Einmaliges wie eine individuelle Persönlichkeit. Man kann sie nie durch Zerlegung erfassen, sondern nur durch eine Art Hingabe, so wie die Liebe befähigt, den Menschen zu erkennen. Bei religiöser Kunst muß über dieser Hingabe noch der Glaube stehen. Erst wenn ich selber glaube an den gewaltigen Gott der Himmelshöhen, vermag ein Raum wie der Kölner Dom, mit seiner erschrecken-

den Höhe, mich in mein Nichts zurückzuwerfen, das ich vor diesem Gott bin. Erst dann kann ich die Wieskirche erfassen, wenn sie selber mich hineinziehen kann in den trunkenen Jubel ihrer Erlösungsfreude; und nur dem, der überzeugt ist von den Verheißungsworten Christi an seine Kirche, wie sie im Innern der Peterskirche stehen, wird sich die herrliche Kuppel Michelangelos mit ihrer überwältigenden Kraft und Ruhe als das steingewordene Symbol dieser Kirche enthüllen.

*

Wenn die oben angeführten Gedanken richtig sind, dann ergibt sich daraus, daß uns in der Pflege und Erschließung unserer alten Kirchen und religiösen Kunstwerke eine verpflichtende, aber durchaus nicht einfache Aufgabe zugefallen ist. Die Schwierigkeit erwächst aus der Verschiedenheit der beiden sich hier überschneidenden Wertkreise des Künstlerisch-Kulturellen und des Religiösen. So ergibt sich auf der einen Seite die Verpflichtung, dem Heiligen sein Recht zu sichern und es zu schützen, und anderseits auch die Interessen des Volkes, um dessen Kunst- und Kulturbesitz es sich handelt, zu wahren. Die natürlichste Lösung, die das Museale vermeidet, ohne der Öffentlichkeit den Zutritt zu verwehren, scheint der gewöhnliche gottesdienstliche Gebrauch der durch ihren Kunstwert gefährdeten Heiligtümer. Wie in jede andere Kirche sollte der Gläubige zu allen üblichen Zeiten ohne weiteres Zutritt haben, ohne in seiner Andacht durch irgend welche Kassenabsperrungen, Führungen und dergleichen behindert zu werden. Eine kluge Kunstpflege kann auch von ihrem Standpunkt aus eine derartige Lösung nur befürworten. Es geschieht gewiß nicht ohne Grund, daß man im neuen Italien immer mehr die künstlerischen Bauwerke der Vergangenheit wieder ihren ursprünglichen Zwecken zuführt. Jeder, der einmal die herrliche Certosa di Pavia, Nationaldenkmal des italienischen Staates, besucht hat, wird neben dem Entzücken und Erstaunen über soviel Schönheit und Reichtum ein leises Mißbehagen über das Ausgestorbene der ganzen Anlage nicht unterdrückt haben können. Der alte Mönchsfriedhof des Kreuzganges war ein Symbol des Ganzen geworden. Am meisten litt darunter die berühmte Klosterkirche mit der doppelten Flucht ihrer Kapellen und Altäre. Wieviel Leere und Kälte bei allem Prunk der Formen und des Materials! Man wurde des Erlebnisses nicht restlos froh und bestieg schließlich, gepackt und mißvergnügt zugleich, wieder seinen Autobus nach Mailand. Das ist heute anders geworden. Die Kartäusermönche sind in ihr altes Heiligtum zurückgekehrt und haben ihm das Leben wiedergegeben, das Leben des Heiligen und in ihm das Leben der Kunst.

Dieses Beispiel ist durchaus nicht vereinzelt, sondern muß gerade als typisch angesehen werden für die künstlerische Baupolitik des modernen italienischen Staates antiken Monumenten gegenüber. Nikolaus Benckiser schreibt darüber in seinem anregenden Buch »Das dritte Rom. Vom Kirchenstaat zum Kaiserreich« (Frankfurt 1938): »In die Welt der freigelegten Ruinen hält das neue Rom seinen Einzug. Sie stehen nicht als fremde Schaustücke in der Stadt, sondern

bilden einen Teil ihres Lebenselements. In der Maxentius-Basilika hält man Konzerte ab, auf dem Forum werden Freilichtaufführungen veranstaltet, in den Caracalla-Thermen Opern aufgeführt; selbst die Reihen des Kolosseums füllen sich noch manchmal mit Zuschauern, und gelegentlich werden allen Ernstes Erwägungen darüber angestellt, ob dieses Theater der Flavier nicht wenigstens teilweise aufgebaut werden sollte.« (S. 168.)

Es zeigt sich hier die gleiche Erkenntnis, die auch das Los der Certosa di Pavia bestimmt hat, daß nämlich die Kunstwerke der Vergangenheit nur dann ihre bildenden und formenden Kräfte auswirken können, wenn sie von ihrer musealen Erstarrung befreit und einem entsprechenden Gebrauch zugeführt werden. So muß man also nicht nur im Namen des Heiligen, sondern auch im Namen der Kunst selber die Forderung erheben, daß von unsern Heiligtümern alles Museale möglichst ferngehalten werde, und daß sie ganz dem Dienste dessen vorbehalten bleiben, dem unsere Vorfahren sie einst geweiht haben. Das bedeutet nicht nur das wirkliche Fortbestehen der Kirche als Gotteshaus, sondern das schließt auch eine Berücksichtigung der gottesdienstlichen Notwendigkeiten und Wünsche bei einer gelegentlichen Wiederinstandsetzung mit ein. Es darf wohl als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden, daß hier nicht irgend welcher Nachlässigkeit in der Betreuung des kirchlichen Kunstgutes, das zum Kulturgut des ganzen Volkes gehört, das Wort geredet werden soll. Echte Ehrfurcht vor dem Heiligen verpflichtet ja erst recht zu größter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit. Aber es scheint uns weniger glücklich, wenn man bei der Umgestaltung nur die Erneuerung des alten Zustandes im Blickpunkt behält, ohne die heutigen Erfordernisse des liturgischen Dienstes mitzuberücksichtigen. So kann es geschehen, daß man alte Chorschranken wieder aufrichtet, die dann leider keine andere Wirkung mehr ausüben, als daß sie die heilige Handlung den Blicken der Gläubigen entziehen. Ebensowenig kann man es billigen, wenn die bei solchen Arbeiten zu Tage geförderten Reste von alten Säulen, Kapitellen, Sarkophagen, Inschriften usw. in echt musealer Weise im Innern der Kirche ausgestellt werden. Gerade diese Dinge sind es, die auch im Empfinden der Gläubigen die Kirche zum Museum machen. Anders ist es natürlich, wenn an den Wänden ein altes Fresko freigelegt oder sonst ein Bildwerk wiedergefunden wird. Das wird sich oft trefflich zum Schmuck des Heiligtums eignen und seine religiöse Wirkung nur verstärken. Der Gesamteindruck eines derartigen kirchlichen Raumes wird sich auf die Dauer unfehlbar am Benehmen der Besucher ablesen lassen. In dem einen werden sie beten und in dem andern werden sie umhergehen und die ausgestellten Dinge betrachten; in dem einen werden sie das Gotteshaus achten, auch während sie seine Kunstwerke beschauen, in dem andern werden sie mehr oder weniger die ungenierte Haltung des Museumsbesuchers annehmen. Es wird natürlich immer Menschen geben, die so wenig Takt und innere Ehrfurcht, so wenig Rücksicht auf die heiligsten Gefühle ihrer Mitmenschen aufbringen, daß sie ihrer Wissenslust und Neugierde auch nicht an ehrwürdigster Stätte Zügel anzulegen vermögen. Im allgemeinen darf man

sich aber doch darauf verlassen und auch darauf berufen, daß Menschen, die Kulturinteressen zeigen, so viel innere Kultur besitzen, daß sie – auch wenn sie selber einer andern oder gar keiner Religion angehören – die Weihe des Gotteshauses und die religiösen Überzeugungen ihrer Mitmenschen achten und berücksichtigen. Allerdings setzt das voraus, daß ein solcher Raum sich in seiner Aufmachung und Betreuung nicht selber mehr als Tempel der Kunst denn als Haus Gottes gibt.

Wir möchten in diesem Zusammenhang eine Veröffentlichung erwähnen, die sicher berufen ist, bei der konkreten Klärung der hier mehr theoretisch und prinzipiell behandelten Frage wertvollste Dienste zu leisten. Die kleinen süddeutschen Kirchenführer, die Dr. Hugo Schnell seit 1934 mit einem großen Mitarbeiterstab herausgibt (Dreifaltigkeits-Verlag, München), haben in kurzer Zeit weite Verbreitung gefunden. Sie haben sich das Ziel gesetzt, jeweils auf wenigen Seiten nach festem Plan eine geschichtlich genaue, künstlerisch und religiös einführende Beschreibung aller irgendwie belangreichen Kirchen Süddeutschlands zu bieten. Gute Bebilderung und billiger Preis machen sie jedem nützlich und zugänglich. Der Besucher einer Kirche, deren Beschreibung schon erschienen ist, findet diese dort selbst im Schriftenstand vor. Damit können die meist nicht gerade geräuschlosen Führungen fortfallen. Man kann in aller Stille für sich die wenigen Seiten lesen und sich dann selber, ungestört und ohne zu stören, anschauen, was man zu sehen wünscht. Da die kleinen Führer sich nicht damit begnügen, Jahreszahlen und Meisternamen zu nennen, sondern überdies auch den religiösen Sinn der einzelnen Werke und je nachdem auch ihren sachlichen Zusammenhang untereinander kurz erklären, ist leicht einzusehen, wie eine solche Einführung wirklich dem Heiligen dient und das Künstlerische zu dem Wurzelboden des Glaubens hinführt, aus dem es entsprossen ist. Man könnte nur wünschen, daß dies noch ein wenig klarer und ausführlicher geschehe, gerade weil es auch das Kunsterlebnis vertieft. Aber auch jetzt schon darf man die Hoffnung hegen, daß diese kleinen Hefte sich mit der Zeit ganz von selber wohltuend auswirken auf den Strom der Ausflügler, der vor allem an Festtagen und in den Ferienmonaten immer mehr mit Auto und Motorrad die berühmten Bauwerke der Vergangenheit zu besuchen liebt. So manche Wallfahrtskirche sieht an solchen Tagen mehr neugierige Besucher als fromme Beter. Wenn es nicht gelingt, diesen Menschen wenigstens den Sinn eines solchen Heiligtums und die Bedeutung seiner Bildwerke klarzumachen, dann wird es bald auf die Stufe eines Museums oder gar eines Ausflugsortes herabsinken. Umgekehrt sind die kleinen Kirchenführer auch geeignet, dem schlichten, gläubigen Volke, das von der Gefahr, seine Kirche als Museum zu betrachten, gewöhnlich weit entfernt ist, die künstlerischen Werte und die Schönheit seines Gotteshauses zum Bewußtsein zu bringen und damit seinen Heimatstolz zu mehren. Die Zukunft wird erweisen müssen, ob sich die Erwartungen, die dieses Werk echter Volkskultur erweckt, erfüllen. Das eine dürfte jedoch schon jetzt einleuchtend sein, daß

es allein nicht genügen kann, die starke museale Strömung, durch die unsere alten, künstlerisch bedeutenden Kirchen gefährdet sind, aufzuhalten.

*

Nachdem wir bislang unsere Frage mehr vom Tatsächlichen her betrachtet haben, wollen wir nun versuchen, das Problematische aufzuzeigen, das dahintersteht. Im Vorausgehenden wurde als natürliches Gegenmittel gegen den Einbruch des Musealen in unsere Kirchen der volle gottesdienstliche Gebrauch angegeben. Es wird damit als selbstverständlich angenommen, daß die kirchlichen Räume vergangener Jahrhunderte durch den Wandel der Zeiten, Anschauungen und Ausdrucksformen auch des religiösen Lebens in ihrer Brauchbarkeit für den modernen Menschen nicht berührt werden. Die Erfahrung beweist uns das in der Tat hundertfältig. Wir Christen von heute fühlen uns zu Hause in unsern alten Gotteshäusern, alles ist uns da vertraut und spricht zu uns. Ein Hochamt in der altchristlichen Basilika S. Maria Maggiore zu Rom, im romanischen Dom von Speyer, in der gotischen Kathedrale von Paris, im spätbarocken Vierzehnheiligen wird in seiner Beziehung zum Innenraum der Kirche durchaus nicht weniger zugehörig empfunden als der gleiche Gottesdienst in der modernen Frauen-Friedenskirche von Frankfurt. Daß der eine oder andere bestimmte Stilformen vorzieht und sich etwa in einem romanischen Raum wohler fühlt als in einem barocken oder umgekehrt, sind Äußerungen subjektiver Geschmacksrichtungen und persönlicher Gewohnheiten, die mit der oben festgestellten Tatsache nichts zu tun haben. Man muß vielmehr bedenken, wie wesentlich das Gesetz des Werdens und der Entfaltung in der ganzen Welt des Sichtbaren ist, auch in dem an und für sich konservativen Bereich des Religiösen. Selbst die Glaubenslehre nimmt teil an dieser inneren Dynamik der Entwicklung, in dem sie sich nicht verändert, wohl aber entfaltet, wie die geöffnete Blüte aus der verschlossenen Knospe. Um so stärker zeigt sich dieser Wandel, je mehr die Lebensbetätigungen der Religion aus ihrer geistigen Mitte in die Peripherie stofflich-greifbarer Formen vorstoßen. Gerade in diesen Randgebieten, die den prägenden Einflüssen des Raumes und der Zeit unterworfen sind, haben wir die religiöse Kunst zu suchen. Die gotische Kathedrale entstand aus den ewig gültigen Anschauungen des christlichen Glaubens, so wie der gotische Mensch, also ein Mensch mit ganz bestimmten, zeitgebundenen und daher historisch einmaligen Voraussetzungen und Möglichkeiten, sie aufnehmen und im Raum gestalten konnte. Ebenso wurden der romanische Dom und der barocke Kirchenraum. Jede christliche Kunst hat diese Bindungen, weil Kunst an sich wesentlich vom Menschen ausgeht und der Mensch wesentlich einer bestimmten Zeit angehört. Die Jahrhunderte der Gotik und des Barock gehören längst der Geschichte an mit ihren Menschen und ihren Werken. Die Formen, die für sie gültig waren, können für uns nicht mehr gelten. Die Marienburg, der Dogenpalast von Venedig, die Würzburger Residenz, das Schloß von Versailles, sie alle gehören endgültig der Vergangenheit an. Man mag sie bewohnen

oder nicht, der Mensch, der in ihnen »zu Hause« war, ist tot. Es sind kostbare Zeugen der Vergangenheit, die im günstigsten Falle noch das übertragene Leben des Symbols empfangen können. Ein eigenes Leben haben sie nicht mehr.

Wie kommt es also, daß wir Christen des 20. Jahrhunderts mit unserer eigenen Ausdruckswelt und Formensprache, die uns so tief von der Vergangenheit trennen, auch unser Beten, unser Glauben und Gottdienen in den heiligen Räumen ausgedrückt finden, die der Mensch der Gotik oder des Barock ersonnen und denen er sein eigenes Wesen aufgeprägt hat? Warum sind sie für uns nicht einfachhin geschichtliche Monumente und Museen christlicher Kunst, sondern wahre Gotteshäuser und Kultstätten? Man könnte zunächst an den formbildenden Faktor des Völkisch-Räumlichen denken, der sich als gleichbleibende Größe mit der stetig fließenden Zeitform verbindet. Aber die Profanbaukunst, die doch den gleichen Gesetzen unterliegt, kennt die Überzeitlichkeit der religiösen Architektur nicht. Wir müssen also weiterfragen. Auch die Schönheit an sich, die Reife der künstlerischen Lösung, hat etwas Zeitloses, zu dem wir über Jahrhunderte hinweg den Weg finden. Doch es ist meist nur die kühle, distanzierte Beziehung des Ästhetischen, nicht das warme, unmittelbare »zu Hause sein« wie in unsern Kirchen. Das entsteht vielmehr durch das Heilige. In mehr subjektiver Weise bedeutet das die kaum weiter aufzulösende Weihestimmung, die der Gläubige in einem Raume erfährt, den er durch das Gebet und den Gottesdienst der Jahrhunderte dem Profanen enthoben weiß. Damit ist schon ausgedrückt, daß die bloß geschichtlich-tatsächliche Beziehung von Raum und Gottesdienst zu einer objektiven Eigenschaft des entsprechenden Raumes werden kann und ihm besondere Eignung zum Gebet und heiligen Opfer auch weiterhin verleiht. Das allein dürfte jedoch nicht immer ausreichen, wenn nicht noch eine andere Besonderheit hinzukäme, die dem Kirchenraum selber anhaftet, daß nämlich seine künstlerische Gestalt in der überzeitlichen Wirklichkeit des Glaubens verankert ist. Nun haben aber alle christlichen Stilformen das gemein, daß sie irgend eine auch heute noch gültige Teilsicht des Glaubens zum Ausdruck bringen. Mag eine Zeit diesen oder jenen Ausschnitt aus der Gesamtheit der Lehre bevorzugt haben, mag dieselbe Wahrheit in den verschiedenen Epochen der Geschichte noch so viele Wandlungen in ihrer formalen Ausprägung gefunden haben, es ist immer die gleiche, vertraute Glaubensüberzeugung und Glaubenswirklichkeit, die auch der moderne Christ versteht und sein eigen nennt. Die innere Einheit aber, die der zeitlose Glaubensgehalt mit der zeitgebundenen Form und das Ganze wiederum mit dem Heiligen eingeht, ist unlösbar. So bleibt der Zugang zum geweihten Raum der Vergangenheit für uns ein unmittelbarer, weil wir noch heute dieselbe Sprache des Heiligen und des Glaubens sprechen wie unsere Väter.

Diese Tatsache, die den inneren Besitz unserer alten Sakralbauten grundlegt und erklärt, ist zugleich eine wesentliche Forderung an die moderne Kirchenbaukunst. Eine museale Gefahr besteht hier kaum, wohl aber die, daß sie, wie im Künstlerischen, so auch im Heiligen, nicht mehr die Sprache der Vergangen-

heit kennt. Nach der langen, schöpferisch so unfruchtbaren Zeit der Stilwiederholungen des vergangenen Jahrhunderts ist endlich ein neuer Formwille erwacht, der suchend und versuchend auch für den heiligen Raum um die neue Gestalt ringt, welche die Gegenwart fordert. Schon klären sich die Formen, und das Neue gewinnt festeren Umriß. Manch schöne Lösung ist uns schon geschenkt. Trotzdem ist der starke Bruch mit der Vergangenheit sichtbar. Nur schwer und undeutlich vermag sich oft das Heilige unter der Hülle des Profanen zu rühren. Es wirkt oft noch so lebensunfähig und unerlöst. Hier spürt man, daß gerade durch die Einheit von religiösem Gehalt und künstlerischer Form, die wir oben feststellten, auf unserem Gebiete der Riß in der Tradition der Kunst auch zu einem Riß in der Tradition des Heiligen geführt hat. Es scheint nämlich nicht zu genügen, daß man nur die Bindung selber zwischen dem Religiösen und seiner entsprechenden Zeitgestalt in der Raumkunst als gelockert oder auch gesprengt ansieht. Die Einheit ist gestört, aber auch das Glaubensmäßige selber, das zu dieser Einheit gehörte. Die Sprache des Glaubens selber ist, wie wir vorhin betonten, die gleiche gestern und heute. Aber das erlösende Wort in dieser Sprache, das zum Einklang mit dem Formwillen unserer Zeit berufen ist, scheint noch nicht sicher gefunden zu sein. Jede große Raumkunst der christlichen Vergangenheit hat dem Schatz der Glaubenssprache ein solches formschöpferisches Wort entnommen, das den Menschen dieser Jahrhunderte unter den vielen göttlichen Worten des Glaubens das schönste und tiefste schien. Schon beten auch wir dieses inspirierende Wort unserer Tage, aber welches es ist von den vielen, die der Glaube uns lehrt, ahnen wir wohl noch erst unbestimmt.

Rudolf Schwarz hat jüngst zwei Werke herausgegeben, die beredtes Zeugnis ablegen von dem ernsten und fruchtbaren Bemühen um den ganzen Sinn und die neue Gestalt des Kirchenraumes von heute. »Betendes Werk« heißt das Buch, in dem er vor allem Vorträge und Gespräche des Kreises für Kirchenkunst, der unter seiner und Martin Webers Leitung alljährlich auf Rothenfels tagt, veröffentlicht[1]. In zahlreichen Beiträgen von Rudolf Schwarz, Robert Grosche, Josef Kramp, Martin Weber und andern werden wertvolle Gedanken und Anregungen zu unserer Frage geäußert. Konzentrierter und grundlegender scheint uns das zweite Buch »Vom Bau der Kirche«[2]. Es ist unmöglich, den Inhalt dieser gedankenschweren und gehaltreichen Schrift in wenigen Sätzen zusammenzufassen oder auch nur eigentlich anzugeben. Wer aber unsere Frage in der Seele spürt, der wird kaum ein anderes Werk mit mehr Nutzen durcharbeiten und durchbetrachten. Es ist allerdings kein leichtes Buch. Romano

[1] Betendes Werk. Ein Zeitbuch. Hrsg. von Rudolf Schwarz. gr. 8° (175 S.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Kart. M 3.60. – Außer den oben erwähnten Mitarbeitern sind noch besonders Romano Guardini, Felix Messerschmidt und Heinrich Kahlefeld zu nennen. Die Namen der Verfasser bürgen für lebensnahe und zeitgemäße Auffassung und Darstellung der behandelten Probleme, wie es schon das früher erschienene Werk desselben Kreises: »Gottesdienst«, gezeigt hat.

[2] Vom Bau der Kirche. Von Rudolf Schwarz. gr. 8° (199 S.) Würzburg 1938, Werkbund-Verlag. Geb. M 7.50.

Guardini nennt es in seinem Geleitwort »mehr ein Thema als ein Buch: ein Gefüge von Themen voll Licht und Fruchtbarkeit«. In den sieben verschiedenen Plänen, die Schwarz vorlegt, will er ein Lehrbuch des Kirchenbaues geben. Aber die Baukunst, wie er sie meint, »ist Urhebung lebendiger Form« und Kirche, »ist nicht nur gemauertes Gehäuse, sondern alles zusammen, Gebäude und Volk, Leib und Seele, Menschen und Christus, ein ganzes geistliches Weltall; ein Weltall zumal, das immer aufs neue verwirklicht werden muß«. Die sieben Gestalten des Kirchenbaues selber »erscheinen als Schnittstellen von Mensch und Welt, von Menschengeschichte und göttlichem Handeln; als Verdeutlichungen jenes geheimnisvollen Zuges, in welchem das Volk Gottes durch die Zeit wandert; als riesige Symbole, an welchen das christliche Sein in der Zeit anschaubar wird, und als Formen, in denen es sich kultisch vollzieht« (Guardini).

Schriften wie die von Schwarz sind nicht nur richtungweisend, sondern sie machen auch deutlich, daß man schon auf dem rechten Wege ist. Wenn wir einmal sagen dürfen, daß wir die Einheit, die neue Einheit des zeitlos Heiligen mit der ständig werdenden künstlerischen Form im geweihten Raum gefunden haben, so wie die Baumeister des Mittelalters sie einst besaßen, dann wird dies ein Zeichen sein, daß die tiefe Geisteskrise, die uns dieses Können nahm, überwunden ist. Dann werden wir Christen von heute zu Gott beten in den Tempeln unserer Väter und in denen, die wir selber dem Herrn errichtet haben. Und wir werden beide in Wahrheit besitzen. Gerade diese Spannung aber ist ein lebendiges Wahrzeichen der Kirche, die über allen Zeiten steht und doch an jedem Tage neu ist, die vergangen und gegenwärtig ist und voller Zukunft, weil der ihr Herr und Haupt ist, »der ist und der war und der kommen wird«.

Apologie des Christentums

Blaise Pascal und Thomas von Aquin

Von M. Feigl

Die Aufgabe der Verteidigung des Christentums ergibt sich für die Gläubigen jeder Epoche zwangsläufig aus folgenden Tatsachen: Einmal ist der Glaube in keinem Augenblick unverlierbarer Besitz des Christen. Immer wieder muß dieses kostbare Gut erkämpft, immer wieder die Sicherheit der Glaubensüberzeugung durch lebendige Vergegenwärtigung der Wahrheit gestärkt werden. Ferner wird für den Nichtchristen christlicher Glaube verheißungsgemäß stets ein Ärgernis sein. Der Christ wird sich mithin zu allen Zeiten verteidigen müssen gegen Leugnung und Entstellung der christlichen Lehren. Schließlich ist es Auftrag Jesu Christi, sein Wort zu verkünden, den Glauben auch an den Nichtchristen heranzutragen. Auch dem gebildeten Christen von heute, der sich in eine Welt der Kirchenentfremdung und diesseits orientierter Religiosität hineingestellt sieht, ist Apologie aus jedem der angegebenen drei Gründe ernste Pflicht. Im Laufe der Zeiten hat die Aufgabe der Apologie des Christentums,

bedingt durch die jeweilige geistige Lage, verschiedene Lösungen gefunden. In der Apologie Pascals, wie sie in den »Pensées« als Entwurf niedergelegt worden ist, und der Apologie des heiligen Thomas von Aquin begegnen uns zwei völlig verschiedene Arten der Verteidigung des Christentums. Eine Gegenüberstellung beider, sowohl im Hinblick auf ihre Übereinstimmungen als auch im Hinblick auf ihre Verschiedenheiten, scheint daher geeignet, Einsicht in die Möglichkeiten christlicher Apologie zu gewähren und zur Aufhellung grundsätzlicher Fragen beizutragen.

Die Basis, auf der sowohl der heilige Thomas als auch Pascal ihre Apologien aufbauen, ist das aus dem Glauben gewonnene Wissen um die Übernatürlichkeit der christlichen Wahrheiten: Die Lehren, die das Christentum konstituieren, sind ihrem Inhalt nach von der natürlichen Vernunft auch nach der Offenbarung nicht völlig zu begreifen. Die ihnen entsprechende Erkenntnishaltung ist der Glaube. Der Glaube wiederum ist Annahme der Offenbarung auf Gnade hin. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer christlichen Apologie in der dem Wesen der christlichen Wahrheit entsprechenden Beschränkung. Es handelt sich in einer Apologie des Christentums nicht um Beweise der übernatürlichen Wahrheiten; es handelt sich darum, den Menschen für den Glauben an die geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten vorzubereiten und die Vernünftigkeit des Glaubens in dem Sinne zu erweisen, daß man versucht, die Tatsache der Offenbarung sicherzustellen und zu zeigen, daß die Lehren der Offenbarung zwar die menschliche Vernunft übersteigen, ihr aber nicht widersprechen. Welches sind nun die Wege, die Pascal und Thomas in ihren Apologien einschlagen?

Pascals Apologie des Christentums liegt in den »Pensées« zwar nur in Bruchstücken vor; dennoch ist aus ihnen die geplante Gedankenführung durchaus ersichtlich. Pascal ist offenbar erst durch das im »Mémorial« berichtete Erlebnis der Gewißheit, daß Gott wirklich der Gott des Alten Testamentes, der Gott Jesu Christi ist, zum bewußt Glaubenden geworden. Er ist also durch gnadenhafte Erleuchtung, nicht in kontinuierlicher Entwicklung, sondern sprunghaft zum lebendigen Glauben an die Wahrheit und Wirklichkeit der christlichen Lehren geführt worden. Der Glaube als Gnade ist so Pascal auf das eindringlichste zum Bewußtsein gekommen, und lebendigst fühlend hat er die Wahrheit der Glaubenslehren erfaßt. (27)[1] »Dieser Glaube ruht im Herzen und läßt uns nicht sprechen scio, sondern credo.« (90) »Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht der Verstand. Das ist der Glaube: Gott dem Herzen fühlbar, nicht dem Verstand.« Religion aber ist für Pascal nicht etwa nur Gefühlssache. Er betont zwar das Ruhen des Glaubens im Herzen und die Unabhängigkeit des Glaubens von Vernunftgründen (vgl. 45 46 48 49), verkennt aber dabei nicht den Anteil des Denkens am Glauben. (334) »Darum sind die, denen Gott die Religion durch die Empfindung des Herzens geschenkt hat, sehr glücklich und

[1] Die Zahlen entsprechen der Numerierung der Fragmente in: Blaise Pascal, Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenauer. Sammlung Dieterich Bd. 7. Leipzig, Dieterich.

durchaus rechtmäßig überzeugt. Aber denen, die sie nicht haben, können wir sie nur durch das Denken vermitteln, in der Hoffnung, daß Gott sie ihnen durch die Empfindung des Herzens schenke.« Daher wagt Pascal den Versuch einer Apologie, den Versuch, den Menschen vom Denken her für den Glauben zu gewinnen. Er wendet sich dabei aber nicht an den systematisch und abstrakt denkenden Menschen, sondern an das »Herz« des Menschen, an seine Fähigkeit lebendiger Erfahrung. (17) »Ich erfasse das nicht durch ein System, sondern durch die Weise, nach der das Herz des Menschen geschaffen ist.«

Sein apologetisches Ziel umreißt Pascal im Fragment: (26) »Nach dem Brief, ‚daß man Gott suchen muß', einen Brief abfassen ‚über die Beseitigung der Hindernisse'.« Näher führt er aus: (222) »Ich möchte also den Menschen dazu bringen, daß er den Wunsch hat, eine solche Wahrheit zu finden, daß er bereit ist und frei von Leidenschaft, damit er ihr folge, wo er sie auch findet, wissend, wie sehr seine Erkenntnis durch die Leidenschaft verdunkelt ist, ...«

Ausgangspunkt Pascalscher Apologie ist der Mensch in seiner tatsächlichen Lage, in der Unsicherheit seiner Existenz. Die Betrachtung der Wirklichkeit, in der der Mensch steht, muß ihn unweigerlich zum Suchen nach der Wahrheit bringen. In der Finsternis und in der Ferne von Gott leben die Menschen; Gott hat sich ihrer Erkenntnis verborgen. Gott, sofern er ist, ist ein »verborgener Gott«. Und doch steht der Mensch vor der Notwendigkeit der Entscheidung für oder gegen Gott. Die konkrete Lage des Menschen ist derart, daß er an dieser Entscheidung nicht vorbei kann. Es geht hier um seine Existenz. Ob der Mensch will oder nicht, er muß sich in die »Wette« für oder gegen die Existenz Gottes, für oder gegen die Unsterblichkeit der Seele einlassen, denn, was er auch tut, alles ist Entscheidung. (83) »Ja, aber man muß wetten, es steht nicht in unserm Belieben. Sie sind nun einmal im Spiel.« Angesichts dieser Gegebenheit ist die Nachlässigkeit, mit der die Menschen das Suchen der Wahrheit betreiben, nicht zu ertragen. (1) »Es geht hier nicht um den oberflächlichen Vorteil irgend einer fremden Person, mit dem wir derart umspringen dürften; es geht um uns selbst und um unser alles.« (117) »Wie das Spiel nun einmal steht, müßt ihr euch die Mühe machen, die Wahrheit zu suchen, denn wenn ihr sterbt, ohne das wahre Prinzip anzubeten, seid ihr verloren.«

Noch dringender wird die Forderung des Suchens, wenn der Mensch einmal ernsthaft sich selbst betrachtet. Dann muß er nämlich gestehen, daß er sich selbst das größte Rätsel ist, daß er in seiner Doppelsinnigkeit als eine Unmöglichkeit erscheint. (119) »Je mehr Einsicht man hat, desto mehr Größe und Niedrigkeit entdeckt man im Menschen.« (123) »Die Größe des Menschen ist groß darin, daß er sein Elend erkennt. Ein Baum erkennt sein Elend nicht.« (124) »Der Mensch erkennt, daß er elend ist: er ist also elend, da er es ist; er ist aber sehr groß, da er es erkennt.« (126) »Der Gedanke macht die Größe des Menschen.« Der Gedanke selbst ist aber erhaben und gering zugleich. (131) »Die ganze Würde des Menschen liegt im Gedanken. Aber was ist dieser Gedanke? Wie dumm ist er! ... Wie ist er groß durch seine Natur! Wie ist er niedrig durch

seine Mängel.« Gegensätzlichkeiten im Denken selbst bedingen die Schwäche des Gedankens. Das Erkennen ist gespalten in sinnliche und geistige Erkenntnis einerseits, in »Instinkt und Vernunft« oder »Herz und Geist« anderseits. (309) »... den beiden Wahrheitsprinzipien, der Vernunft und den Sinnen, fehlt nicht nur die Aufrichtigkeit, sondern sie täuschen einander gegenseitig. Die Sinne täuschen die Vernunft durch falschen Schein; und den gleichen Betrug, den sie der Vernunft antun, müssen sie sich ihrerseits von ihr gefallen lassen.« (647) »Instinkt und Vernunft, Merkmale von zwei Naturen«, stehen einander gegensätzlich gegenüber. (89) »Das Herz hat seine Vernunft, die der Verstand nicht kennt.« (32) »Das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine, und sie besteht aus Prinzip und Beweis. Das Herz hat eine andere.« Angeboren ist dem Menschen eine »Idee von der Wahrheit«; aber er hat gleichzeitig eine »Ohnmacht im Beweisen«. (315) »Das ist unser wahrer Zustand. In ihm sind wir unfähig, sicher zu wissen und absolut nichts zu wissen.« Tiefgehende Zwiespältigkeit liegt ebenso im Wollen des Menschen. (222) »Denn es gibt in ihm eine des Guten fähige Natur; aber ... jene Fähigkeit ist ohnmächtig.« Dazu stehen die Einbildung, die Gewohnheit, die Leidenschaften als »trügerische Mächte« dem Denken und Wollen des Menschen entgegen. Es liegt eine seltsame Tragik über dem Menschen. (225) »Alle Menschen versuchen glücklich zu sein... Der Wille tut auch den geringsten Schritt stets nur auf dieses Ziel hin ... Indessen alle beklagen sich.« Das Unglück des Menschen gleicht dem eines »entthronten Königs«. (120) »Denn wer hält sich für unglücklich, wenn er nicht König ist, es sei denn ein entthronter König?« Der Mensch sehnt sich nach Wahrheit, Gutsein und Glück, er kann aber aus sich in den Besitz der Wahrheit nicht gelangen, er ist schwach im Wollen, und er ist unglücklich. Sein Elend »ist das Elend eines großen Herrn, das Elend eines entthronten Königs«. Durch »Zerstreuungen« versucht er, sich über die Wirklichkeit hinwegzutäuschen; und doch entspricht nur eines seiner tatsächlichen Lage, das »unter Seufzern Suchen«.

Aus sich allein kann der Mensch die Wahrheit nicht finden. Sie muß ihm geschenkt werden. Die klare Erkenntnis seines Zustandes führt ihn der Wahrheit entgegen, sie ergibt nämlich notwendige Kriterien für die Echtheit der gesuchten Wahrheit. (223) »Alle diese Widersprüche, die mich von der Erkenntnis der Religion am weitesten zu entfernen schienen, haben mich gerade am raschesten zu der wahrhaftigen (Religion) geführt.« Die wahre Religion muß ja den Tatsachen der menschlichen Erfahrung entsprechen. (119) »Wer wird sich darüber wundern, wenn er sieht, daß die Religion nichts anderes tut, als von Grund auf das zu kennen, was man um so besser erkennt, je mehr Einsicht man hat?« Sie wird mithin Gott als einen verborgenen Gott lehren, wird die Möglichkeit der freien Entscheidung für oder gegen Gott erklären, wird das Rätsel des Menschen als groß und elend zugleich lösen. Die Philosophen haben es nicht vermocht, allen Forderungen der menschlichen Natur zu entsprechen. (202) »Sie entflammten Regungen der reinen Größe, und das ist nicht der Zustand des

Menschen. Sie entflammten Regungen der reinen Niedrigkeit, und das ist nicht der Zustand des Menschen.« (205) »Die Stoiker sagen: Haltet Einkehr bei euch selbst, dort werdet ihr eure Ruhe finden. Und das ist nicht wahr. Die Andern sagen: Wendet euch nach außen, suchet das Glück, indem ihr euch zerstreut. Und das ist nicht wahr.« Nichts, weder in uns noch außer uns, was das Ungenügen der menschlichen Natur auszufüllen imstande gewesen wäre, konnte in der Natur gezeigt werden.

Die christliche Religion allein trägt die geforderten Kennzeichen der Wahrheit an sich. Sie lehrt die Verborgenheit Gottes, der nur von denen bemerkt wird, die ihn aufrichtig suchen (vgl. 1 447 448 465), die sich frei für Gott entscheiden. Sie offenbart dem Menschen seine wahre Natur, zeigt ihm das »Prinzip seiner Größe und das seines Elends«, und noch mehr, sie gibt ihm in Jesus Christus das Heilmittel, das den Menschen von sich selbst erlöst (229 235 236 237 238 339 341 345 459).

Wichtige notwendige Bedingungen, die die natürliche Vernunft für die Wahrheit der Religion aufstellt, werden von der christlichen Religion erfüllt. Als nur notwendige und nicht zugleich hinreichende Bedingungen für die Wahrheit können sie den Menschen zwar nicht zum Glauben zwingen, Glauben ist eben Entscheidung für Gott auf Gnade hin; aber sie sind Grund genug, das Wagnis des Glaubens im Leben nach dem Glauben auf sich zu nehmen und sich näher mit den Lehren der christlichen Religion zu befassen. Das Leben nach dem Glauben wird die »Hindernisse«, die der Gnade des Glaubens noch entgegenstehen, hinwegschaffen. Die Beschäftigung mit den christlichen Wahrheiten wird aus der Heiligen Schrift, in den Prophezeiungen, Wundern, in der Heiligkeit der Lehre, in der Bewahrung der Lehre weitere Gründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion ergeben.

Die Apologie Pascals ist wesentlich bestimmt durch sein Bild vom Menschen. Er sieht vor allem die Zerrüttung und Schwachheit der menschlichen Natur. Henri Bremond spricht geradezu von einer Art Besessenheit, zu der bei Pascal das Dogma von der Erbsünde geworden ist. »Le dogme du péché originel, devenu chez Pascal une sorte d'obsession«[2]. Pascal betrachtet daher Gott auch nur in Hinblick auf das menschliche Elend, sieht in Gott zunächst den Erlöser und Befreier. Seine Apologie soll dem Menschen helfen, lebendig zu erfahren, daß er ohne die Wahrheit nicht sein kann, daß die christliche Religion die wahre Religion ist, die ihn zum Heile führt. Erkenntnis des Elends des Menschen und Gotteserkenntnis gehören daher engstens zusammen. Theoretische Beweise der Existenz Gottes lehnt Pascal für eine Apologie ab (vgl. 19 20 83). Der Weg zu Gott führt nur über Jesus Christus. (461) »Es ist für den Menschen gleich gefährlich, Gott zu erkennen, ohne sein Elend zu erkennen, und sein Elend zu erkennen, ohne Gott zu erkennen.« (20) »Diese (Unkenntnis über sein eigenes Elend) ist das Ergebnis der Gotteserkenntnis, die man ohne Jesus Christus

[2] Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, tome IV: La conquête mystique. Paris, Bloud et Gay.

gewinnt, und die darin besteht, daß man sich ohne Mittler mit dem Gott in Verbindung setzt, den man ohne Mittler erkannt hat. Hingegen kennen die, welche Gott durch den Mittler erkannt haben, ihr Elend.« (341) »Man kann also sehr gut Gott erkennen ohne sein Elend, und sein Elend ohne Gott; aber man kann nicht Jesus Christus erkennen, ohne zugleich Gott und sein Elend zu erkennen.« Und Pascal fährt fort: »Darum werde ich es hier nicht unternehmen, mit natürlichen Gründen die Existenz Gottes oder die Trinität oder die Unsterblichkeit der Seele oder irgend etwas dieser Art zu beweisen; ... weil diese Erkenntnis ohne Jesus Christus nutzlos und unfruchtbar ist.« Pascal unterscheidet hier nicht zwischen wesentlich übernatürlichen Wahrheiten und solchen, die nur modal übernatürlich zu nennen sind. Wichtiger aber ist, daß dieses Fragment deutlich auf die Verschiedenheit der Pascalschen Apologie von der des heiligen Thomas hinweist.

Wenn im Folgenden auf die Apologie des heiligen Thomas eingegangen wird und von da aus die Apologie Pascals kritisch betrachtet wird, so mag das vielen Menschen der heutigen Zeit, die von der religiösen Ergriffenheit Pascals selbst innerlichst berührt wurden, unverständlich sein. Tatsächlich ist es aber doch so, daß die Lektüre der »Pensées« im Leser auch nicht mehr als eine Beunruhigung zurückläßt. Vertieft man sich daneben einmal in die »Summa contra gentiles«, in das apologetische Werk des heiligen Thomas, so ist die Klarheit der Begriffsbildung, die Sicherheit der Schlußfolgerungen dort geradezu ein Genuß. Wir stehen hier der reinen Wahrheit gegenüber, und unwillkürlich wird Pascals Apologie daran gemessen. Die »Summa contra gentiles« ist auch aus tiefer, ernster Religiosität heraus geschrieben, die aber innerhalb des Werkes zurückgestellt wird. Der heilige Thomas setzt sich nämlich darin mit den Philosophen seiner Zeit auseinander, die nicht mehr an die geoffenbarten Wahrheiten glauben. Er wendet sich also an Menschen, die schon nach der Wahrheit suchen, die aber auf dem Wege natürlicher Erkenntnis in Irrtum geraten sind. Für den heiligen Thomas handelt es sich mithin darum, selbst »auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind« (I, 2)[3], mit unerschütterlichen philosophischen Gründen die Wahrheiten darzulegen, die von Jesus Christus geoffenbart worden sind und die die Kirche lehrt, die aber doch dem natürlichen Erkennen zugänglich sind.

Der heilige Thomas weiß aus dem Glauben, daß der Mensch von Gott und auf Gott hin erschaffen ist. Zwar ist die wahre Natur des Menschen so, wie sie aus der Schöpferhand hervorgegangen ist, durch die Erbsünde in ihrer Hinordnung auf Gott zerstört; aber noch ist ein Funken der Gottebenbildlichkeit und paradiesischer Integrität im Erkenntnisvermögen und in der Freiheit des Willens vorhanden. Sieht Pascal vor allem die Verderbtheit der menschlichen Natur und versucht er durch Hinweis auf die Erfahrung das Verlangen des Menschen nach dem Erlöser zu wecken, so knüpft der heilige Thomas gerade an

[3] Thomas von Aquin, Die Summe wider die Heiden. Leipzig 1934, Hegner. Die römische Zahl bezeichnet das Buch, die arabische das Kapitel.

das Erkenntnisvermögen als Rest der früheren, ganz auf Gott hin geschaffenen Natur des Menschen an und findet vom natürlichen Denken her den Weg, der den Menschen zu Gott führt. Dabei leitet den heiligen Thomas die Überzeugung, daß alle philosophische Erkenntnis, wenn sie wahr sein soll, niemals im Widerspruch zur geoffenbarten Wahrheit stehen kann (I, 7). Es gibt nur eine Wahrheit. Die Offenbarung ist negative Norm für die Philosophie. Daher schließen sehr viele Kapitel der »Summa contra gentiles« mit Stellen aus der Heiligen Schrift, um auf die Übereinstimmung zwischen natürlicher Erkenntnis und Offenbarung hinzuweisen.

Von der platonisch-aristotelischen Philosophie aus gelingt es dem heiligen Thomas, die Metaphysik zu entwickeln, in der es möglich ist, die »praeambula« des Glaubens, vor allem die Existenz Gottes, zwingend zu beweisen und so die für den christlichen Philosophen bestehende apologetische Aufgabe zu lösen. Der Beweis der Existenz Gottes, den Pascal für seine Apologie entschieden ablehnt, ist das erste Anliegen des heiligen Thomas (I, 10–13). Der eigentliche Zugang zum Gottesbeweis liegt in der thomistischen Erkenntnistheorie, die natürlich von der Metaphysik, insbesondere von der Lehre von Sein und Wesen, Potenz und Akt, Materie und Form, nicht zu trennen ist. Auf wichtige, grundlegende Gesichtspunkte sei kurz eingegangen: Menschliches Denken geht letzten Endes immer von der sinnlichen Erfahrung der durch die Sinne auf den Menschen wirkenden, unabhängig vom Menschen existierenden Außenwelt aus. Genetisch ist keine Wissenschaft unabhängig von der Erfahrung (I, 3). Intuitiv abstrahierend gewinnt der menschliche Verstand aus dem sinnlich Gegebenen seine eigentlichen Objekte, sein abstraktes Material, angefangen von den Wesenheiten (quidditates) der Dinge bis zur Idee des Seins. Die Wesenheiten der Dinge sind in ihrer abstrakten Existenz im Verstand von Raum, Zeit und Materie unabhängig. Ihre Erkenntnis ist notwendig und allgemeingültig. Die Notwendigkeit dieser Erkenntnis liegt aber nicht nur an der abstrakten Existenzweise der Wesenheiten im Verstande, sondern in erster Linie an der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wesenheiten ihrer metaphysischen Realität nach. Sie werden vom Verstand zwar nicht in ihrem »an sich« erfaßt; sie sind nur durch die Wirkungen der Dinge dem menschlichen Denken zugänglich; aber der Verstand hängt jedenfalls bezüglich dessen, was er erkennt, vom Sein der Wesenheiten in den Dingen ab, und nicht umgekehrt. Diese Forderung drängt sich dem menschlichen Denken unmittelbar auf, mit ihr steht und fällt alle natürliche Wissenschaft. In der Erfassung der Wesenheiten als Objekte des Denkens kann der Verstand nie irren, wohl aber in Bezug auf die Verbindung dieser Denkobjekte in den Urteilen und im Schließen. Als notwendig und allgemeingültig erkennt weiterhin der menschliche Verstand die mit dem Sein, der dem menschlichen Geiste höchstmöglichen Abstraktion, gegebenen Seinsprinzipien: das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Kausalitätsprinzip. Auch die Erkenntnis dieser ersten Seinsrelationen ist absolut sicher. Durch ihre Evidenz wird die Evidenz aller anderen Urteile geprüft. Die Einsicht in die ersten

Prinzipien des Seins ist letzte Ursache unserer Erkenntnissicherheit. Jede Wissenschaft ist fundiert in den ersten metaphysischen Relationen. Auch Pascal weiß um die Grundlage menschlicher Erkenntnissicherheit (vgl. 344). Sein Wissen darum bedeutet aber für die Apologie nur psychologisch etwas. Er stellt die Art der Erfassung der Wesenheiten und der Seinsprinzipien dem folgernden Denken gegenüber, um so erneut eine Zwiespältigkeit im faktischen Sein des Menschen aufzudecken. Für den heiligen Thomas sind die Seinsprinzipien das Mittel, das den Menschen zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen läßt. Die Existenz des einen Gottes als des »ens a se«, des »esse ipsum«, kann von hier aus metaphysisch streng bewiesen werden (I, 13). Die Ungeheuerlichkeit und Tragweite dieser Tatsache ist Pascal offenbar nicht lebendig genug zum Bewußtsein gekommen. »Gott existiert« ist nicht etwas, worauf man »wettet«. Die Existenz des »durch sich Seienden«, das der Mensch Gott nennt, ist vom Verstand beweisbar, und die Gottesidee kann allmählich durch Bestimmungen, die zur Idee des Seins hinzukommen, näher gefaßt werden. Gott ist absolut einfach (I, 16 bis 27), absolut vollkommen (I, 28), das »summum bonum«, das höchste Gut (I, 37–41), er ist allein aktual unendlich (I, 43), unveränderlich und ewig (I, 15), er ist absolut einzig (I, 42), er ist die absolute Intelligenz und absolute Wahrheit (I, 44–62). Die »analogia proportionalitatis secundum esse«, die eigentliche Verhältnisähnlichkeit, die in den Transzendentalien und in den absoluten Vollkommenheiten gegeben ist (I, 34), und die Wirkungen Gottes in der Natur ermöglichen diese Kenntnis von Gott. Die »analogia entis« enthält aber zugleich die Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis. Alles, was wir von den Dingen aussagen, gilt ja von Gott, der nichts von dem ist, was er geschaffen hat, in unendlicher Übersteigerung. »Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (IV. Laterankonzil). Mit Sicherheit vermeidet der heilige Thomas die entgegengesetzten Irrtümer der Gnosis, die alle Gotteserkenntnis in natürliches Wissen auflöst, und des Supranaturalismus, der alle philosophische Gotteserkenntnis verwirft.

Der Mensch erkennt nicht *das* Wesen Gottes; aber er erkennt, daß Gott ist, und erkennt auch etwas *vom* Wesen Gottes. Vor allem erkennt er Gott als seinen Schöpfer (II, 15). Die Geschöpf-Schöpfer-Relation, die der heilige Thomas als für den Menschen *notwendig* bestehende Seinsbeziehung beweist, wird von Pascal übergangen. Von der Einsicht in die Verdorbenheit der menschlichen Natur aus führt er den Menschen direkt zu Christus. Und doch ist der Mensch zunächst einmal Geschöpf Gottes und dann Erlöster, zunächst »wunderbar erschaffen« und dann »wunderbarer wiederhergestellt«. Der heilige Thomas wählt die metaphysische Relation zwischen Geschöpf und Schöpfer als Fundament seiner Apologie, da die natürliche seinsmäßige Hinordnung zu Gott in der durch Jesus Christus uns erschlossenen übernatürlichen Ordnung ihre geheimnisvolle, herrliche Vollendung findet.

Bisher wurden die Apologien Pascals und des heiligen Thomas kurz ge-

kennzeichnet und einige Unterschiede besonders hervorgehoben. Jede der Apologien hat entsprechend dem gesteckten Ziel ihre Bedeutung. Es ist ein großer Vorteil der Apologie Pascals, daß sie sich an einen größeren Kreis von Menschen richtet und sie in packender Eindringlichkeit und Lebendigkeit die Zerrissenheit ihres Seins ohne den Erlöser fühlen läßt. Die Apologie des heiligen Thomas in ihrer nüchternen Strenge der abstrakten Gedankenführung ist viel weniger Menschen zugänglich. Es ist aber falsch, den Beweis der Existenz Gottes als »nutzlos und unfruchtbar« abzulehnen. Notwendige Seinserkenntnis ist ja das verpflichtende Maß für alles Sein und Tun des Menschen, ist in der Ausdrucksweise Guardinis »der reine Gedanke, der Inhalt von Leben wird«. Von hier aus erhält alles seinen ordnungsgemäßen Platz. Für den mit Verstand und freiem Willen begabten Menschen ergibt sich aus der Erkenntnis der Geschöpf-Schöpfer-Relation die notwendige Verpflichtung der ehrfürchtig liebenden Anerkennung der absoluten Herrschaft Gottes. Es macht geradezu die Würde des Menschen aus, die als notwendig bestehend erkannte Beziehung des Geschöpfs zum Schöpfer freiwillig zu bejahen. Betrachtet man jetzt den Menschen, wie er tatsächlich ist, so erscheint seine Ichbezogenheit als Abfall von der für ihn notwendig seienden Gottbezogenheit, die Möglichkeit der schuldhaften Trennung von der letzten Ursache des Seins als *das* Furchtbare für den Menschen. Die Furcht als Gottesfurcht bringt daher in ihrer metaphysischen Verankerung den Menschen *notwendig zum Suchen nach dem Willen Gottes.*

Hierin liegt aber eine fruchtbare Auswertung der Apologie des heiligen Thomas sogar für das apologetische Ziel Pascals, den Menschen zum Suchen nach der Wahrheit zu bringen. Die Erkenntnis des Unvermögens der menschlichen Natur ohne die Erkenntnis der Existenz Gottes birgt für den Menschen die Gefahr des Sichtreibenlassens, der Resignation in sich. Montaigne gegenüber, der sich mit der menschlichen Natur, so wie sie ist, abfindet und selbst im »honnête homme« das Ideal des Menschen entwirft, vermag Pascal nichts auszurichten. Nach der Erkenntnis der notwendigen Seinsbeziehung des Menschen zu Gott ist dagegen die Verkehrtheit der Einstellung Montaignes evident.

Das Wissen um die metaphysische Geschöpf-Schöpfer-Relation läßt den Menschen, der sich selbst in seiner Unzulänglichkeit betrachtet, nicht nur notwendig nach Wahrheit im allgemeinen suchen; er ist schon auf Gott hin gerichtet, bereit, von ihm die Wahrheit zu empfangen. Von der natürlichen Gotteserkenntnis her, wie sie der heilige Thomas entwickelt, ist daher der Mensch ganz anders für die gläubige Aufnahme der göttlichen Offenbarung vorbereitet als der Mensch, der nur von der Erfassung seiner konkreten Situation aus ichbezogen nach Lösung seiner Rätselhaftigkeit und nach Befreiung aus seinem Ungenügen sucht. Bewundernd steht zwar der Mensch dieser Zeit vor dem »religiösen Genie Pascal, 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 Beteili-

gung, als Kämpfer um Leben und Tod, um den Gott seines Heiles«[4]. Aber es bleibt ein Fragen, das aus einer gewissen Enge der Schau heraus kommt. Es gibt ein vom Menschen unabhängiges Sein. Das Denken, das von der breiten Basis des Seins im allgemeinen ausgeht, führt zu einer Sicherheit und Tiefe des Wissens von Gott, an das der Glaube anknüpft, von wo aus Glaube nicht mehr nur als Wagnis erscheint. Die in der »Summa contra gentiles« gegebene Lösung der Aufgabe einer Apologie des Christentums, sofern durch sie zunächst der Mensch an die Offenbarung herangeführt werden soll, leistet mehr – und scheint mir daher befriedigender zu sein – als die Lösung Pascals. Mit Sicherheit läßt Pascal den Menschen nur die Notwendigkeit einer Entscheidung überhaupt erkennen und bringt den Menschen dadurch zum unruhigen Bemühen um richtige Entscheidung. Der heilige Thomas zeigt mehr, nämlich die Notwendigkeit der Entscheidung des Menschen für Gott.

Tambaram

Besinnung im missionarischen Weltprotestantismus

Von Jos. Alb. Otto S. J.

Die dritte protestantische Weltmissionskonferenz, die vom 12. bis 29. Dezember 1938 in den neuen Gebäuden des Christian-College zu Tambaram bei Madras in Südindien tagte, scheint die hochgespannten Hoffnungen weitgehend erfüllt zu haben. In den Berichten der Teilnehmer schwingt noch die ganze Hochstimmung dieses »größten ökumenischen Erlebnisses« nach. Grundzüge dieser bedeutsamen Tagung, soweit sie auch bei uns Beachtung beanspruchen, seien herausgestellt[1].

Tambaram liegt wie die Vorgänger Edinburg (1910) und Jerusalem (1928) ganz in Richtung der Bewegung des Weltprotestantismus zur Wiedervereinigung der Kirchen. Nirgendwo hat sich die Zerrissenheit des protestantischen Christentums

[4] Ernst Böminghaus S. J., Pascal unter uns: Novemberheft 1938 dieser Zeitschrift, S. 129.

[1] Die Ausführungen stützen sich vor allem auf den amtlichen Bericht der Tagung: »The World Mission of the Church. Findings and Recommendations.« 8° (208 S.) London 1939, International Missionary Council. 1/6 Sh. (Abkürzung: WM). – Von den Berichten der Teilnehmer seien genannt: M. Schlunk (Neue allgemeine Missionszeitschrift 1939, 33–38 65–81 185–195 217–232), K. Hartenstein (Ev. Missionsmagazin 1939, 35–46), W. Platon (The International Review of Missions 1939, 161–173), H. H. Farmer (ebd. 174–184), A. C. Craig (ebd. 185–190), K. S. Latourette (The Missionary Review of the World 1939, 115–117), P. W. Harrison (ebd. 119–122), A. McLeish (World Dominion 1939, 118–122), G. Baez Camargo (ebd. 123–131), ferner die Tambaram-Nummern von The Japan Christian Quarterly (April 1939), The Chinese Recorder (April 1939). Den Eindruck, den die elf deutschen Teilnehmer von Tambaram gewannen, bietet die wertvolle Schrift mit dem für den Geist von Tambaram überaus bezeichnenden Titel: Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938. Hrsg. von Martin Schlunk. 8° (212 S. u. 23 Abb.) Stuttgart 1939, Ev. Missionsverlag. M 4.20. – Über die beiden ersten protestantischen Weltmissionskonferenzen vgl. diese Zeitschrift 79 (1910) 253–267 und 116 (1929) 203–218.

so verhängnisvoll gezeigt wie auf dem Missionsfelde. Wenn dort heute 414 protestantische Missionsgesellschaften[2] neben- und durcheinander arbeiten, meist ein verschiedenartiges Evangelium predigen und dadurch die Bildung neuer Sekten begünstigen – Südafrika hat es nach amtlichen Angaben auf 536 Sekten gebracht, wie in Tambaram mitgeteilt wurde –, so begreift man die wachsende Eindringlichkeit des Rufes: Einigung. »Eine getrennte Christenheit«, erklärte der Amerikaner John Mott, der Bahnbrecher und rastlose Leiter der Einigungsbewegung, »ist nicht nur ein erfolgloser, sondern in Wirklichkeit ein falscher Zeuge«[3]. Sicher ist seit den letzten Weltmissionstagungen, vor allem durch den «Internationalen Missionsrat«, der seit 1921 aus dem »Fortsetzungsausschuß« der Edinburger Konferenz hervorging und auch die Herausgabe der 1912 gegründeten «International Review of Missions« übernahm, ein bedeutender Fortschritt festzustellen.

Mit diesen Einigungsbestrebungen kreuzen sich die andern beiden ökumenischen Bewegungen der protestantischen Christenheit, die teilweise auch auf die nichtunierten Ostkirchen übergriffen: die Weltkonferenz für praktisches Christentum (»Life and Work«), die 1925 in Stockholm tagte, und die Weltkonferenz für Glaube und Verfassung (»Faith and Order«), die unmittelbar durch die Edinburger Missionstagung angeregt worden war und 1927 in Lausanne stattfand. Beide Bewegungen hielten 1937 ihre zweiten Weltkonferenzen, »Faith and Order« in Edinburg und »Life and Work« in Oxford[4].

Der Einfluß der Oxforder Tagung über »Kirche, Volk, Staat« auf Tambaram war außerordentlich stark. Ihre Ergebnisse dienten vielfach als Grundlage der Verhandlungen. Doch gilt Tambaram nach Ansicht von John Mott bei weitem als die wichtigste dieser Weltkonferenzen, weil sich hier zum ersten Male in voller Gleichberechtigung Vertreter der sendenden Kirchen der christlichen Länder, Europa, Nordamerika, Australien, und der empfangenden Kirchen der Missionsländer, Asien, Afrika, Lateinamerika, Ozeanien – seit Jerusalem als »alte und junge Kirchen« unterschieden –, zur Beratung zusammenfanden und so der Tagung einen »ökumenischen« Zug gaben, wie ihn bisher noch keine protestantische Weltkonferenz gekannt hat[5]. Von den 471 Teilnehmern, die aus 69 verschiedenen Ländern stammten, waren 377 Vertreter ihrer Kirchen, darunter 191 Eingeborene aus den jungen und nur 186 aus den alten Kirchen.

I

Die Vorbereitungen waren mit größter Umsicht getroffen worden. Ein umfangreiches Schrifttum machte zeitig mit dem Gegenstand der Tagung bekannt. Die drei wichtigsten Vorarbeiten waren: der von J. I. Parker herausgegebene »Interpretative Statistical Survey of the World Mission of the Christian

[2] J. I. Parker, Directory of World Missions (London 1938) 223–233.
[3] Intern. Rev. of Missions 1912, 76.
[4] Vgl. La vie intellectuelle 53 (1937) 31–50.
[5] Miss. Rev. of the World 1939, 123.

Church« (London 1938), das auf langjährigen Studien beruhende Werk von J. Merle Davis über die wirtschaftliche und soziale Umwelt der jungen Kirchen[6], ein Buch, das seit Gründung einheimischer Bistümer durch Papst Pius XI. in Ostasien und seit Mai dieses Jahres in Afrika durch Pius XII. auch für die katholische Missionsarbeit reiche Anregungen bietet, endlich die glänzende Arbeit von H. Krämer: »The Christian Message in a Non-Christian World« (London 1938), eine Theologie der missionarischen Begegnung in der Sicht der Dialektischen Theologie[7].

Die Teilnehmer kamen aus allen Ländern und mit allen möglichen Verkehrsmitteln. Die amerkanische Negerin Mrs. Howard R. Ives, Mutter und Großmutter, ordinierte Pastorin und Theologieprofessorin, hatte auf der Reise von Europa nach Asien mit ihren Gefährtinnen den Bosporus durchschwommen. Einige Jahre vorher hatte sie schwimmend den Ärmelkanal überquert. »Die Gelenkigkeit ihrer Zunge«, schreibt Schlunk, »entsprach ihrer Körperkraft«.

Die Hauptarbeit wurde in Generalversammlungen geleistet. Ein Ausschuß faßte die Ergebnisse schriftlich zusammen, die den Vollversammlungen am Schluß der Tagung zur Billigung vorgelegt wurden. Daß bei der Fülle der Ansichten keine Einheitlichkeit herrschte, ist verständlich. »Es ist fast unmöglich, sich von dem Durcheinander der Meinungen eine Vorstellung zu machen« (Schlunk). Aber die geschickte Regie John Motts, der die Versammlungen trotz seiner 73 Jahre »mit bewundernswerter Frische und königlicher Überlegenheit« (Schlunk) leitete, und die Disziplin echt christlicher Bruderliebe glich die Gegensätze aus und wahrte die Ehrfurcht vor fremder Überzeugung.

Die Versammlungen waren von anderen Veranstaltungen umrahmt. Morgenandachten nach wechselndem Ritus leiteten die Tagesarbeit ein. Die Anglikaner hielten eine Gebetsnacht. Doch meint ein Teilnehmer: »Wir sprachen zu viel und beteten zu wenig« (Harrison). Bei der Verschiedenartigkeit der Ansichten von der Eucharistie, über die auch die allgemeine Formel von Oxford: »Wir glauben an die wirkliche Gegenwart des Herrn Jesus Christus im Abendmahl«[8], nicht hinwegtäuschen kann, wird die gemeinsame Abendmahlsfeier aller Teilnehmer einmal nach reformiert-freikirchlichem, ein ander Mal nach anglikanischem Ritus einen katholischen Beobachter überraschen und vielleicht auch manchen nichtkatholischen. Beide Feiern werden als »unvergeßlich« bezeichnet (Schlunk), als »die Höhepunkte der denkwürdigen Tagung« (Mc Leish). »Daß alle zu den beiden Feiern eingeladen werden konnten ohne ein Zeichen des Zweifels oder Zauderns und mit Unterstützung der kirchlichen Behörden, weist

[6] The Economic and Social Environment of the Younger Churches. By J. Merle David. 8° (231 S.) London 1939, Edinburgh House Press. 2/6 d.

[7] Erwähnt sei auch: Das Christentum im Ringen des Ostens. Von Wilh. Paton. (Sammlung »Kirche und Welt«, Studien und Dokumente, 11. Bd.) 8° (211 S.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Kart. Fr 4.80, M 2.90. – Der Sekretär des Internationalen Missionsrates bietet hier die Eindrücke seiner Studienreise, die er zur Vorbereitung von Tambaram unternahm, und bespricht die Hauptfragen, mit denen sich die Konferenz befassen sollte.

[8] Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1938, 70.

deutlich darauf hin, daß in gewissen Dingen ein Fortschritt gemacht ist« (Paton). Doch ist bezeichnend, was Schlunk trotz der »Unvergeßlichkeit der beiden Abendmahlsfeiern« an anderer Stelle seines Berichtes schreibt: »Wir erlebten aber auch einen unübersehbaren Anschauungsunterricht dafür, daß die Vereinigung von Kirchen ihre Grenzen und Bedenken hat. Bei der Abendmahlsfeier nach reformiertem Ritus waren die anglikanischen Bischöfe anwesend, weigerten sich aber nach einem mir vorliegenden, einwandfreien Zeugnis, Brot und Wein zu genießen.«

Der Gegenstand der Tagung war in fünf Hauptgruppen mit mehreren Untergruppen aufgeteilt, so daß sechzehn Themen zur Verhandlung kamen. Knapp gefaßt lautete die Grundfrage: »Wie können unter den schwierigen heutigen Weltverhältnissen bodenständige Volkskirchen auf dem Grund der Heiligen Schrift aufgebaut werden?«[9] Im Mittelpunkt der Tagung stand die »lebendige Kirche« in ihrer Sendung an die nichtchristliche Welt, an die Welt mitten im Chaos der Gegenwart, eine Sendung, die sich wesentlich vollzieht im Dienst an der jungen Kirche, der Missionskirche, als Teil der »geschichtlichen allgemeinen christlichen Gemeinschaft«. Die fünf Themagruppen waren: 1. Der Glaube, aus dem die Kirche lebt: Wesen und Aufgabe der Kirche als Botin Christi gegenüber den Grundströmungen der Zeit. 2. Das Zeugnis der Kirche: Aufgabe und Methode der Evangelisierung. 3. Leben der Kirche: Gottesdienst, christliche Erziehung, einheimische Kirchendiener, deren völlig unzureichende Ausbildung, auch der ordinierten Pastoren, als die »größte Schwäche« der protestantischen Missionen hingestellt wurde (WM 85 u. 78), Schulfragen, medizinische und soziale Tätigkeit, Aufgabe und Ausbildung des auswärtigen Missionars, christliches Schrifttum. 4. Kirche und Umwelt: Wirtschaftliche Grundlage der jungen Kirchen, Stellung zu den sozialen und wirtschaftlichen Zeitfragen, zur internationalen Weltlage, zum Staat. 5. Zusammenarbeit und Einheit: Ziel und Krönung der ganzen Bewegung seit Edinburg.

II

Deutlich treten vier Grundzüge heraus, die für Tambaram und den heutigen Weltprotestantismus, zumal in seinen missionarischen Kreisen, kennzeichnend sind.

Als erster Grundzug läßt sich eine erfreuliche Wende zu Religion und Christentum feststellen, eine Abkehr von der liberal-modernistischen «Verweltlichung und Entchristlichung« des Evangeliums, das immer mehr zu einer rein sozialen Botschaft, zu einer Religionsform, vielleicht der höchsten, neben den andern Religionen herabzusinken drohte. In Jerusalem hatte sich 1928 trotz des kraftvollen Widerspruchs der Konservativen, zumal der Deutschen – man fürchtete schon ein »Rekordfiasko« (Paton) –, der linke Flügel des angelsächsischen Modernismus, der mit seiner Gefolgschaft aus den Missionsländern

[9] Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1939, 158.

die erdrückende Mehrheit der Konferenz bildete, weitgehend durchgesetzt. Die nichtchristlichen Religionen wurden weniger als Gegner denn als Bundesgenossen in der »Einheitsfront gegenüber dem in allen Ländern vordringenden Säkularismus« betrachtet[10]. Christentum sollte vor allem Kulturmission treiben: Schule, Medizin, soziale Weltbeglückung. In Jerusalem war die protestantische Mission weithin der Versuchung erlegen, die Christus einst mit den Worten zurückwies: »Nicht vom Brot allein lebt der Mensch ...« (Matth. 4, 3 ff.). Diese verweltlichende, synkretistische Richtung machte in »Re-thinking Missions« (1930–1932), einem Prüfungsausschuß von Laien, die zu sieben großen Gemeinschaften des amerikanischen Protestantismus gehörten, einen neuen Vorstoß. Man sprach von Verbrüderung aller Religionen, von einer »Religion« der allgemeinen Menschlichkeit[11]. Die Bewegung glitt immer weiter ab als »Moderne Missionsbewegung«, seit 1935 als »Bewegung für Welt-Christentum«. Die eine Richtung dieser Bewegung tritt noch entschlossen für den Glauben an einen persönlichen Gott ein. Die radikale Gruppe, die sich »Humanists« nennt, verzichtet »auf eine objektive Offenbarung, auf den transzendenten Gott, die Schöpfung durch Gottes Allmacht, die Gottheit Christi, die Versöhnungskraft seines Todes und eine leibliche Auferstehung«[12]. Das ist schon nicht mehr liberaler Glaube, sondern Unglaube.

Wenn man sich unzweideutig von diesem Irrweg abwandte, so hat sicher die Dialektische Theologie des deutschen Protestantismus einen entscheidenden Anteil daran[13]. Daß man das strittige Thema »Christentum und nichtchristliche Religionen« einem Anhänger der Dialektischen Theologie, dem Holländer H. Krämer, zur Bearbeitung gab, ist bezeichnend. H. H. Farmer vom Westminster College in Cambridge, der schon auf der Oxforder Konferenz 1937 und dann in Tambaram bei der Gruppe »Der Glaube, aus dem die Kirche lebt« eine führende Rolle spielte, beschreibt die neue Frontstellung folgendermaßen: »Vielleicht besteht der größte Unterschied zwischen Jerusalem und Tambaram gerade darin, daß in Jerusalem die nichtchristlichen Religionen zusammen mit dem Christentum dem Säkularismus, in Tambaram dagegen mit dem Säkularismus dem Christentum gegenübergestellt wurden.« Die Unbedingtheit des Christentums wurde stark betont, wenn auch die dualistische Schroffheit der Dialektischen Theologie keine allgemeine Anerkennung fand. »Christus ist nicht nur einer von vielen Wegen, sondern der einzige Weg, weil er Gottes Weg ist für die Versöhnung der Welt.... Wenn eine so allgemeine Konferenz wie die von Tambaram eine entschiedene Verwerfung der synkretistischen Missionsauffassung ausspricht, dann bedeutet das zweifellos einen Wendepunkt im Denken und Leben der Kirche, besonders ihrer Missionen. Gleichgültig, welche geistigen und sitt-

[10] Karl Heim in: Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1939, 9.

[11] Vgl. Die Kath. Miss. 1933, 209–211.

[12] Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1938, 13–20.

[13] Vgl. die aufschlußreiche Arbeit von M. Schlunk: »Theologie und Mission in Deutschland in den letzten Jahren« (Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1938, 225–239).

lichen Höhen andere Religionen bei dem jahrhundertelangen Suchen der Menschheit nach Gott erreicht haben, wegen der Einzigkeit Christi, in dem das Wort Gottes vollkommen wurde, hat die Kirche, seine Kirche, eine einzigartige Stellung und Sendung in der Welt« (Baez Camargo).

Auch scheint die andere Versuchung, das Evangelium in eine rein soziale Kulturbotschaft aufzulösen, überwunden zu sein. Die Feststellungen »unterscheiden sich von der berühmten ‚Botschaft von Jerusalem' gerade da, wo die furchtbaren letzten Jahre ihre Spur hinterlassen haben. Das heiße Verlangen der Menschheit nach Rettung, nach Ehre und Majestät der Botschaft des Kreuzes, der Sinn für Sündenvergebung und Erlösung, all dieses offenbarte sich mit einer Deutlichkeit, über die man sich nicht hinwegtäuschen kann« (Paton). Wenn auch Schulfragen und soziale Arbeit einen breiten Raum in den Verhandlungen einnahmen, so wurde ihr Selbstzweck im Rahmen der Mission verneint und ihr Eigenwert dem religiösen Missionsziel untergeordnet als »Mittel zur Bekehrung«, was in Jerusalem als »Proselytenmacherei« ziemliche Ablehnung gefunden hatte. »Und wenn diese kräftige Anregung von Tambaram durch die Kirchen und Missionen angenommen und befolgt wird, dann wird endlich die wachsende Verweltlichung einiger kirchlicher Unternehmungen abgestoppt werden« (Baez Camargo). »Wir wagten es, alle Missionen zu einer gründlichen Überprüfung ihrer erzieherischen, ärztlichen, sozialen Arbeitsweisen aufzufordern, ob wirklich alles, was geschieht, vom Geist des Evangeliums erfüllt ist und auf Bekehrung der Heiden abzielt« (Schlunk). Ein deutlicher Wink für jene Kreise, die in »Rethinking Missions« vor einigen Jahren das Gegenteil wollten!

Der Einfluß der deutschen Vertreter, die sich 1928 in Jerusalem nicht durchsetzen konnten, auf diese religiös-christliche Wende war stark und allgemein anerkannt. Doch fand ihre schroffe Deutung des endzeitlichen Charakters der christlichen Botschaft und die Abschwächung der sozialen Aufgaben des Evangeliums keine allgemeine Zustimmung.

Trotz dieser Wende glauben wir doch einen Zweifel anmelden zu müssen: Wieweit verstanden die verschiedenen Richtungen die Worte der amtlichen Erklärungen im gleichen Sinne? Wieweit bedeutet Tambaram eine Wende in der gesamtprotestantischen Mission oder gar im Denken des Gesamtprotestantismus? Die Erklärungen der protestantischen Weltkonferenzen haben keinen verpflichtenden Charakter. Sie sind nur »Feststellungen und Empfehlungen«. Wird man sich danach richten? Oder war diese Wende nur dadurch möglich, daß die liberal-modernistische Richtung die Worte weniger konservativ verstand, als sie klangen, oder auf der Tagung kaum vertreten war? Immerhin dürfte Tambaram im Weltprotestantismus nicht ohne fruchtbare Wirkung bleiben.

III

Bei dieser religiös-christlichen Wende blieb man nicht stehen. Man äußerte einen klaren Willen zur Kirche. Das war sicher ein zweiter Grundzug der Tagung. Schon in der Wahl der Worte offenbarte sich diese Einstellung.

Man liebte statt »Christenheit«, wie noch in Jerusalem, »Kirche« zu sagen. Der amtliche Bericht von Jerusalem nannte sich »World Mission of Christianity«, der von Tambaram »World Mission of the Church«. Allerdings sind beide Ausdrucksweisen irreführend, da ja nur die protestantischen Missionen dargestellt, aber die ziffernmäßig stärkeren katholischen Missionen nicht berücksichtigt werden. Nach beiderseits amtlichen Angaben zählten 1937 die »jungen Kirchen« der protestantischen Mission 10971066 Getaufte und die der Katholiken 21143328. Das besagt für die Protestanten seit 1924 einen Zuwachs um 4430236, für die Katholiken seit 1927 um 7812699. Daß statt Christenheit Kirche gesagt wurde, mag großenteils in der Wahl des Gegenstandes der Tagung liegen, der eben die »Kirche in der Welt« war, die »sich endlich ihrer Weltsendung und Weltaufgabe bewußt wird« (McLeish). Aber gerade diese Wahl beweist den »Willen zur Kirche«, die wachsende Überzeugung von der »Zentralstellung der Kirche in den Plänen Gottes« (Paton). »Wir sahen das Evangelium nicht getrennt von der Kirche, und die Kirche nicht getrennt vom Evangelium, sondern Christi Kirche mit Gottes Frohbotschaft in der Hand« (Harrison). Diese Einigkeit im Willen zur Kirche ist um so beachtlicher, da einige Vertreter namentlich aus Latein-Amerika, wo die »geschichtliche Kirche Unfehlbarkeit beansprucht und ihren Platz und ihr Amt überbetont« (Baez Camargo), gegen diese Wende zur Kirche Bedenken zeigten, weil man darin eine Wende zur »Verkirchung«, ja zur »Verklerikalisierung« der Christenheit befürchtete, als wäre der Klerus die Kirche, als würde Christus durch Kirche als Einrichtung verdrängt.

Aber was ist Kirche? Man übernahm die Kirchenauffassung, wie sie die zweite Weltkonferenz von »Glaube und Verfassung« 1937 zu Edinburg aufgestellt hat: »Die Kirche ist der Leib Christi und die heilige Gemeinschaft aller Gläubigen im Himmel und auf Erden, die Gemeinschaft der Heiligen. Sie ist zugleich die Offenbarung des gnadenvollen Planes Gottes in Schöpfung und Erlösung, das fortdauernde Werkzeug der Gnade Gottes in Christus durch den Heiligen Geist, der das Leben ist, von dem sie durchdrungen wird und der alle ihre Teile immerdar heiligt« (WM 26). Ja, man wagte von einer »sichtbaren Kirche« zu sprechen: »Die Gefolgschaft Christi ist nicht nur unsichtbar und gedanklich, sondern wirklich und greifbar (real and concrete), indem sie in der Geschichte eine bestimmte Form annimmt« (WM 28). Also eine sichtbare Kirche; *eine* auch in der Sichtbarkeit? Nein, so weit ging man nicht. »Es ist die Pflicht jedes Jüngers Christi, sich einer gegebenen Kirche anzuschließen, d. h. einer jener greifbaren Körperschaften (concrete bodies), in welchen und durch welche die Allgemeine Kirche Christi, die weltweite Gemeinschaft seiner Nachfolger, sich auszudrücken sucht (is seeking to find expression)« (WM 28). Trotz allem drängt sich auch hier die Frage auf, ob alle Teilnehmer diese Worte im gleichen Sinne verstanden? Sicher wurden sie nicht im Vollsinne der katholischen Kirche verstanden. Dennoch ist unleugbar, daß man ein kirchenloses Christentum für bedenklich hielt und über

der freien Nachfolge Jesu hinaus eine »Kirche« verlangte, die in den sichtbaren »Kirchen« sich »auszudrücken sucht«.

IV

Und diese Kirche ist allgemein, für alle Menschen, alle Völker bestimmt. Dieser Wille zum Katholischen, zum »Allvölkischen« muß als dritter Grundzug von Tambaram gelten. Schon die Zusammensetzung dieser »ökumenischsten«, völkerumfassendsten Konferenz (Latourette) aus Vertretern von 69 Ländern und der starke Anteil der jungen Kirchen wies in diese Richtung. Mit Ergriffenheit sprechen die Teilnehmer von dem »Werden der einen großen Weltkirche Christi« (Schlunk), der »ausgedehnteren Menschwerdung« Gottes (Wentz).

Aber die Erkenntnis der Weltweite der Kirche schärfte auch den Blick für die Folgerung. »Tambaram forderte von der Kirche beides: national und katholisch« (J. C. Mann). Welt und Nation heißt ihre Aufgabe. »Wir, die wir in Tambaram waren, wissen um die eine, heilige, christliche Kirche mit einer unbeirrbaren Gewißheit, und doch hat keiner von uns auch nur einen Augenblick die eigene Art, das eigene Volk vergessen.... Fast mit Selbstverständlichkeit setzte sich die Forderung durch, jede junge Kirche müsse wohl in Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit der alten Christenheit stehen, aber dabei im Reden und Handeln und in der wortlosen Sprache von Architektur und Kunst eigene Lebensformen suchen« (Schlunk). Diese Haltung ist bei dem Erstarken des Nationalbewußtseins der nichtchristlichen Völker von wachsender Dringlichkeit und mußte naturgemäß bei deren starkem Anteil zum Ausdruck kommen. Wenn auch die jungen Kirchen in der Allgemeinheit der Kirche stehen müßten, so sei doch jedes Ausländertum abzulehnen. Sie müßten auch tief im eigenen Volksboden verwurzelt sein. »Daher behaupten wir entschieden, daß das Evangelium in einheimischen Formen ausgedrückt und ausgedeutet, daß in der Art des Gottesdienstes, der Einrichtungen, des Schrifttums, der Architektur usw. das geistige Erbe der Nation und des Landes benützt werden muß« (WM 25 f. 53).

Wie ernst es weiten Kreisen mit dieser Anpassung ist, mag ein Wort aus anglikanischem Munde zeigen, das sicher nicht leichten Herzens geschrieben wurde: »Wie weit sind wir noch in der Wirklichkeit von diesem Ideal entfernt, wenn wir bedenken, wie auf den meisten anglikanischen Missionsfeldern die Formen des Gottesdienstes buchstäbliche Übersetzungen der Zeremonien und Gebete sind, die einst unter dem Zwang der Streitfragen der Reformation behördlich gebilligt wurden und den klaren Stempel der Tudor-Auffassung der Kirche als Bollwerk der englischen Monarchie tragen!«[14]

Hier taucht die Frage nach der Grenze der Anpassung auf. Daß von den Einrichtungen göttlicher Herkunft nichts ausgelassen werden darf, ist selbstverständlich. Aber in den menschlichen, zeitbedingten Zutaten? Auch im Gottesdienst? In der Liturgie? Man fühlt in katholischen Missionskreisen diese Frage

[14] The East and West 1939, 53.

nicht weniger brennend. Jüngst hat Msgr. Marella, Apostolischer Delegat von Japan, in seinem mit Takt geschriebenen Büchlein »Vision d'Espoir« (Tokyo 1938), das »nach Form und Inhalt neben die klassischen Verteidigungsschriften des Urchristentums«[15] gestellt zu werden verdient, die liturgische Anpassungsfrage vorsichtig-klug angedeutet: »Unsere Dogmen sind ewige Wahrheiten; unsere Moral ist Ausdruck des unveränderlichen Bandes, das uns an den Schöpfergott bindet; selbst unser lateinischer Ritus hat sich durch seine schlichte Schönheit eine fast allgemeine Ausdehnung erworben und kann darum für eine Änderung nicht in Frage kommen – wenigstens augenblicklich« (31). Und in Zukunft? Tatsache ist, daß in der katholischen Mission des Fernen Ostens der liturgische Raum der Kirche immer mehr in einheimischer Form gestaltet wird, folgerichtig auch die liturgische Raumausstattung im malerischen und plastischen Bildwerk und im Ornament, auch die liturgischen Geräte und Gewänder, die man allerdings – »wenigstens augenblicklich« – nicht aus einheimischer Gewandung *neu* zu formen, sondern in ihrer antik-römischen Herkunft äußerlich mehr oder weniger glücklich in fernöstliche Formen umzubilden sucht. Wird die Entwicklung der liturgischen Anpassung hier haltmachen? Vor der liturgischen Gebärde? Hat nicht der Osten wundervolle Ausdrucksformen der Gebärde, die sich auch für den christlichen Gottesdienst eignen? Und die liturgische Sprache? Muß das Haltmachen der liturgischen Anpassung vor diesen letzten gottesdienstlichen Formen nicht zu einer unnatürlichen Formvermischung führen? Halb Ost, halb West? Lateinische Gebärde und Sprache trotz chinesischem, japanischem, indischem Raum, Gerät, Gewand? Oder ist ein sinnvoller Ausgleich möglich, wie ja auch in der weltlichen Kultur des Ostens westliche Formen nicht als Störung, sondern als Bereicherung sinnvoll eingefügt werden? Und muß nicht die sichtbare Einheit der sichtbaren Kirche auch im kirchenamtlichen Gottesdienst sichtbaren Ausdruck finden? Ist doch der »Beter« im amtlichen Gottesdienst weniger das Volk als die Kirche. Dagegen bietet der nichtamtliche Gottesdienst den schöpferischen Formkräften der Missionsvölker den breitesten Raum. Die erfolgreichen Bemühungen deutscher Benediktiner in Tokyo und ihrer Werkblätter „Φῶς Χριστοῦ" sind darum nur zu begrüßen.

Noch brennender ist die Frage: Anpassung und heidnische Religionen. Grundlegend wurde für die Auseinandersetzung in Tambaram das erwähnte Buch von Krämer. Bei den Amerikanern und in den von ihnen beeinflußten jungen Kirchen fand es lebhaften Widerspruch. Ihnen erschien die Stellung zu den heidnischen Religionen zu schroff. Den Vertretern der jungen Kirchen, vielfach selbst Bekehrten aus nichtchristlichen Religionen, schien die Leugnung von Berührungspunkten als zu akademisch und weltfremd. Doch setzte sich die Auffassung durch, daß die nichtchristlichen Religionen als Ganzes im Gegensatz zum Evangelium stehen. Das schließt nicht aus, daß sich im Heidentum hohe religiöse und sittliche Einzelerkenntnisse finden. Ob diese aber »Offenbarungen Gottes« oder nur fruchtloses Bemühen des Menschen auf der Suche nach Gott und Er-

[15] Zeitschr. für Miss.- u. Religions-Wiss. 1938, 272.

lösung sind, darüber ließ sich keine Einigkeit erzielen. Doch kam unzweideutig die Ablehnung der liberalistisch-modernistischen Richtung von Jerusalem und ihres Synkretismus zum Ausdruck: »Es gibt manche nichtchristliche Religionen, die große Anziehungskraft auf die Massen ausüben. Wir sehen und erkennen gerne an, daß sich in ihnen tiefe religiöse Erfahrung und großer sittlicher Ernst finden. Aber wir sind kühn genug, die Menschen von ihnen weg zu den Füßen Christi zu rufen. Wir tun es, weil wir glauben, in ihm allein sei das Heil, das die Menschen brauchen« (WM 51). Übertritt zum Christentum kann darum nicht als »Erfüllung« oder »Vollendung« gelten, sondern nur als »neue Schöpfung«, »neue Geburt«, wie Paulus sagt. Folgerichtig wurde die Ersetzung der Heiligen Schrift des Alten Bundes durch Religionsbücher des Heidentums als »Erzieher zu Christus hin« abgelehnt (WM 25). Damit hat Tambaram den Geist von Jerusalem überwunden, ohne sich in die entgegengesetzte Übertreibung drängen zu lassen.

Verlangt also das Christentum einen Bruch mit dem Erbe der Vergangenheit? Sicher in religiöser Beziehung. Zwischen Wahrheit und Unwahrheit – und als Ganzes sind die heidnischen Religionen unwahr, wie Krämer deutlich gemacht hat – ist Entwicklung unmöglich. Nur von einer Religion war der Übertritt zum Christentum kein Bruch, sondern eine organische Weiterentwicklung, vom Alten Bund. Das Neue Testament ist seine Erfüllung (Matth. 5, 17). Merkwürdigerweise hat gerade der Träger dieser Religion nicht den Weg zum Christentum gefunden, während die Völker der heidnischen Antike, trotz des »Neuheitserlebnisses« des Christentums, wie Karl Prümm neuerdings nachwies[16], ebenso das Germanentum und Slawentum den Übertritt zum Christentum als religiösen Bruch vollzogen. Revolutionen sind eben nicht notwendig zerstörend, sondern oft schöpferisch-fruchtbar, weil Wahrheit nie Wahrheit und Werte zerstört, sondern fruchtbar macht.

Einen Kultur-Bruch zu vermeiden, ist höchste Weisheit missionarischer Seelsorge, in der sich einst ein Ricci und Nobili als Meister gezeigt hatten. Ja selbst bei jenen Kulturformen, die stark heidnisch belastet sind und sich mit christlicher Auffassung wenig vertragen, ist kein gewaltsamer Bruch verlangt, sondern organische Umbildung von innen her. Beispiele dafür sind die Gesellschaftsformen der antiken Sklaverei und des indischen Kastenwesens. Das Christentum hat beide geduldet. Aber der allmählich durchchristlichte Volksgeist wandelt langsam von innen her die weniger christlichen Kulturformen um und bringt aus seinen schöpferischen Kräften neue artgemäße Formen hervor, eine Entwicklung, die wir heute im indischen Kastenwesen beobachten und die von der nationalen Bewegung um Gandhi, vielleicht allzu gewaltsam, gefördert wird. Bedrohlicher als in Asien ist die Kulturkrise in Afrika. Der Neger steht der europäischen Zivilisation, die seine ganze wirtschaftliche, soziale, sittliche und religiöse Lebensordnung zersetzt und in den Küstenstädten und Industriezentren des Dunklen

[16] Christentum als Neuheitserlebnis. Von Karl Prümm. gr. 8° (XVIII u. 500 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 10.80.

Erdteils ein entwurzeltes Negerproletariat heranzüchtet, viel ohnmächtiger gegenüber als der Ostasiate. Hier eröffnet sich daher ein weites Feld engster Zusammenarbeit zwischen Kolonialverwaltung und Mission, wie das bekannte »Buch der deutschen Kolonien« (Leipzig 1937) mit Recht betont: »Die Masse der Eingeborenen befindet sich, nachdem die wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Grundlagen ihres Daseins ins Wanken gekommen sind, in einem Übergangsstadium der gefährlichsten Art. Ihnen hinüberzuhelfen über diesen Übergangszustand, ihr ganzes Leben auf neue, aber ihrem innersten Wesen entsprechende Grundlagen zu stellen, ist die Aufgabe der europäischen Kulturvölker. So unentbehrlich auch fernerhin auf diesem Gebiete die Arbeit der christlichen Missionen ist, allein kann sie diese Aufgabe nicht lösen. Es gehört dazu die Mitwirkung einsichtiger Kolonialverwaltungen, die willens und imstande sind, dem Wesen der Eingeborenen gerecht zu werden« (14).

Aus dieser Begegnung ergeben sich also auch für die katholischen Missionen schwerste Zukunftsfragen. Durch das Erwachen der farbigen Völker erfahren heute auch die nationalen Religionen, die durch den ersten Anprall der europäischen Zivilisation erschüttert wurden, eine wachsende Stärkung. Nur in Afrika und China scheinen sie weithin zu zerbröckeln. Die Hoffnungsseligkeit protestantischer englischer Schulmänner vor hundert Jahren, daß infolge der englischen Schulbildung nach dreißig Jahren in Indien kein Götzendiener mehr sei, ist zusammengebrochen, ebenso die naiv-romantische Missionsauffassung katholischer Missionskreise, daß die »heidnische Finsternis« vor dem »Licht des Evangeliums« jäh zerstieben werde. Wir müssen wieder lernen, die heidnischen Religionen ernst zu nehmen, weil sie auch von den Heiden ernst genommen werden, wie es einst der große Franziskaner Bernardin de Sahagun in Mexiko und die Jesuiten Ricci in China und Nobili in Indien taten. Die heidnischen Religionen sind eben nicht nur »Dämonie«, sondern das ernste Fragen der Heiden nach Gott, auf das der Ewige Schöpfer aller Wesen in Christus die erlösende Antwort gab. Wir besitzen heute eine gründlichere Kenntnis der heidnischen Religionen. Darum sollte es nicht unmöglich sein, daß endlich auch die katholische Mission eine »Theologie der missionarischen Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen« erhält. Sie kann jedoch nur von einem Theologen der »jungen Kirchen« selbst, der Priesterseminare des Fernen Ostens – gleich, ob Europäer oder Asiate – geschrieben werden, da die Kenntnis der heidnischen Religionen vor allem aus lebendiger Begegnung geschöpft sein muß.

Überraschenderweise kam in Tambaram auch wieder die Frage der Polygamie zur Sprache. Sie wurde jedoch als unmögliche Anpassung und mit dem Evangelium unvereinbar abgelehnt (WM 157–159). Für die katholische Mission gibt es hier keine Frage. Ihr ist Ehe nicht nur Kindererzeugung, sondern auch Kindererziehung und darum Familie, die sie als Keimzelle für Volk und Kirche zu schützen sucht. Diese Ehemoral wird auch in Kolonialkreisen hoch gewertet. Die deutsche Kolonialverwaltung Kameruns sah in der Vielehe eine Ursache der ge-

ringen Bevölkerungsziffer. Schon 1909 erklärte der Gouverneur Dr. Seitz in einem Vortrag: »Es steht fest, daß die Bevölkerung bei Vielweiberei abnehme. Das Übel müsse von innen heraus geheilt werden. Wenn es den christlichen Missionaren gelänge, die Neger zu der idealen Auffassung der Ehe zu erziehen und die moralische und soziale Stellung der Frau zu heben, so würden sie damit dem Land und dem Volk einen Dienst leisten, der nicht hoch genug geschätzt werden könne.« Daraus zieht »Das Buch der deutschen Kolonien« die Folgerung für die Zukunft: »Der Kampf gegen die Polygamie ist vom sittlichen, religiösen und volkswirtschaftlichen Standpunkt mit allen Mitteln zu führen.... Die Mission ist sicher auf diesem Gebiete der bedeutendste Kolonisationsfaktor« (166 f.).

V

»Katholizität« der Kirche, d. h. ihre »all-völkische« Struktur, besagt Bejahung der verschiedenen Volkstümer. Soll diese Weite aber die Christenheit nicht sprengen, so muß sie in der Einheit des Herrn stehen. »Wille zur Einheit der Kirche« und darum »Wille zur Wiedervereinigung der Kirchen« war der vierte Grundzug von Tambaram, die tiefste Sehnsucht der Tagung und ihre schönste Krönung. Das letzte Thema war ganz diesem Anliegen der Christenheit gewidmet: »Zusammenarbeit und Einheit« (WM 151–156). Aber auch in den Entschließungen der andern Abteilungen klingt immer wieder der Ruf nach Einheit in Christus.

Die Zerrissenheit der protestantischen Christenheit »in kleine und kleinste Kirchlein und Sekten« (Schlunk) wurde als die »größte Not« hingestellt. »Wegen der Unwürdigkeit und Zersplitterung ist die Kirche oft ein Hemmnis, zuweilen sogar das größte Hemmnis für das Kommen des Reiches Gottes« (WM 27). »Die Tatsache einer geteilten Kirche wird in vielen Ländern als Schande empfunden, ein Stein des Anstoßes besonders für jene, die in einer verhältnismäßig geeinten nichtchristlichen Gemeinschaft leben« (WM 54). Man erinnerte an das Wort eines Führers der »Unberührbaren« in Indien, um die sich die Mission mit Vorzug bemüht: »Jetzt sind wir nur eine Kaste; wenn wir Christen werden, werden wir in viele Kirchen aufgeteilt, die nicht gemeinsam Gott verehren.«[17]

Einheit war daher die größte Erwartung, vor allem bei den jungen Kirchen. J. Richter, ein Altmeister der deutschen protestantischen Missionsbewegung, schrieb: »Es ist bei der Freizügigkeit der Missionare und dem Entstehen immer neuer, oft kleinster Missiönchen unvermeidlich, daß die ganze Musterkarte des Protestantismus von dem ‚social gospel' und dem Kulturoptimismus eines Archibald Baker bis zu den Pfingstlern, den verschiedenen Schattierungen der Adventisten, ja den Mormonen und andern Irrgeistern Propaganda treibt.... Aber auf der ganzen Linie der jungen Kirchen ertönt der Ruf: Verschont uns mit euren zahllosen Denominationen; wir wollen Christum

[17] Japan Christian Quarterly 1939, 104.

und sein Heil; erlaubt uns, daß wir unser Kirchentum unabhängig von der denominationellen Zerrissenheit Europas und Amerikas aufbauen.« [18]

Tatsächlich ist dieser Ruf der jungen Kirchen zu Tambaram ergangen, und zwar so eindringlich, daß ihn auch taube Ohren in Europa und Amerika nicht überhören können. Die Tagung selbst bot ein Bild gegenseitigen Einsseinwollens, als Sinnbild der künftigen Einheit. »Wir alle haben es als Wunder Gottes und als ein unverdientes Gnadengeschenk erlebt, daß die sonst unsichtbare eine, heilige Kirche Jesu Christi für die kurze Zeit von siebzehn Tagen in Tambaram irgendwie Wirklichkeit wurde« (Schlunk).

Erneut wurde die Zusammenarbeit der missionarischen Tätigkeit gefordert. Aber das war die »große Entdeckung«: Auch die umfassendste Zusammenarbeit genügt nicht mehr. Bei vielen Teilnehmern rang sich die Überzeugung von einer »sichtbaren und organischen Einheit« durch (WM 154). Während die Vertreter der alten Kirchen vielfach zögerten, erlebte Tambaram das überraschende Schauspiel, daß die Vertreter der jungen Kirchen der letzten Themagruppe einstimmig einen von höchstem Ernst getragenen Aufruf erließen: Die Zerrissenheit der Christenheit zeige sich gerade auf dem Missionsfelde in ihrem schlimmsten Licht. »Die Uneinigkeit ist ein Stein des Anstoßes für die Gläubigen und ein Gespött für die Außenstehenden. Mit Scham bekennen wir, daß wir oft selbst schuldig dieser Entehrung der Religion unseres Meisters gewesen sind. Die Vertreter der jungen Kirchen sprechen einstimmig ihre leidenschaftliche Sehnsucht aus, die in allen Ländern nach einer sichtbaren Einigung der Kirchen besteht.« Zusammenarbeit und gegenseitiges Verstehen genügen nicht mehr. »Sichtbare und organische Einheit muß unser Ziel sein.« Man wolle aber nicht ohne Unterstützung und Segen der alten Kirchen weiter in dieser Richtung gehen. »Doch mit dem ganzen Eifer, den wir besitzen, rufen wir die Missionsgesellschaften, Missionsbehörden, die verantwortlichen Leiter der alten Kirchen auf, die Angelegenheit ernstlich zu Herzen zu nehmen, mit den Missionskirchen an der Vollendung der Einigung zu arbeiten, uns zu unterstützen und zu ermutigen in all unsern Bemühungen, den ärgerniserregenden Folgen unserer Spaltung ein Ende zu machen und uns den Weg der Einigung zu führen, für die Unser Herr gebetet hat, damit die Welt glaubt an die göttliche Sendung des Sohnes, Unseres Herrn Jesus Christus« (WM 155–159). Dieser Aufruf läßt hoffen, daß »die Kirchen des Ostens tun werden, was die Kirchen des Westens nicht sehen und nicht den Mut haben zu tun: die Zusammenarbeit zu ihrem logischen Ziele zu führen, zur Einigung und ungebrochenen Front seiner Nachfolger« (Axling). Man spürt die Ungeduld der jungen Kirchen gegen die Zerspaltung des Protestantismus, in die sie ohne ihr Zutun hineingerissen worden sind.

Wird die Einigungsbewegung, die im alten Europa nicht recht vorankommt, in den Missionen zum heißersehnten Ziele führen, weil man dort für die Bekenntnisunterschiede im Protestantismus wenig Verständnis hat, weil man vor allem auf den positiven Gehalt des Evangeliums schaut? Und wird diese Be-

[18] Neue allg. Miss.-Zeitschr. 1939, 7.

wegung der jungen Kirchen die alten Kirchen des westlichen Protestantismus mit fortreißen? Doch der Protestantismus ist noch weit, weit von einer innerlichen Einigung entfernt, weiter, als die jungen Kirchen zu Tambaram zugeben möchten. Wenn auch im Bericht das kühne Wort steht: »Wir sind eins im Glauben« (WM 19), und wenn ein deutscher Teilnehmer das noch kühnere Wort prägte: »Durch alle Bekenntnisse hindurch - Einheit im Glauben« (Schlunk), so mag das aus der Hochstimmung von Tambaram verständlich sein. Aber Wirklichkeit ist es leider noch lange nicht. Hat man doch noch 1937 in Edinburg festgestellt: »Die wahre Schwierigkeit gegen die Wiedervereinigung kommt aus einer großen Verschiedenartigkeit der Lehren, die nicht unterschätzt werden darf.«[19] Ohne Zweifel wäre eine Kirchenvereinigung des Protestantismus durch Abschwächung des Glaubensinhaltes bedenklich. Eine derartige Gefahr dürfte in der jungen Kirche bei der noch mangelhaften Ausbildung der einheimischen Prediger und Kirchendiener, »der größten Schwäche der protestantischen Mission«, nicht ausgeschlossen sein. Nur eine Einigung im Reichtum des Glaubens, nicht in seiner Verarmung, kann das Ziel sein.

Wir stehen mit teilnehmender Bruderliebe vor diesem ernsten Ringen und Beten unserer getrennten Brüder. Aber wir zweifeln, ob ihr Weg zum Ziel führt. Mag dem Protestantismus das Wort Gottes in der Bibel noch so heilig sein, entscheidend für ihn ist letztlich doch die subjektive Deutung. Von diesem Subjektivismus, der »Erbsünde« des Protestantismus als Systems, die keine persönliche Schuld einschließt, gibt es keine Selbsterlösung. Wir haben darum die Pflicht, unsere Brüder immer wieder auf den einzigen Weg zur Einheit der Christenheit hinzuweisen: Heimkehr zur römischen Mutterkirche! Nicht Überheblichkeit gibt uns dieses Wort ein. Wohl können wir an der Fortdauer der Trennung schuldig werden, wenn wir aus schwächlicher Rücksicht, um nicht wehe zu tun, die Wahrheit verschweigen, statt sie zu künden, und wenn wir die Wahrheit besitzen, aber nicht nach ihr leben.

Doch einen »Ersatz für Rom«, auf den Latourette hofft, gibt es nicht, sondern nur »Heimkehr«. Latourette fügt bei: »Wir können nicht zurück zum Papsttum, wie unsere römischen Freunde es von uns wünschen.«[20] Ist also die Wiedervereinigung im Glauben unmöglich? Das steht bei Gott. Wir glauben an die große Liebe unserer getrennten Brüder zu Christus und seiner Kirche, daß sie bereit sind, auch den schwersten Weg, den Kreuzweg, zur Einheit zu gehen, sobald sie ihn als den Weg des Herrn erkannt haben. Und ob der Weg des Herrn nicht gerade am Kreuz zu erkennen ist? Für uns Katholiken ist die Verantwortung erschreckend: Nur wenn wir den ungeheuren Anspruch, den wir für die katholische Kirche als die Kirche Christi erheben, durch unser Leben glaubwürdig machen, dürfen wir auf die Heimkehr hoffen. Im übrigen gilt: »Wenn der Herr das Haus nicht baut, dann arbeiten die Bauleute vergebens.« Gott

[19] La vie intellectuelle, November 1938, 47.
[19] La vie intellectuelle, November 1938, 47.

ist unsere Hoffnung. Das hoheprieſterliche Gebet des Herrn bleibt nicht ewig unerhört!

Tambaram! Beſinnung im miſſionariſchen Welt-Proteſtantismus. Die Arbeit, die dort geleiſtet wurde, war gewaltig. Und die Wirkung? Schlunk ſchreibt: »Die Wirkung von Edinburg war ſtark. Die von Jeruſalem war ſtärker. Die von Madras (Tambaram) gibt einen vollſtändigen Aufriß einer geſunden Theologie und Methodik der Miſſion. Wir haben ein Weizenkorn in den Weltenacker gelegt.«

Tambaram! Auch für die Katholiken eine Beſinnung auf die weltmiſſionariſche Sendung der Kirche, auf ihre noch unerfüllte Weltaufgabe! Die Exiſtenz des Heidentums muß immer wieder als Aufruf zum Wagnis weltmiſſionariſcher Tat erlebt werden. Eine Sendung haben wir in der Welt und an der Welt zu erfüllen. Und ſie wird nicht enden, bis der Herr kommt und »das Reich dem Vater übergibt, wo dann Gott ſein wird – alles in allem« (1 Kor. 15, 24 28).

Die Blüte und der Verfall der mittelalterlichen Ritterorden

Von Dr. Ferdinand Hammerſchmidt

Wer über irgend eine Erſcheinung des Mittelalters wurzelhaft und wachstumsecht berichten will, darf ſich nicht allein verlaſſen auf ſeine durch die allgemeine Menſchennatur gegebene Verbundenheit mit den mittelalterlichen Menſchen, darf erſt recht nicht ſich vermeſſen, von Ideen und Anſchauungen der Gegenwart aus mittelalterliches Leben und ſeine Formen weſentlich erkennen zu wollen.

Jahrhunderte von gewaltig und von Grund auf umwälzender Wucht trennen das Heute von jenem Zeitalter.

Das Weſen des geiſtlichen Rittertums im Mittelalter verſchließt ſich den Denkgewöhnungen und den Erkenntnisformen eines ausſchließlich und eigenwillig dem modernen Geiſt verſchworenen Forſchers. Es erſchließt ſich nur dem, der Geiſt vom Geiſt des geiſtlichen Rittertums annimmt, der hingebend ſich entſchließt, moderne Vorausſetzungen, und ſeien ſie noch ſo geſchwellt von ſtolzen Hoffnungen und Erfolgen, abzulegen, ganz ſich hineinzuſenken in die Seinsgründe jener Zeit und jener Welt, in der das Mittelalter lebte und webte, welches das geiſtliche Rittertum als eine ihm weſensgemäße Lebensform gebar.

Das Andersſein der mittelalterlichen Welt, ihr weſentliches Unterſchiedsmerkmal von der Welt der Neuzeit bis auf unſere Tage hat die Geiſteswiſſenſchaft der letzten Jahrzehnte immer wieder zu beſtimmen verſucht. Das Ergebnis dieſer Bemühungen ließe ſich vielleicht kurz und bündig ſo ſagen:

Die Welt, in welche der mittelalterliche Menſch ſich gliedhaft eingebettet weiß, iſt der Schöpfergottkosmos in einer organiſch zwar ineinander verwachſenen Zweiheitsordnung von Natur und Übernatur, die der menſchlich natürlichen

Lebenskraft von sich aus aber nur in seiner natürlichen Sphäre zugänglich ist, in seiner übernatürlichen dagegen der rein menschlichen Kraft sich versagt und von ihr nur empfangen werden kann durch des Schöpfergottes Offenbarung und Gnade.

Die Welt, in welcher der neuzeitliche Mensch seit dem Ausgang des Mittelalters mehr und mehr sich beheimatet fühlt und schließlich endgültig als alles andere Sein beherrschendes Gipfelsein sich selber weiß und setzt, ist der pantheistische und folgerichtig auf ein bloßes Diesseits eingeschränkte Kosmos in einer ausschließlich natürlichen, den menschlich natürlichen Lebenskräften ganz und allein sich öffnenden Ordnung.

An dieser Tatsache ist die forschende Wissenschaft, auch wenn sie die Lebenserscheinungen des Mittelalters zum Gegenstand hatte, lange in geradezu naivrationalistisch anmutender Weise vorbeigegangen. Selbst heute, da die Wissenschaft, namentlich ihre sogenannte geisteswissenschaftliche Richtung, längst wieder ehrfürchtig bei allem Suchen und Forschen dem Verstande unzugängliche Hintergründigkeiten anerkennt und in ihre erkenneriſchen Bemühungen mit hineinnimmt, vermeidet man immer fast, sich zu letzten und allerletzten Folgerungen in dieser Hinsicht zu bekennen und sie mutig zu benennen. Eine solche sozusagen wissenschaftliche Vogelstraußarbeitsweise führt zu halben, kann nie zu ganzen Ergebnissen hin geleiten.

Denn im Bewußtsein der mittelalterlichen Menschheit ist nun einmal der Schöpfergottkosmos die alles beherrschende und alles erfassende Weltwirklichkeit:

Alles Sein erfließt aus dem Willen der Schöpfergottpersönlichkeit. Alles Bewegen und Werden des Seins, also alles Geschehen, alle Geschichte ist das Werk ihres allmächtig allwaltenden Willens. Nicht unmittelbares, das heißt durch ständiges, in jedem Augenblick und an allen Orten statthabendes Eingreifen Gottes ist das Geschehen, sondern dieses vollzieht sich in der toten, vegetativen und tierischen Natur nach ewigen in ihre Dinge und Lebewesen hineingelegten Gesetzen Gottes, vollzieht sich im sittlich gerichteten Menschenleben durch den frei geschaffenen, von Gott aber in sein Gebot genommenen und darum verantwortlichen Willen der Menschen.

Richtung und Ziel des an sich überzeitlichen und überräumlichen Gotteswillens hat Gott kundgetan auf Erden in der Zeit durch seine Offenbarungen, insbesondere durch seine Menschwerdung in Christus. Die christliche Kirche, in der Christus nach seinem Kreuzestod fortlebt, hat den Auftrag, aller Willkür, Unordnung und zerstörenden Zwietracht des freien Menschengeistes zu steuern, ihn in die Pflicht gemeinsamen Füreinander- und Miteinanderlebens zu nehmen und so den Willen des Schöpfers zur Einheit seiner Schöpfung zu verwirklichen.

Das alles ist nicht lebensfremdes oder gar unwirkliches dogmatisches Gedankentum im Mittelalter, sondern wirkliche, machtvoll und immer machtvoller nach tatsächlichem Leben drängende Kraft, die das Leben eigentlich erst hervorruft und schafft. Das alles erweckt die Idee vom Gottesstaat auf Erden,

richtiger gesagt, das alles wird reales Leben auf Erden in dem Suchen und Ringen der mittelalterlichen Menschen um das Reich.

Es handelt sich, das wird aus allem Gesagten klar, nicht bloß um eine subjektiv angestrebte, sittliche Gemeinschaft. Diese ist auch da, muß da sein. Aber sie ist gleichsam nur die sichtbar sich entfaltende Blüte ihres metaphysischen Grundes, der in und mit dem sittlichen Gemeinschaftsstreben eine seinsgemäße Gemeinschaft wachsen läßt. Dem mittelalterlichen Menschen ist Gemeinschaft zuerst und wesentlich ein seinshaftes unentrinnbares Eingebettetsein in den Schöpfergottkosmos. Das Streben nach dem Reich ist organisch gliedhaftes Sein im Schöpfergottkosmos, ist seinsgemäßes und darum unabwendbar zum Menschsein gehörendes Verhaftetsein mit Gott und seinem Schöpferkosmos und zugleich auch sittlich freies Verpflichtetsein dem Willen des Schöpfers.

Solche Grundlegung der Gemeinschaftsverhaftetheit und Gemeinschaftsverpflichtung entbindet ein Ringen um die Gemeinschaftsordnung der Menschheit, ein Kämpfen um das Reich von ungemeiner Kraft und Gewalt, dergestalt, daß es das große Leben, nicht zuletzt auch das politische Leben des mittelalterlichen Abendlandes ganz durchherrscht, ja es schlechthin ausmacht. Es stellt einfachhin die große Lebenswirklichkeit dieser Epoche dar, so daß alle irgendwie bedeutsamen Formen des Lebens von ihr Ausgang nehmen, Gestalt und Richtung empfangen.

Alles und alle stehen in ihrem gottgegründeten und gottgewollten Dienste. In dieser Erkenntnis brennend, sagt Wilhelm Schäfer: »Alles war von Gott geliehen, und jeder stand im Dienst, auch der Kaiser als oberster Lehnsherr, der dieses Amt von Gottes Gnaden ausübte.... Es gab nur Dienst, in den einer durch die Huld des Lehnsherrn berufen wurde, und die Pflicht, in der er dem Lehnsherrn die Treue hielt, nicht in Felonie zu fallen.... Wohl standen in den Heerschilden der Kaiser die Stände übereinander gestaffelt nach ihrem Wert für den Staat, aber diese Staffelung der Stände kannte keine Minderwertigkeit der Klasse. Die Zunftrollen der Handwerker und die Gildebriefe der Kaufleute waren so heilig wie der Ritterschlag. Der Alltag mit seiner Arbeit war nicht geringer als der Sonntag mit seinem Gebet. Denn das ganze Leben stand im Mysterium der Ewigkeit.«

Welche Realität dieses »Mysterium der Ewigkeit« besitzt, das Schäfer klar und eindeutig zu benennen unterläßt, ist deutlich geworden: Es ist die Realität des Schöpfergottkosmos. Welche Art das Dienen ist, das die Ganzheit des mittelalterlichen Lebens ausmacht, ergibt sich von selbst: Es ist das Dienen an der Verwirklichung des Reiches.

In der Verpflichtung solchen Dienens stehen alle. Die Erfüllung solcher Verpflichtung ist werdende, sich selbst schaffende, immer mehr der Verwirklichung nahe kommende Gemeinschaft.

Es ist eine Gemeinschaft, deren Ordnungsgewalt aus der Allmacht Gottes hervorbricht, nicht bloß aus dem natürlichen Willen und der freien Entschließung des Menschen. Gegen sie kommt keine subjektiv sich anders ordnende

Sittlichkeit an. Kein Gewissen, und mag es im einzelnen Menschen noch so menschlich erhaben aufstehen und sich entfalten, kann sich ihr ungestraft entziehen. Jedes Aufbegehren gegen sie führt zu tragischem Ende.

Die Forderungsgewalt dieser Gemeinschaft hallt wider in dem »Gott will es« der zwei Jahrhunderte der Kreuzzugsepoche, deren Ritter ausziehen, um Gottes Ordnungsgewalt im islamischen Raum durchzusetzen und ihn einzufügen ins Reich.

Wenn Hans Teske in der »Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft«, 1938, Heft 2, meint, Führung und Ausführung des Kreuzzuges seien Ausdruck, Pflicht und Recht des kaiserlichen Amtes, wenn er des Vogelweiders Ansicht beifügt, es sei des Kaisers Recht, selber die Christenheit zu schirmen, selber den Zug gegen die Heiden zu führen, als der von Gott bestimmte politische Führer der Welt, so besagt das nichts anderes, als daß die Berufung zum Vollzug jener Ordnungsgewalt insbesondere die Deutschen des Mittelalters zu Ordnern und Richtern des Abendlandes weiht.

Vollzugsgewalt dieses von Gott gegebenen Ordnungsauftrages strahlt aus vom deutschen Raum nach Süden und schafft, von hier rückstrahlend, nicht zuletzt durch die Sanktion der höchsten geistlichen Gewalt, des Papsttums, das Erste Reich. Sie bringt das Christentum in die nordischen Gebiete und errichtet das Reich der Dänen, das Reich der Norweger und Schweden. Das Erzbistum Bremen, vom Kaiser errichtet und auf seinen Wunsch vom Papst mit außerordentlicher Vollmacht versehen, beansprucht und übt maßgebliche Einflußnahme in den ganzen nordischen Raum bis nach Island hinein. Sie durchwaltet und ordnet, lebendig wirkend in deutscher Gesittung und Zucht, kämpfend mit der Stärke des deutschen Schwertes, Lehen vergebend und Rechte schaffend, im Namen deutscher Reichsberufung den slawisch-magyarischen Osten. Das Erzbistum Magdeburg ist von Otto dem Großen und auf sein Begehren vom Heiligen Stuhl gedacht und ausgestattet mit dem Beruf und der Gewalt, den ganzen Osten bis tief in seinen Süden hinein erobernd und gebietend zu durchdringen, ihn der christlichen und politischen Ordnung einzubeziehen. Das Reich der Ungarn, das Reich der Böhmen, das Reich der Polen, das Reich der Litauer ersteht....

Aber all diese Reiche schaffende Gewalt, das ergibt sich aus ihrem schöpfergottkosmischen Ursprung, ist nur stark durch Dienen, all ihre Unwiderstehlichkeit nur unbesiegbar aus dem Glauben an Gottes allmächtigen Willen, sie ist erfolgreich nur durch demütig selbstloses Beharren im Schöpfergottkosmos und stark kämpferisches Handeln in seiner Beauftragung.

Die Führer im Dienste dieser unerhört sich kundtuenden, fortschreitenden und Rückschläge erleidenden, immer aber wieder zu staunenerregenden Anstrengungen sich erhebenden Reichsverwirklichung, ihre vorzüglichsten Vorkämpfer, die Streitschar, der kriegerische Schwertarm dieser im Ringen um das Reich aufgehenden, an ihre Verwirklichung sich ganz hinströmenden abendländischen Menschheit sind die Ritter.

Lebensquell und Wesen des mittelalterlichen Rittertums sind damit offen gelegt. Ist das Schaffen an der großen mit dem Schöpfergottkosmos metaphysisch seinsgemäß und als sittlich menschliche Verpflichtung gegebenen Menschheitsgemeinschaft, das unausgesetzte Ringen um sie unbedingt und einfachhin als die Lebenswirklichkeit des Mittelalters im allgemeinen, als die innere Wesenheit und Bestimmtheit der mittelalterlichen Menschen überhaupt anzusehen, so ist das Rittertum und seine Lebenswirklichkeit noch weiter in gleicher Richtung vorgetriebene Lebensfolgerung, noch näher der Vollendung entgegengetragenes Wirken an dieser großen mittelalterlichen Lebenstatsächlichkeit. Der Ritter bildet das Haupt und die Krone dieser mittelalterlichen ganzheitlichem Gemeinschaftsstreben verschworenen Menschheit.

Und solche der Vollendung nahe Lebenshaltung des Rittertums will ganz und gar vollenden das geistliche Rittertum. Edelstein in der Krone des Ritters soll der geistliche Ritter sein. All sein Leben ist ausschließlich der Reichsverwirklichung gewidmet:

Der geistliche Ritter legt das Gelübde der Armut ab. Er spart alle Kräfte, die das Streben nach Besitz und nach der mit ihm gegebenen Macht beanspruchen, spart sie auf und schenkt sie ganz und ungeteilt dem Ordnungsauftrag Gottes. Der geistliche Ritter legt das Gelübde der Ehelosigkeit ab. In heiligem Geiz sammelt er alle Gewalten seines Herzens, alle Mühewaltung seines Willens zu geballter Kraftsammlung in tätigem Dienste an der Aufrichtung, unermüdlichen Festigung und unaufhörlichen Verbreitung des Reiches. Der geistliche Ritter legt das Gelübde des Gehorsams ab zur Mobilisierung und Entfaltung der von keiner Erdenmacht und =gewalt mehr gehemmten, nicht vom Reichtum dieser Erde, nicht von der Herrschsucht dieser Welt, nicht von der Liebe zum Weibe, von der Sorge um Haus und Hof, um Gattin und Kind abgelenkten Kräfte. Das Gehorsamsgelübde befähigt den geistlichen Ritter, alle durch solche Loslösung von jeder Verstrickung frei gewordenen körperlichen und seelischen Stärken aufs straffste zusammenzufassen auf ein Ziel hin. Es begeistert ihn zu unbeirrbarer Hinlenkung aller Anstrengungen auf das eine: auf die Ausbreitung des Reiches auf Erden. Das Gelübde des Gehorsams tut noch mehr. Es vereinigt die durch seine sittlich zusammenraffende Macht zu höchstem Ordnungstun hinaufgesteigerte Persönlichkeit des einzelnen Ritters zu soldatisch streng geschlossenen Genossenschaften.

Das geistliche Rittertum organisiert sich zu Ritterorden. Und diese repräsentieren innerhalb der Gesamtgliedschaft der menschlichen Ordnungsgemeinschaft aus der Kraft des Schöpfergottkosmos das stehende, immer bereite, stets schlagfertige Heer, welches aus der Wucht gesammelter Ganzheit einer metaphysischen Weltwirklichkeit und demgemäß mit der unverminderten Wucht solchen ganzheitlichen Ursprungs hindrängt, ja hindrängen muß zur Anerkennung des Reiches vonseiten aller Menschen und Völker und an allen Orten der Erde.

Es ist nicht bloßer Zufall, sondern stärkste Wesensoffenbarung, daß die Ritter=

orden geboren werden zu einer Stunde der abendländischen Geschichte, da die Völker Europas sich erheben im Bewußtsein ihrer durch das Christentum geoffenbarten und geforderten, also gottgegebenen Berufung, außerhalb ihrer Tore, im nahen Asien und Afrika, die verloren gegangene Ordnung der Christenheit wieder auszubreiten und für immer zu festigen. Das durch ein Jahrhundert und länger die Abendländer, namentlich ihre Führer, die Könige und Ritter, ihrer irdischen Heimat entführende, allen irdischen Bezirken und Pflichten entreißende, in unaufhaltsame Kampfbewegung mitreißende »Gott will es« konnte gar nicht anders, es mußte Männer von überdurchschnittlicher religiöser Inbrunst und überalltäglich entschiedener sittlicher Willensrichtung in die Ritterorden ziehen zu ganz ausschließlicher Hingabe an Sinn und Ziel seiner Forderung.

Nicht mehr bloß König Artus, sondern darüber hinaus der König des heiligen Grals, nicht mehr bloß die Helden der vorchristlichen Zeit, sondern auch die Heiligen Christi sind ihre Vorbilder. Nicht mehr bloß natürliche Heldenhaftigkeit, sondern mit ihr und aus ihr als aus dem natürlichen Mutterboden erwächst kämpferische Heiligkeit und heiliges Schwertkämpfertum.

So entsteht als erster der geistlichen Ritterorden der Johanniterorden, welcher Ritter aller abendländischen Nationen in seinem Schoße versammelt, die sich restlos, das heißt mit ihrer ganzen Persönlichkeit und in jeglicher Beziehung und Dienstleistung, vom krankenpflegerischen Ausüben der Nächstenliebe bis zu kriegerischem Handeln in der Schlacht, dem Ziel der Kreuzzugsbewegung verpflichten. Gleich zu Anfang des 12. Jahrhunderts eröffnet der Provenzale Gerard eine Fremdenherberge für christliche Pilger in Jerusalem, die von Paschalis II. mit Privilegien bedacht, von Papst Anastasius IV. 1154 als Orden bestätigt wird.

Fast zu gleicher Zeit, wohl nur wenige Jahre später, begründet Hugo v. Payns den Orden der Templer, der 1128 von Papst Honorius II. bestätigt und 1163 von Alexander III. endgültig errichtet wird.

Es ist, da mag man zur mittelalterlichen Kaiserfrage und der Idee des Ersten Reiches stehen wie immer man als Deutscher stehen zu müssen glaubt, es ist und bleibt für jeden Deutschen von tragischem Schein umwittert, daß jene Stunde der Sammlung der abendländischen Nationen zur Kreuzzugsbewegung eintritt, da im Reiche der deutsche König, als Kaiser des Reiches weltliches Haupt des Abendlandes, im Kampfe mit dem geistlichen Haupt der Christenheit liegt und so nicht Zeit und Gelegenheit findet, die Führung dieser aufbrausenden europäischen Bewegung zu übernehmen, wie es ihm eigentlich sein kaiserliches Amt nicht nur erlaubt, sondern sogar gebietet.

So reißen andere Nationen, namentlich die französische, die Führung an sich und rücken auf Kosten der deutschen in einem ersten Gelingen durch den sogenannten ersten Kreuzzug in den Vordergrund. Vergeblich vergeudet dann später Konrad III. bestes deutsches Blut auf seinem Zuge. Selbst Barbarossa kann das Versäumte nicht aufholen. Als er auszieht, stehen neben ihm der König von Frankreich und der König von England, eifersüchtig ihre nationalen Belange emporhebend und gegen den deutschen Führeranspruch kraftvoll verteidigend.

In dieser Lage schon schwindender Kraft des deutschen Führeranspruchs im Ringen um das Reich bildet sich der Deutsche Orden, während der Belagerung von Akkon. Von Anfang an unterscheidet sich der Deutsche Orden von den andern beiden dadurch, daß er nur Deutsche aufnimmt. Das bedeutet nicht etwa ein Abweichen von der Wurzel des geistlichen Rittertums, ein Verleugnen seines gemeinchristlichen Ordnungsauftrages und dementsprechend ein ausschließliches Herausstellen nationaler Belange, sondern das will gerade das Bewußtsein von jenem Auftrag und den heilig ernsten Willen zu seinem Vollzug betonen.

Soeben hat Barbarossa dem Abendland ein ganzes herrliches Kaiserleben hindurch in all seinen Taten und nicht zuletzt gerade durch seinen Zug nach dem Heiligen Lande immer wieder dies eine kundgetan: daß er, der König der Deutschen, ein unantastbares Recht hat auf die Kaiserkrone und mit ihr auf die Führung in allen Kämpfen um die Verwirklichung des Reiches und daß das deutsche Volk demgemäß das Führervolk ist und des Menschheitsordnungsauftrages allererste Kampfnation, daß insbesondere der deutsche Ritter der zuerst und vor allen anderen Rittern berufene Soldat ist des abendländischen Reiches, der abendländischen Christenheit.

Dieser deutsche Glaube und sein zielbewußtes Bekennen und seine kraftvoll erfaßte Verpflichtung zu ihm vor allen Dingen, nicht so sehr schon das Erwachen eines den mittelalterlichen Reichsgedanken auflösenden nationalen Bewußtseins, schließen im neuen Ritterorden nur deutsche Ritter zusammen. Und der Papst gibt diesem Orden daher seine Bestätigung im Jahre 1199.

Das ist ein Zeitpunkt, in dem der gesamtabendländische Wille zur Verwirklichung des Reiches im Orient allmählich aussichtslos zu werden und bald endgültig zu erliegen beginnt, in dem insbesondere das staatliche Gefüge des Ersten Reiches, das Staatsgefüge des mit dem Ordnungsauftrag belehnten deutschen Volkes, in neu aufkommende Einzelterritorien unaufhaltsam zu zerbröckeln anfängt. Aber die Tatsache, daß die Kreuzzugsbewegung mit der Richtung auf den Orient abebbt, daß innerhalb des Führervolkes der abendländischen Christenheit die staatsbildende Kraft der Reichsidee zu erlahmen anfängt, darf nicht zu der Annahme verleiten, daß nun auch die Reiche bildende Kraft des alten mittelalterlichen Menschheitsordnungsauftrages überhaupt zu sterben beginnt. Diese Kraft lebt zunächst weiter, nicht bloß als Idee, sondern als schaffende Wirklichkeit.

Gerade der Deutsche Orden erscheint als berufener Träger solchen reichsverwirklichenden Lebens. Während der Templerorden bald ganz seinem innersten Beruf durch die neuen Verhältnisse entzogen wird und darum einem unaufhaltbaren und verhältnismäßig raschen Verfall entgegengeht, während der Johanniterorden sich erschöpft in der Verteidigung vorgeschobener Außenposten gegen das siegreich ins Reich der abendländischen Christenheit vordringende mohammedanische Chaos und langsam, aber rettungslos verblutet, erwächst dem Deutschen Orden die Sendung, die Front der abendländischen Ordnung am östlichen

Rande Europas vorzutragen. Der Atem dieser Sendung verleiht ihm echtes geistlich ritterliches Leben für ein weiteres Jahrhundert und länger.

Es ist Hermann v. Salza, der vierte Hochmeister des Ordens, der diese Sendung im alten tiefen Sinne begreift, aufgreift und energisch in Angriff nimmt. Ein Freund Friedrichs II., des Nicht-Deutschen und vielleicht auch Nicht-Christen, bleibt er selber in der Kraft des Bewußtseins der deutschen Berufung zur Reichsverwirklichung ein Deutscher, verharrt er selber mit seinem Orden, christgläubig in metaphysisch sinngemäßer Verwurzelung mit dem Schöpfergottkosmos stehend, als ein Glied der Kirche.

Da er seinen Orden aus dem Orient zieht und in den östlichen Norden entsendet, läßt er sich vom Kaiser in den Herzschild des Hochmeisterkreuzes den schwarzen Reichsadler verleihen, läßt er sich gleichermaßen vom Papst mit allem zu erobernden Land als einem »Eigentum des Stuhles Petri« belehnen. Sofort zu Beginn entrollt er so vor den Kriegsscharen seiner Ritter das Banner altererbter und durch Jahrhunderte geheiligter Reichberufung der Deutschen. Das Bild der Mutter des Christus-Königs wird zündendes Symbol der Verpflichtung zu solcher Berufung.

Ganz also in den Kräftestrom der alten Reichsidee sich einschaltend, von ihm lebend, gestärkt und in Bewegung gesetzt, erhebt sich der Deutsche Orden zu neuem und unvergleichlich gewaltigerem Leben als je zuvor. Freilich muß Hermann v. Salza zugleich, da das zerfallende deutsche Staatsgefüge nicht genügend Rückhalt bietet, seine Zuflucht zu der neu aufkommenden weltlichen Kraft politischer Einzelstaatlichkeit nehmen. Hermann v. Salza hat nicht umsonst seine Lehrjahre in der nächsten Umgebung Friedrichs II. verbracht, der ja auf Sizilien den ersten »modernen Staat« errichtete, um, auf seiner Grundlage bauend, sein Weltreich zu sichern.

In den Wurzelgrund des neuen herrlicheren Lebens des Deutschen Ordens wird schicksalhaft, nicht in bewußt frevelnder Willkür an der religiös bestimmten Reichsidee, ein Keim eingesenkt, der einmal, wenn er größer und immer mächtiger emporgewachsen ist, unter dem Druck der gegebenen Verhältnisse sich verselbständigen kann, ja muß und so als auflösende Kraft an der den Ostraum vorerst in den Bann ihrer einigenden Ordnung nehmenden Reichsidee wirken wird. Noch bedeutet diese Kraft, und sie erweist sich als wirkliche Kraft, nur eine Gefahr*möglichkeit* zum Abgeschnittenwerden von dem Wurzelgrund, vom Lebenssinn und -zweck geistlicher Ritterschaft. Denn noch kommt ihr nur *dienende* Stellung im Ganzen des Ordnungswerkes, nicht aber schon selbstherrliche Bedeutung zu.

Wie der Deutsche Orden auf Bitten des polnischen Herzogs von Masovien den noch nicht ins Ordnungsgefüge der abendländischen Christenheit einbezogenen Raum der Preußen zum Gehorsam zwingt, wie er, mit dem Hansischen Orden der Schwertbrüder bald zu gemeinsamem Ordnungstun sich vereinigend, seinen rechtschaffenden Arm weiter und weiter nach Nordosten, in die baltischen Lande ausstreckt, braucht hier nicht im einzelnen beschrieben zu werden. Es

muß genügen, solches Wirken als wahrhaft geistlich ritterliches Walten, als Schaffen also im Auftrage der Reichsidee hinzustellen.

Während im Westen Europas, auch in Deutschland, die Reichsidee immer rascher in ein national gerichtetes Staatenbauen, im Westen Deutschlands überall in ein kraftvoll sich regendes territoriales Bestreben versinkt, erhebt sich im Osten noch einmal diese Idee zu neuem Leben, zu einer letzten, aber machtvollen Blüte.

Nur im Banne der Lebensgewalt solchen Blühens stehend, verharren die polnischen Könige lange, in national-polnischem Interesse allzu lange, trotz des allmählich immer heftiger dagegen aufbegehrenden polnischen Adels, im allgemeinen in gleichmütiger Ruhe, gar freundlicher gelegentlicher Förderung oder doch nicht stetiger ernster Abwehr angesichts des Wachstums eines deutschen Ritterstaates vor ihrer Türe, leiht der Böhmenkönig Ottokar, welcher sich als Erbe der Staufer und mithin als Träger der kaiserlichen Ordnungsgewalt betrachtet, dem Orden tatkräftige Hilfe, eilen immer aufs neue Scharen reichsgläubiger Ritter aus dem alten Reichsraum ihm zu. Und in der Kraft gleichen Blühens strömt aus dem gesamten Reichsvolke der Deutschen ins Ordensland unausgesetzt der Zug der deutschen Bauern und der deutschen Handwerker, den preußischen Raum im Auftrag Gottes, unter der staatlichen Hoheit der geistlichen Ritterschaft, mit einem wohlgeordneten Siedlungsnetz von Dörfern und Städten zu überziehen.

Das alles verebbt erst, als jenes Blühen aufhört, als der Orden mehr und mehr eigenstaatliche Politik treiben muß, unter dem Druck der heraufziehenden völkisch-slawischen Reaktion, die nach 1400 in der hussitischen Bewegung und in der polnisch-litauischen Vereinigung den mittelalterlichen Reichsgedanken auch im Osten überflutet und zum Erliegen bringt.

Es ist die Zeit gekommen, da nicht nur das Staatsgefüge des Ersten Reiches der Deutschen dahingesunken, sondern auch die Reichsidee als solche immer mehr in den stärker und stärker heraufdämmernden Lichtern der neuen Epoche verblaßt und nicht mehr die Kraft hat, als Stern und Ideal dem Orden den notwendigen Kraftzufluß zuzuführen, bis er, dessen Lebensorganismus Gliedschaft im Schöpfergottkosmos bedeutete, dessen Lebensodem der Reichsgedanke war, sich ganz allein auf sich selbst, auf seinen Territorialstaat gestellt sieht....

Da ereilt auch ihn unerbittlich das Schicksal der beiden andern Ritterorden. Mit der Unmöglichkeit, aus dem Ordnungsauftrag Gottes und seines Reiches auf Erden zu wirken und zu leben, ist ihm als geistlichem Ritterorden das Todesurteil gesprochen.

Im Sterben des Deutschen Ordens, das keineswegs zunächst auch den Untergang seines Staates bedeutet, offenbart sich erst recht deutlich und unabweisbar, daß sein lebendig gliedhaftes Verankertsein mit dem Schöpfergottkosmos und mit dem Lebendigsein seiner Reichsidee Wurzelgrund, Wesensentfaltung und -blüte geistlicher Ritterschaft bedeutet. Es zeigt sich ganz offensichtlich, daß die Ordensregel mit ihrer ins einzelne gehenden Durchformung des geistlich

ritterlichen Lebensstiles nur abgeleitete Lebensform ist, nur die Schale seines Wesens, nur sein Akzidens, nicht seine Substanz selbst.

Die Gesamtverfassung der Ordensregel bleibt bestehen. Das Bemühen der Ordensleitung um ihre peinlich strenge Durchführung steigert sich sogar in dem Maße, in welchem das substantielle geistlich-ritterliche Leben inmitten einer neu aufkommenden, ganz anders gearteten Zeit vereinsamt und erstickt. Wohl wird dadurch eine aufs höchste gestraffte Zusammenfassung aller Kräfte erreicht. Allein ihre Stärkeströme vermögen sich immer weniger im Geiste des eigentlich geistlich-ritterlichen Lebens auszuwirken. Sie verströmen sich nicht so sehr in hingebendem Dienen als Ordnungsmacht in noch ungeordnete Räume, sondern wenden sich immer ausschließlicher staatlicher Selbsterhaltung zu.

In jenen Jahrzehnten, in denen man von der Blüte des Ordens*staates* spricht, in denen die Schale seines Lebens, das zeitgeschichtliche Akzidens seiner politischen Erscheinung, die äußere durch die Ordenssatzung gegebene Lebensform Triumphe feiert, verdorrt der substantielle Kern der echten geistlichen Ritterschaft. Seine Keimkraft sproßt keine Zukunft mehr hervor.

Der Ordensstaat unterliegt dem polnisch-litauischen Ansturm. Er muß unterliegen, da der Orden, unfruchtbarer Selbsterhaltung mehr und mehr verfallend, es unterlassen hat, in seinem Innern den allmählich bodenverwurzelten Bauern- und Kaufmannsstand, namentlich den landeingesessenen deutschen Adel teilnehmen zu lassen am staatlichen Leben.

Orden und Ordensstaat sind eine zeitgeschichtliche Unmöglichkeit geworden inmitten einer neuen national und weltlich gerichteten Zeit, inmitten eines überall um ihn her nun einzelstaatlich organisierten Raumes. Der Ordensstaat bricht zusammen, da seine Seele, sein Schöpfer und Erhalter, der Orden und sein Ordensgeist, der Wille zum selbstlosen Dienen an der Verwirklichung des Reiches, kein Feld zweckentsprechender Betätigung mehr sucht noch überhaupt finden kann und so dahinschwinden muß.

Nur im Baltikum fristet eine Provinz noch längeres Leben aus tapferer und hingebungsvoller Abwehr gegen den Ansturm der noch halbasiatischen Russen. Danach ist die Stunde des geistlichen Rittertums im Ablauf der abendländischen Geschichte endgültig vorbei. Was sich fortan noch so nennt, ist nur Dekoration, nicht Leben selbst.

Es ist klar, daß der Ordens*geist* restloser Hingabe an eine große Idee, der Geist des Dienens, der Geist soldatischer Zucht, nicht zuletzt auch der Geist deutsch-nationalen Hochbewußtseins im Stolze deutschen europäischen Führerberufes als ein unverlierbares Besitztum in der geschichtlichen Erinnerung und damit im Herzen des deutschen Volkes zumal weiterleben soll als beispielgebende und nachahmungszeugende Kraft. Es ist die Aufgabe des gesamten deutschen Volkes der Gegenwart, dieses Erbe in seiner politischen *und* religiösen Mächtigkeit zu wecken und lebendig zu machen, zu erhalten und fort und fort zu mehren in einer Stunde seiner Geschichte, da es daran geht, aus *anderen*

unsere Zeit bildenden, unsere Zeit lebendig machenden und darum erfolgkräftigen Voraussetzungen ein neues Reich zu errichten.

Wenn hier versucht wurde, den religiösen Wurzelgrund, die Entfaltung heldischer Kampfkraft aus diesem Wurzelgrund und das wesentlich geistliche Leben einer mittelalterlichen Erscheinung und menschlichen Gemeinschaft, des geistlichen Rittertums nämlich, offenzulegen, so hat dabei die Hoffnung mitgewirkt, solche Offenlegung diene nicht nur der Begierde nach dem Begreifen und Ergreifen geschichtlichen deutschen Lebens, sondern sie diene auch und gerade durch solches Begreifen und Ergreifen dem deutschen Leben der Gegenwart, das wie das Leben des Mittelalters, wenn auch von anderen Ursprüngen aus und auf anderen Wegen, dem gleichen Ziel sich verschworen hat: der Errichtung des Reiches.

Umschau

Eros und Agape

Die Wandlungen des Liebesproblems im modernen Denken gehören zu jenen aufschlußreichen symptomatischen Punkten, an denen gleichnishaft größte Zusammenhänge überschaubar werden. Eine vollständige Geschichte des Liebesproblems würde vielleicht das entscheidendste Licht auf die Wandlungen des menschlichen Erfahrens und dessen denkerischer Bewältigung werfen. Wir greifen aus dieser Geschichte hier nur einen kleinen Sektor heraus: die denkerische Bemühung einiger neuerer Philosophen und Theologen um einen anscheinend grundlegenden Riß, der durch die ganze Gestalt der Liebe hindurchreicht, und der seit dem Erscheinen des Christentums die verschiedensten Gestalten angenommen und Wandlungen durchgemacht hat: grundlegend als Gegensatz von griechisch-platonischem Eros und christlicher Agape, variiert bei Augustinus als cupiditas und caritas, bei Thomas als amor concupiscentiae und amor benevolentiae, in der Renaissance (dem Bilde Tizians entsprechend) als irdische und himmlische Liebe, im Protestantismus als sündig-ichsüchtige und erlösend-gottförmige Liebe, bis das moderne Denken auf neuen Wegen das alte Problem zu bewältigen sucht.

Wir können von zwei fragmentarischen Nachlaßaufsätzen Georg Simmels ausgehen: »Über die Liebe« und »Der platonische und der moderne Eros«[1]. Alles Sein ist für Simmel Leben; Leben aber ist das, was sich (in sich) selbst transzendiert und zu Gestalten sich aufsteigert, die Mehr-als-Leben sind (Person, Geist), aber schließlich auch Nicht-mehr-Leben (als Erstarrung des Flusses). Wird nun der Akt des sich übersteigenden Lebens als vitaler Drang und schließlich als bewußte geistige Liebe, d. h. ausdrücklich von seiner Aktseite her angesehen, so ergibt sich im Wesen der Liebe eine doppelte Tragik (74). Die erste Tragik wurzelt darin, daß das Leben als solches und in seiner tiefsten Struktur von vornherein auf ein »Anderes«, Fremdes hin transzendiert, Akt und Gegenstand, Liebe und Geliebtes gleichursprünglich getrennt wie aufeinander hingeordnet sind (63). Liebe »ist schon Fernstellung, Gegenüber, Vorausgesetztheit des Fürsichseins – und zugleich der Versuch, dies zu überwinden« (112). Aber dieser Dualismus ist darum noch kein Verlassen des Lebenszentrums, sondern ist diesem selbst immanent: »Liebe ist immer eine sozusagen aus der Selbstgenügsamkeit des Innern sich erzeugende Dynamik« (62), »ein solipsistischer Zustand, ein Sein des Subjekts« (108). In diesem unaufhebbaren Widerspruch, das reine Innen des Lebens zu sein und zugleich der Drang nach dem »andern«, ist »Liebe die reinste Tragik« (113). Die zweite Tragik wird im Vollzug der Transzendenz sichtbar. Als reiner Drang über sich hinaus ist das Leben zunächst sexuelle Erotik, in der »Liebe« das Mittel der Fortpflanzung besagt. Aber diese Liebe, die sich »in sprungloser Entwicklung« aus dem Geschlechtlichen erhebt, ist, je reiner sie sich

[1] Fragmente und Aufsätze (München 1923) 47–146.

abhebt, um so weniger selbst geschlechtlich und zweckdienlich. Vielmehr dreht das Verhältnis sich um: »der Liebende empfindet, daß das Leben jetzt der Liebe zu dienen hat« (67). Freilich speist sich diese Liebe noch aus den Quellen der Sinnlichkeit und drückt sich im Sinnlichen symbolisch aus, aber sie selbst ist nicht mehr »Leben«, sondern »Geist«: die »absolute« Liebe der großen Liebenden steht jenseits aller möglichen »glücklichen Ehen«; »irgend etwas von Selbstwiderspruch, Selbstzersetzung umwittert« sie (73). Freilich entwickelt nun der erste Aufsatz weiterhin die einzelnen Typen der Liebe: Erotik, allgemeine Menschenliebe und christliche Liebe unabhängig von den bereits aufgestellten Dimensionen; die letztere wird als motivloses Umfassen aller Individualitäten beschrieben (während Menschenliebe primär auf die Allgemeinheit der Natur in allen Personen gehe und Eros nach dem Wert der Individuen abgestimmt sei), und somit letztlich doch als eine Liebe »jenseits des Lebens« (96), die nicht, wie der Eros, strebt, sondern schenkt. Der zweite Aufsatz führt diese unausdrückliche Gleichsetzung von strebender und rein geistiger Liebe mit Eros und christlicher Liebe noch weiter. Platonischer Eros wird hier beschrieben durch Richtung auf zeitloses Sein, auf das Überindividuelle, durch ein »Haben-wollen«, das aber auf Gegenliebe verzichtet; moderne Liebe dagegen durch den Zug aufs Werden, aufs Individuelle, auf Gegenliebe, wobei sie aber der unübersteigbaren Schranken der Individualität sich bewußt wird und auf Bemächtigung verzichtet. Wenn auch diese moderne Liebe zunächst nur »Personliebe« gegenüber personloser »Wesensliebe« betonen will, Bindung an ein »individuelles Gesetz der Erotik« statt »Streben ins Unendliche«, so steht dahinter doch deutlich genug das christliche Erlebnis.

In Max Schelers berühmten Liebesanalysen (vor allem: »Wesen und Formen der Sympathie«[2]) ist der lebensphilosophische Boden verlassen und kann somit jene erste unausweichliche Tragik Simmels zwischen einem Solipsismus und einer Zerspaltenheit des Lebens von selber fortfallen. Umso stärker betont Scheler die zweite Polarität zwischen Trieb und Geist; ihr entsprechend ergibt sich ihm ein absoluter Dualismus in den Formen der Sympathie: auf der Seite des Triebs (des Vitalen) stehen alle Formen des Mitfühlens, Einfühlens und Strebens; auf der Seite des Geistes alle Formen der Personliebe, welche eine »Bewegung«, aber kein Streben ist, und in der die idealen höheren Werte (wirkliche oder erst mögliche) im geliebten Gegenstand allererst aufblitzen. Diese Liebe geht nicht auf Gutes, sondern ist selbst das primäre Gute, in ihrer höchsten Form ist sie der Mitvollzug der absolut selbstlosen Liebe Gottes zur Welt, einer Liebe, die rein auf den Personkern geht und nicht auf vorliegende »gute Eigenschaften«, ja die zuletzt die Person selbst allererst gut macht (187 ff.). Scheler hat in seiner früheren Zeit zwischen den beiden Formen der Sympathie (Trieb und Liebe) eine Art kontinuierlichen Fundierungszusammenhangs aufgestellt; aber in dem Maße, wie in seiner spätern Philosophie Trieb und Geist als absolute Pole des Seins auseinanderrückten, zerbrach ihm dieser Zusammenhang immer mehr. Damit verlor die geistige Liebe aber ihren vitalen Boden und verdorrte gleichsam, während Eros zur beherrschenden Macht wurde. Schelers geistiger Liebesbegriff gleicht darin demjenigen Simmels, daß er einerseits zum Unlebendigen hin tendiert, anderseits aber in die Richtung zum Personalen und Individuellen christliche Züge mengt. Bei beiden ist ein Begriff höchster weltlicher Liebe angezielt, der jenseits von Eros stehen soll, der aber, bewußt oder unbewußt, den Zügen der christlichen Agape angeglichen und nachgezeichnet erscheint.

Es wird sich also im wesentlichen darum handeln, zu fragen, ob dieses Ineinandergehen höchster weltlicher Liebe und christlicher Liebe gerechtfertigt ist und welche Stellung ihnen gegenüber die strebende Liebe, Eros, einnehmen darf. Freilich, wenn wir so fragen, haben wir uns bereits die Möglichkeit versagt, die christliche Liebe selbst nur als eine höchste Form immanent-weltlicher Liebe zu verstehen (wie Simmel es tat), wir haben also bereits den ausdrücklich theologischen Boden betreten, auf dem die folgenden Arbeiten alle stehen.

»Eros und Agape« heißt ein umfangreiches Werk des Lunder Professors Anders Nygren[3], das in unserer Frage

[2] Bonn 1923.

[3] Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. I. Teil 1930 (216 S.); II. Teil 1937 (605 S.) Gütersloh, Bertelsmann. M 7.70

den klassischen altprotestantischen Standpunkt erst systematisch, dann ausführlich historisch von Paulus bis Luther entwickelt. Die Grundthese ist verblüffend einfach: Eros und Agape stehen sich wie weltliche und göttliche (heidnische und christliche) Liebe gegenüber. Zwar gibt das Werk sich äußerlich als eine interesselose »Motivforschung« (19–24), die nur zwei weltanschauliche »Typen« beleuchten will (182); aber unter dieser leichten Maske verbirgt sich kaum der Vernichtungskampf gegen den katholischen »Kompromiß« zwischen Eros und Agape, im Namen jenes Luther geführt, der als einzig gültige Liebe Agape einsetzte und damit hinter allen Hellenisierungen den ursprünglichen Sinn Christi wiederfand. Eros und Agape sind sich so fremd, daß überhaupt keine Vergleichspunkte zwischen ihnen bestehen (1, 184). Eros ist individualistisch, egozentrisch das Gute begehrend, von der Welt zu Gott aufsteigend, also weltflüchtig; der Heilsweg, den der Mensch sich selbst erfindet. Er ist dabei durchaus nicht notwendig sinnlich, gerade als »himmlischer Eros«, als sublime Mystik tritt er mit Agape in Konkurrenz. Agape ist gemeinschaftsbildend, theozentrisch, absolut spontan und wertschöpferisch und als solche indifferent für vorliegende Werte, sie ist primär von Gott her zur Welt absteigend, konkret Agape der Menschwerdung und des Kreuzes. Während Eros auch in der höchsten Form mystischer Entselbstung immer das Gut des Ego sucht, ist Agape, die primär Gottes Liebe zur Welt ist, im Menschen absolut »selbstlos«, »passiv« (2, 507); »Christus non est caritas mea« (Luther). Der Christ ist nie Subjekt, sondern immer nur »Kanal« dieser abwärtsströmenden, »verlorenen Liebe« Gottes zur Welt (2, 554 f.).

In dieses einfache Schema bannt nun Nygren die ganze Patristik und Scholastik; es ist ihm ein leichtes, jeweils die komplexen Typen in diese zwei Bestandteile aufzulösen, vor allem die neuplatonisierende alexandrinische Theologie (Origenes setzt ja selbst ausdrücklich das Wort Eros an die Stelle des Wortes Agape), die kappadozische Mystik, den ganz vom Eros durchdrungenen Areopagiten, den aristotelisierenden Thomas von Aquin. Die größte Auseinandersetzung gilt dem Caritas-Begriff Augustins, in dem aber schließlich auch die Nahtstelle gefunden wird, die die übliche Zerfällung erlaubt: Caritas sei eine künstliche Synthese zwischen Eros und Agape, aber so, daß das Agape-Moment (vor allem spürbar in der Gnadenlehre und der Prädestination) untergeordnet bleibe dem Erosmotiv der sehnsüchtig aufsteigenden Liebe. Weil infolge der Sünde die Seele nicht mehr geradlinig (neuplatonisch) zu Gott aufsteigen könne, habe Gott durch die Menschwerdung ein Mittel zu diesem Aufstieg geschaffen: das Beispiel der humilitas (2, 343 f.). Diese einfache Linienführung ruht ganz und gar auf dem protestantischen Dogma, daß alle Selbstliebe Sünde (und umgekehrt) sei – das »wie dich selbst« des Liebesgebots Christi muß daher stark umgedeutet werden –, daß ferner alle weltliche Liebe Selbst- und Lohnliebe sei. Aber Nygren muß selber gestehen, daß auch die Bibel nicht frei ist von Erosmomenten: die Weisheitsbücher sind bereits Produkt einer Hellenisierung (1, 201), und Johannes' Theologie ist der Anfang eines Kompromisses zwischen Agape und Eros (1, 128 f.).

Die Verdienste Nygrens sind trotzdem unverkennbar, sie sind dieselben wie die Harnacks und Luthers selbst: sie schärfen den Blick für die Unterscheidung des eigentlich Übernatürlichen im Christentum (auch wo sie es nicht richtig abgrenzen) und ebenso für die unverkennbar spiritualistischen (platonischen) Relikte in Patristik und Scholastik. »Für Luther hat der Gegensatz zwischen dem ‚Fleischlichen' und dem ‚Geistigen' nichts mit dem traditionellen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen einem höheren und einem niedrigeren Teil im Wesen des Menschen zu tun. Der natürliche Mensch ist seinem ganzen Wesen nach ... fleischlich« (2, 512); oder katholisch ausgedrückt: naturhaft. – Daß aber die Akzentverteilung Nygrens doch allzu vereinfachend ist, das fühlten andere Protestanten.

Zunächst Wilhelm Scholz in seiner Schrift »Eros und Caritas«[4]. Hier stehen sich zwar auch die Gleichsetzungen: Eros = aufsteigende = begehrende Liebe (wobei das Geliebte selbst nicht wiederliebt) und Caritas = absteigende = schenkende Liebe (wobei diese Liebe primär Gott ist)

und 19.–. Vgl. diese Zeitschrift 136 (1939) 44.

[4] Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums (Halle 1929).

gegenüber. Aber zum Erostyp gehören hier neben Plato - Aristoteles und Origenes auch Thomas (60/61), zum Caritastyp neben Paulus auch Augustinus, Dante, Pascal. Diese Neuverteilung ist von der »Religionsphilosophie«[5] des Verfassers her verständlich, der die aufsteigende, schlußfolgernde Vernunft (hier als Eros) nur bis zu einem Weltgesamtbegriff gelangen läßt, während das Göttliche als ein Überweltliches einzig in direktem, auf absteigender Offenbarung beruhendem Erfahren (hier als Caritas) begegnet. Auch für Scholz sind beide unvergleichbar (56), aber nicht mehr von der protestantischen Unvergleichbarkeit zwischen Gott und Sündenwelt her, sondern als zwei entgegengesetzte Haltungen und Erfahrungen. Der Kampf gilt hier nicht dem Weltlichen überhaupt, sondern nur der die Liebe beweisen wollenden »Hure Vernunft« (vgl. 62/63). So ist der Gegensatz selbst nicht mehr exklusiv: »Es gibt also in der Tat in der Caritas eine Stelle, an der sie ins Platonische übergeht. Aber Caritas ist sie in diesem Übergang nur dann, wenn die Schönheit, von der sie erzeugt ist, die Schönheit der Gottesliebe ist, die sich in der Menschwerdung Gottes offenbart« (67). Höchstes Sinnbild ist Beatrice, vor der der ewigsuchende männliche Eros zu Boden sinkt, und die zugleich absteigende und wiederemporweisende Caritas ist. Die Frau ist die bevorzugte Trägerin der Caritas (die Erklärung dafür »liegt in einer Metaphysik, die eigentlich nur dann existiert, wenn sie nicht formuliert werden muß«, 83), und Scholz' ganzes Buch mutet an wie eine unausgesprochene Huldigung an die Frau (vgl. 94). Die Unentbehrlichkeit des Eros ist erkannt (93), aber nur als einer Bewegung, die sich vor der Caritas selbst aufgibt. Aber ist nicht gerade Dante der am tiefsten von Thomas beeinflußte? Scholz gibt es zu, weiß aber keine Antwort auf diese Tatsache (95).

Emil Brunners kleines Buch »Eros und Liebe«[6] wandelt zunächst in den Bahnen Nygrens, kennt und benützt aber auch das (gleich zu nennende) Werk Grünhuts, ohne es freilich zu zitieren. Eros ist alle aufsteigende Liebe, vom Sexuellen bis zur idealen Sehnsucht. Agape ist die in Christus erschienene Liebe, die nicht das Sosein eines Menschen, sondern seine Person als solche meint und anspricht. Aber Brunner sieht ebensowenig wie Scholz zwischen beiden einen letzten Gegensatz: »Durch den Glauben wird der Mensch in diese grundlose Liebe hineingestellt ..., er muß nun auch selbst grundlos lieben« (29); und das ist »im Grunde gar kein Neues und kein Unbegreifliches, sondern nichts anderes als das eigentlich Menschliche ..., die Menschlichkeit des Menschlichen« (24 - 5). Der Glaube ist nur Anlaß, daß dieses Echt-Menschliche, die Personliebe, wiederhergestellt wurde, und so ist es nur noch eine Frage der Ethik, wie die beiden menschlichen Liebesvermögen ins »rechte Verhältnis« (30) kommen.

Scholz hat ein Ressentiment vor der natürlichen Vernunft, Brunner verharmlost die Einzigartigkeit der übernatürlichen Liebe. Über beide Synthesen hinaus führt das tiefsinnige Werk von L. Grünhut: »Eros und Agape«[7], das in der stärksten Trennung beider Formen der Liebe doch einer tiefen Einheit entgegenstrebt. Der Unterschied von Eros und Agape beruht auf dem metaphysischen Unterschied von Wesenheit (Natur) und Person (Ichhaftigkeit). Wesenheit ist die Tiefenschicht des Seins hinter allen Akzidenzien des Alltags, sie enthält »die leuchtenden innerlichen, ansichseienden Kerne der Welt«, die »eine Atmosphäre unaussprechlicher übersinnlicher Seligkeit« angibt (9). In diese Tiefenschicht, die unmittelbar mit dem göttlichen Wesen in Berührung steht, drängt der Eros, die religiöse Sehnsucht, wenn ein Blitz aus der Tiefe die Nebel des Alltags zerreißt. Eros ist als solcher »die Grundform der Religion überhaupt«, das »innerste Motiv und die Form des menschlichen Strebens zu Gott« (4). Aber alles »Wesen« ist prinzipiell allgemein: es könnte ja ein anderer genau dasselbe »Wesen« haben wie ich, und dann wäre er ebenso »liebenswürdig« wie ich. Dem Eros kommt es auf die Güte des Wesens, nicht auf die Unverwechselbarkeit des Ich an; und der mystische Eros erleidet eben seine höchste Krise in der Einsicht, daß es ja auf ihn als Person für Gott gar nicht »ankommt«: Nur darauf kommt es an, daß Gott durch Wesen (wie er) verherrlicht werde; aber er selbst als Person ist gleichgültig: er muß es akzeptieren, ewig in die Hölle zu fahren, und er akzeptiert es

[5] Berlin 1921.

[6] Furche-Bücherei (Berlin 1937).

[7] Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung (Leipzig 1931).

– in der dunklen Nacht –, nicht der von Gott Geliebte, Erhobene zu sein (16). Das ist die religiöse Wahrheit des nicht-wiederliebenden Gottes Platons. Aber bei Gott allein fallen Ich und Wesen zusammen: und das eben ist seine Gotthaftigkeit. Und so kann er, von sich aus, »jedes Ich rechtfertigen durch seine Agape« (19), er kann mich lieben, einzig darum, weil ich Ich bin. Das jedes Wesens bare Ich, versinkend in der Angst des Nichts, trifft der Blick der grundlosen Agape und schenkt ihm sein »Wesen« zu eigen, daß es ein ewiges Anrecht darauf habe. Agape ist somit wertschaffend, sie schafft die »Gerechtigkeit« (24). Alle Religionen, außer dem Christentum, beruhen auf Eros (62 f.), und die Eros-Mystik ist im Buddhismus und bei Plotin ident mit der Mystik des Christentums (114). Aber Agape gibt es nur durch Christus. Alle Mystiker müssen in der dunklen Nacht die »Unwesentlichkeit« ihrer Person erfahren; aber weil sie Agape nicht kennen, verwechseln sie diese Unwesentlichkeit mit seinshafter Nichtigkeit und verfallen so dem Irrtum des Pantheismus (190). Nur der christliche Mystiker erfährt den lockenden, rufenden Seinsgrund der Welt, der ihn aus sich herausruft, schon selbst als Agape (187), als grundlose Rechtfertigung.

Grünhut führt also darin über die schon erwähnten Lösungen hinaus, daß er 1. die echte Religiosität des Eros (sowohl in der erotischen Form der menschlichen Liebe wie in der mystischen Form des »himmlischen Eros«) anerkennt, 2. Eros und Agape so positiv zueinander bindet, daß nicht erst im Verzicht auf Eros Agape sichtbar werden kann, sondern Eros gerade in seiner höchsten Steigerung und Entfaltung der Ort wird, wo Agape erscheint (41 46 179), 3. Agape trotzdem das völlig Ungeschuldete bleibt, das der Eros nicht herbeizwingen kann (171), welcher selber nur je eine Antwort auf die lockende Wirklichkeit ist (133 f.). Mit der Unterscheidung von Wesen und Person als Grundkategorien aber legt Grünhut den Finger auf jenes Problem, das auch Nygren und Scheler meinten, aber nicht richtig zu fassen vermochten: daß nämlich die Patristik und Scholastik die Agapewirklichkeit in Kategorien des »Wesens« und nicht der »Person« zu formulieren suchten, wodurch der Anschein erweckt wurde, als handle es sich in ihnen im Grunde auch sachlich nur um den Eros der Griechen.

Aber auch Grünhut dringt nicht bis zu einer vollkommenen Lösung durch. Denn einerseits verfällt er in der Erosproblematik zuletzt einem Wesenspantheismus: der vollendete Mystiker wird nach ihm wesenseins mit Gott und unterscheidet sich von ihm nur durch die Person (236). Anderseits wird ebendarum der Personabstand maßlos übersteigert: die geschöpfliche Person ist wesenhaft das ins Nichts Versenkte, ja das seinshaft nicht Gerechtfertigte (24), ihr Sein *ist* Sünde (46), sie wird positive Person erst durch den Rechtfertigungsakt Gottes.

Von diesem Gnostizismus gereinigt, müßte also die Problematik von Eros und Agape das folgende Bild zeigen. Das geistige Geschöpf ist als solches zugleich wesenhaft (gegenständlich) und personhaft (akthaft), es gibt demnach eine natürliche Wesens- und Personliebe, eine natürliche Strebe-Liebe und Setzungs-Liebe (Scheler), ein natürlicher »amor concupiscentiae« und »amor benevolentiae« (Thomas). Denn das Geschöpf ist zugleich naturhaft zum Guten hingetragen (im appetitus naturalis) und das Gute frei wählend und setzend (als appetitus elicitus und libertas). Die geschöpfliche Personliebe ist also an sich nicht mit der christlichen Liebe oder gar mit der göttlichen Agape in Christus gleichzusetzen (wozu Scheler und Grünhut neigten). Wohl aber wird die naturhafte Personliebe erst dann sich bewußt und voll entfalten können, wenn über ihr die grundlos sich erbarmende und erlösende Liebe Gottes in Christus aufgeleuchtet ist, welche so wenig »das Ihrige sucht«, daß sie vielmehr die wesenhaft vergeblichte und hingegossene ist. Insofern diese »Agape des Kreuzes« nun freilich zur Vollendungsform aller weltlichen Liebe wurde, formt sie mit ihrer übernatürlichen Gnadenkraft den menschlichen Eros wie die menschliche Personliebe nach sich um, und insofern hat Nygren recht, wenn er kein Gleichgewicht zwischen Eros und Agape dulden will: die letzte allein ist die abschließende Form aller weltlichen Liebe. Aber zu gleicher Zeit vollendet Agape selbst den innern Sinn der weltlichen Liebe: der geschlechtliche Eros wird Gleichnis für die Agape zwischen Christus und Kirche im Ehesakrament; der mystische Eros erhält zu seinem Weg- und Vollendungsgesetz das Gesetz

der Agape des Kreuzes: erst jetzt erfährt er ganz, was es heißt, sich in der dunklen Nacht selbst aufzugeben, da er das Beispiel von Gottes sich verströmender Agape erblickt. Und die Person-Liebe des Menschen taucht überhaupt erst im Lichte der Agape aus dem Dämmer hervor, weil erst jetzt die Möglichkeit, eine Person in völlig frei schenkender Liebe zu lieben sichtbar wird, da »Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren« (Röm. 5, 8). Aber all diese menschliche Liebe wird durch die Agape doch nur so vollendet, daß zugleich sichtbar wird, wie all unsere Liebe nur Kälte und Verlagen ist im Angesicht von Gottes immer größerer und unvergleichlicherer Liebe.

H. U. v. Balthasar S. J.

Theoderich [1]

Viele Helden germanischer Vergangenheit haben schon in den letzten Jahren, dank der neuerwachten Liebe zur völkischen Vergangenheit, ihre dichterische Verklärung in neuen Prosa-Epen gefunden. Ein Theoderich fehlte bis jetzt noch. Gerade ihn darzustellen, mußte wegen der Größe des Namens und der Schwierigkeit der Aufgabe reizen. Der Gründer des glänzendsten Germanenstaates auf römischem Boden, den Geschichte und Sage in gleicher Weise preisen, der über sein Ostgotenvolk hinaus vorübergehend einen Bund fast aller Germanenstämme zusammenbrachte, der für Italien ein Zeitalter des Glückes und des Friedens heraufführte, der persönlich der beste Krieger seines Volkes war und zugleich als Herrscher in Klugheit und Gerechtigkeit alle Zeitgenossen überragte und den der Tod traf, als schicksaldrohend die Mächte um ihn her den Untergang seiner Gründung und seines Volkes vorbereiteten!

Das Nebeneinander von Goten und Römern, das er zur Sicherung der waffentragenden Eroberer unvermischt sehen wollte, mußte immer das Gegeneinander des völkischen Bewußtseins lebendig erhalten. Im Verlauf seiner Regierung sah sich Theoderich jedoch gezwungen, von der geraden Linie abzuweichen, und suchte bald in größerer Annäherung, bald in schärferer Abschließung der Goten und strengerer Unterordnung der Römer die Gefahr zu bannen. Die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse ließ auch keine innere Gemeinsamkeit aufkommen. Sein Grundsatz der Toleranz, den er in einem Schreiben nach Genua mit den Worten ausdrückte: »Religion können wir nicht befehlen, da niemand wider Willen genötigt werden kann zu glauben«, war nicht durchzuführen bei Menschen, die einheitlich zu denken und zu handeln gewohnt waren und darum den Andersglaubenden als menschlichen Gegner ansehen mußten. Die überragende Bildungshöhe des italischen Volkes über die Menge der gotischen Krieger – nicht über ihn – mußte das Schwergewicht zu Ungunsten der Germanen verlagern. Italische Sonne wirkte entnervend, byzantinische List störend und zerstörend. Die bisherige Geschichtsschreibung betrachtet die Politik Theodorichs, die verschiedenen germanischen Stämme durch Heiraten der Fürsten und durch Bündnisse zusammenzuschließen, als den Versuch, dem römischen Reich den Frieden zu sichern, nicht als ein nationales Unternehmen, ein germanisch-abendländisches Reich zu gründen. Jedenfalls wäre der Gedanke einer solchen Einheit ein Traum gewesen, von dem man aufwacht, um desto größere Feindschaft zu entdecken bei Fürsten, die als Eroberer Herrenbewußtsein und nicht ausgleichendes Gemeinschaftsgefühl in sich trugen. Der alternde König sah dies. Da er keinen Sohn als Nachfolger hatte, der, ihm gleich, durch Überlegung und Kraft diese Gegensätze zu überwinden vermochte, nahm Argwohn und Unruhe von ihm Besitz. Aber durch harte Gewalt gegen seine römischen Berater (Boethius, und den Papst Symmachus) suchte er vergebens die wie Naturgewalten wirkenden Gegenkräfte zu brechen und ihre Träger zu vernichten. Schließlich war auch notwendig das größere und reichere Leben des katholischen Italiens stärker als das arianische Bekenntnis der gotischen Bischöfe und ihres Volkes, die auf der Kulturebene Wulfilas beharrten.

Dies alles mußte Schäfer in seinem Werk zu meistern suchen. Unter Einwirkung des nordischen Sagastiles und der Sprache der Chroniken, wie sie schon G. von le Fort, Beumelburg u. a. handhaben, schreibt der Sprachmeister der dreizehn Bücher der deutschen Seele einen schlichten und kraftvollen Stil, vollkommener als seine Vorgänger, würdig des großen Stoffes.

[1] Theoderich, König des Abendlandes, Von Wilhelm Schäfer (200 S.) München 1939, A. Langen & S. Müller. Geb. M 4.80.

Die Jugend des Helden, sein Leben am byzantinischen Hof, seine Kampfjahre, sein Wirken als Staatsgründer, als Bauherr, als Familienhaupt, als Volkskönig ziehen an unserem Auge vorüber. Gerechtigkeit ist sein Lebensgesetz, wonach auch Odoaker in ehrlichem Zweikampf gefallen wäre. Vor allem aber sucht der Dichter uns einzuführen in die Seele des Königs, von der die Quellen so wenig sagen. Theoderich müht sich, die Religion in ihr Gebiet einzugrenzen und vom Reich und seinen Aufgaben wegzuführen, wo die katholischen Gegner sie immer wieder feindselig geltend machen. Er selbst steht über den christlichen Bekenntnissen. Zwar läßt er seine Kirche mit den Bildnissen Christi und seiner Engel und Heiligen, wenn auch nicht der des Judenvolkes schmücken, aber er selbst bleibt dort stumm. Höchstens benutzt er den »Klerus mit seinen Sprüchen« (93), wenn er damit seine Erfolge sichern kann. Im Tod verlangt er nicht nach dem Bischof, sondern nach seinem Roß, damit er, seinem Waffenmeister Hildebrand folgend, gen Wallhall reite.

Das Byzanz, in dem Theoderich seine Jugend verbringt, ist uns durch Chrysostomus und die andern Geschichtsquellen ziemlich bekannt, und es gelingt Schäfer, in markigen Zügen die Großstadt und die Seelenvorgänge eines jungen Germanenfürsten zu vergegenwärtigen. Dagegen wird man, trotz der inneren Neigung, die Dichtung als ein Volksbuch für unsere Jugend zu retten, sagen müssen, daß er den Staatengründer Theoderich nicht so glücklich schildert. Die geschichtlichen Mächte sind weder für sich noch in ihrem tatsächlichen Zusammenwirken Gestalt geworden. Durch das Streben, Theoderich vor die Wahl: Germane oder römischer Christ, zu stellen, verengert sich der Blick und verschiebt sich auch zu Ungunsten der Wahrheit. So werden weder der große König noch die Zeit, in der er steht und die er mächtig beeinflußt, ganz lebendig. Der deutschen Sage, die den Dietrich von Bern gerade als den gerechten Herrn feiert, entspricht aber nur ein Geschichtsbild, das auch gerecht Licht und Schatten verteilt. Ein solches Bild wird auch Theoderich als den gerechten König der Goten und Patricius von Rom erweisen. Daß sein Wollen nicht sein Ziel erreichte, daß er selbst am Ende seines Lebens zu zittern begann und sich durch wuchtige Schwerthiebe ins Unrecht setzte, ist eine Vorausnahme der Geschichte seines Volkes, das unterging, zu geringerem Teil durch seine Schuld, in der Hauptsache durch die Wucht aller geschichtlichen Kräfte, die sich hart im Raum Italiens stießen. Ganze Kunst wird auch solche Tragik würdig darstellen, und ein starkes Geschlecht wird auch durch einen tragischen Untergang, den es geistig miterlebt, mehr erhoben, als durch die Niederlage eines Helden und Heldenvolkes, die Tücke und Bosheit eines niedrigen Gegners herbeiführen.

Hubert Becher S. J.

Überantwortet

Die Ausgabe der Briefe der Mutter Nietzsches an Franz Overbeck durch Erich F. Podach[1] öffnet nun die volle Realität des »kranken Nietzsche«. Es ist die Realität eines furchtbaren Überantwortetseins, um so furchtbarer, als es unter Menschen geschieht, die sich in Liebe um ihn bemühen und in diesem Bemühen noch dazu einander zur Qual werden. Die Mutter, die mit ergreifender Selbstaufopferung sich der Pflege des Kranken widmet, sieht ihn, wie Peter Gast an Wiedemann schreibt (24. Febr. 1890), nur als »das geliebte Kind und nicht viel mehr« (226). Als Frau eines unerschüttert kindlichen Glaubens sind ihr die Schriften ihres Sohnes ein Entsetzen (119 f. 180), und vor »Nietzsche-Gemeinden« zieht sie sich zurück (253 f.), bis zum energischen Entschluß (1. 10. 1893 an Overbeck): »Ich empfange niemand wieder, die sich als glühende Verehrer meines Sohnes ausgeben« (170). Aber das äußert sich in einer Liebe zum Sohn, die ihn restlos zum kleinen, verwöhnten Kind von ehemals macht (mit »Liebkosen« und Pflegen, mit immer neuen Leckerbissen), und bis dazu, »ihn wie ein Kind in die Kirche (zu) führen« (248). Die »Nietzsche-Gemeinde« sucht sie durch Wein und belegte Brötchen von der Lektüre des »Antichrist« abzuhalten (253) und verhandelt, nichts ahnend, gerade mit Overbeck über die Verhinderung der Ausgabe des letzten Teiles des »Zarathustra«, in Angst vor gerichtlicher Verfolgung (125 f.). Julius Langbehn, den »Rembrandt-Deutschen«, nimmt sie zuerst freudig auf als den »richtigen Mann« für die Behand-

[1] Der kranke Nietzsche, Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck. Hrsg. von Erich F. Podach (VIII u. 259 S.) Wien 1937, Hermann Fischer. M 6.-

lung Nietzsches (49), erfährt dann aber entsetzt die jähe Selbstherrlichkeit seiner Bedingungen (daß die Mutter »jeden schriftlichen und mündlichen Verkehr« mit dem Sohn während der Vormundschaft zu »meiden« und dazu in allem »den Weisungen des Dr. Langbehn Folge zu leisten« habe: 66). Und in der gleichen Zeit wird Langbehn von Peter Gast gegen die Mutter unterstützt, bis auch Peter Gast in helle Empörung gegen Langbehn ausbricht (219 ff.). Aber die Mutter schreibt dann doch später an Overbeck: »Ich traure doch noch immer um den schrecklichen Langbehn, dessen Art, mit Fritz zu verkehren und seinen Geist zu wecken, viel für sich hatte« (93). Und zum Abschluß hat sie noch das durchzukämpfen, was sie die »Begriffsirrung ihrer Tochter« nennt und »Das Ganze ist eine Komödie« (200): daß Elisabeth Förster-Nietzsche hinter dem Rükken ihrer Mutter Schritte tut, auf die Pension Nietzsches zu verzichten und sogar »von einer Art Rückzahlung gesprochen habe« (191 ff.) und mit dem Geld von Freunden das Nietzsche-Archiv begründen will: »mir den Geistesschatz meines Sohnes, unseres gemeinsamen geliebten Kranken, als unsern Familienschatz für fremdes Geld mit und vor allem meinem Sohn, welcher doch Namen hat, abkaufen zu wollen« (193 f.).

Unter all diesen Wirrnissen lebt derjenige dahin, der einst gerufen hatte: »Meine Formel für die Größe am Menschen ist »amor fati«; daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht« (Ges. Werke, München 1922 ff., XXI 211). Die Mutter berichtet an Overbeck, wie er einerseits allen möglichen Leuten die Hände hinreiche und seine Wärter umarme (60 69 73), anderseits seine Hände betrachte wie »fremde« (136). Sie muß gegen Ende immer häufiger schreiben von dem peinlichen »Lautsein« des Sohnes bei Tag und auch bei Nacht (175 178), – und »Gast hatte den Eindruck, daß Nietzsche in diesem Zustand seine Mutter möglicherweise einmal erschlagen oder erwürgen könne« (250). Die Mutter sitzt vor den letzten wirren Versen des Sohnes: »Ich suchte meine schwerste Last – da fand ich mich« und »Du liefst zu rasch«, – und schreibt im Bericht an Overbeck dazu: »Ja, er ist zu rasch gelaufen in seinem ganzen Leben« (13). Sie ist »voll von innigem, innigem Dank gegen den lieben, guten Gott, daß ich dieses Herzenskind nur pflegen kann« (141), aber »ein namenloses Weh durchzieht oft meine Seele« (145) und »sein Leiden (bleibt mir) immer und immer ein Geheimnis« (147), – während sie ihn »oft« sagen hört »mehr Licht« und »summarisch tot« (163). Overbeck schreibt über die Begegnung mit dem Kranken 23.–25. Februar 1890: es »gestaltete sich unser Verkehr damals – er währte drei Tage – so wie wenn er von zwei verschiedenen Planeten aus stattgefunden hätte« (227). Erwin Rohde berichtet 27. Dezember 1894: »Er fühlt offenbar gar nichts mehr, kein Glück und kein Unglück; auf eine schreckliche Weise ist er im ‚Jenseits' von allem« (251). Gabriele Reuter, die ihn in ihrer Jugend sah, zeichnet in ihren Erinnerungen auf: »Mir schien sein Geist in einer unendlichen Ferne von allen menschlichen Beziehungen, in grenzenloser Einsamkeit zu hausen« (253). Und über seine letzte Begegnung mit Nietzsche am 24. September 1895 berichtet Overbeck: »Er verließ die ganze Zeit nicht seinen Krankenstuhl, sprach mit mir kein Wort, ja richtete auf mich nur noch bisweilen einen gebrochenen, halb feindseligen Blick und machte mir überhaupt den Eindruck eines todeswunden, edlen Tieres, das sich in den Winkel zurückgezogen, in dem es nur zu verenden denkt« (257).

Dieses Überantwortet steht in einem geheimnisvollen Aug-in-Aug zum Überantwortet der Heiligen, die im Jahr der Dionysos-Dithyramben (1888) in den Karmel von Lisieux eintrat und den Namen empfing »Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz«. – Im September 1881 schrieb Nietzsche an Overbeck als Kennwort seines Lebens: »In puncto desperationis« – »Im Punkt der Verzweiflung.« 1889 formuliert Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz in einem Brief an ihre Schwester Pauline: »Souffrance sans aucune consolation« – »Leiden ohne irgend Trost.« – Nietzsche fordert das »Spiel« als entscheidende Haltung (Ges. Werke XXI 211), und Langbehn sagt zur Mutter über den kranken Nietzsche: »Er ist ein Kind und ein König, als Königskind, das er ist, muß er behandelt werden« (51). Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz wird von ihrem Vater verwöhnt als seine »kleine Königin«, tritt aber in den Karmel ein, um der »gewöhnliche, graue Spielball« der »kindlichen Capricen« des Gottes zu

werden, der Kind ward, und wie Blätter einer zerpflückten Rose unter Seinen Füßen – daß dies sich verwirkliche in einem Klosterleben, darin sie Spielball ihrer Obern und Mitschwestern ward (als das zu ernsten Dingen »unfähige Kind«) –, hinein in ein Fortleben, darin die Heilige des grausamsten Opfers als die süßlich »kleine Heilige« des »Rosenstreuens« erscheinen muß. – Das »in puncto desperationis« Nietzsches vollendet sich, da er in seiner Krankheit hilflos in das Getriebe immer neuer und peinlicher Allzumenschlichkeiten gerät. Die »souffrance sans aucune consolation« der heiligen Therese wirkt sich in einem Karmel aus, der von den unberechenbaren Launen der Priorin Marie de Gonzague wie ein törichter Spielball hin und her gewirbelt ward (wie der ungeschminkte, wenngleich ein wenig skandalsüchtige Realismus des Pater Ubald d'Alençon es zeichnet[2]): mit den Kleinstadt-Gerüchten, die ihre Familie ihr in ausgiebigen Sprechzimmerstunden zutrug, – mit der Jagd auf ihre entlaufenen Katzen, zu der sie ihre Ordensgemeinde noch in später Stunde auf die Bäume trieb –, mit der herrischen Willkür ihres Regiments (daß schließlich die Heilige selber ihr energisch entgegentrat). – So werfen die letzten Stunden der Heiligen ein erschütterndes Licht auf das Geheimnis des Uberantwortet, das als unergründlicher Zwang über Nietzsche kam und in das hinein die junge Heilige, das Herz zum Sprengen erfüllt von unbändigem Leben, ein unerschütterliches Ja sprach. Denn die letzten Stunden der Heiligen sind das Ringen darum, dieses Ja nicht in der letzten Furchtbarkeit zu »bereuen«. Ihren Lippen entringt sich der kaum noch gebändigte Vorwurf: »Mein Gott! Mein Gott! Ihr, der so gut ist!! Ja! ja, Ihr seid gut! Ich weiß es.« Dann bricht die ganze Unerbittlichkeit derjenigen durch, der kein einzelnes »Martyrium« und keine einzelne »Heidenmission« genügt hätte, die aber ihre gesamte Fülle erst fand in der schonungslosen Wahrheit eines bis ins Letzte gedemütigten, völlig verhüllten Menschenlebens: »Ja, es scheint mir, daß ich nie etwas anderes gesucht habe als die Wahrheit ... Ja, ich habe begriffen die Demut des Herzens.« So wird es zum Ja in die ganze Nacht ihres Lebens, – aber als Nacht, die eben so Licht ist, weil »Auslieferung in die Liebe«: »Alles, was ich geschrieben habe über meine Sehnsüchte zum Leiden. Oh, das ist wohl wahr.... Ich bereue nicht, mich ausgeliefert zu haben an die Liebe.« Mutter Agnes von Jesus, die Schwester der Heiligen, merkt nun an: »Sie betrachtend dachte ich an die Heiligen, ausgeliefert den Henkern, aber beseelt von einer göttlichen Kraft.« Die Heilige aber ruft noch einmal, »mit Glut«, wie Mutter Agnes schreibt: »O nein, ich bereue nicht, mich ausgeliefert zu haben an die Liebe, im Gegenteil!« So geht es ins Ende, »betrachtend ihr Kruzifix«: »Oh ..., ich liebe Ihn ... Mein Gott! ... Ich ... liebe ... Euch!« (Novissima Verba, Lisieux 1926, S. 193–197.)

Erich Przywara S.J.

[2] Vgl. Lucie Delarne-Mardrus, La petite Thérèse de Lisieux (Paris 1937) S. 1–54. Dem folgt eine »Antwort des Karmel« S. 61–85.

Besprechungen

Kirchengeschichte gestern und morgen

Kleine deutsche Kirchengeschichte. Von Karl Koch. 12° (163 S.). Köln 1938, Bachem. Kart. M 1.50

Zwei Aufgaben hat eine volkstümliche Kirchengeschichte zu erfüllen: Sie muß dem Katholiken religiöse Kraft und Zuversicht spenden, darf aber anderseits nie tendenziös werden, wie etwa die Kirchengeschichtsschreibung seit der Gegenreformation bis weit ins 19. Jahrhundert hinein. Das kleine Büchlein von Koch, das sich bewußt an weiteste Kreise wendet, ist in jeder Hinsicht – man kann das mit Genugtuung sagen – eine erfreuliche und durchaus gediegene Erscheinung. Trotz seiner gedrängten Kürze kann sich jeder aus diesem Büchlein die Antworten holen auf die dringenden kirchengeschichtlichen Fragen, vor denen heute Katholiken oft ratlos stehen. Diese Kirchengeschichte in Taschenformat wird einem weitverbreiteten Bedürfnis entsprechen. Man möchte sie in der Hand jedes lebendigen Katholiken sehen. Allerdings beschränkt sie sich auf die katholische Kirche innerhalb der Grenzen des heutigen Deutschen Reiches. Der übrige deutsche Volksboden, wie

etwa die deutsche Schweiz, das Elsaß, ist nicht berücksichtigt. Auch Fragen, die ausschließlich das Papsttum berühren, werden daher nicht behandelt. Immerhin gibt der Verfasser am Schluß Literaturhinweise zu einer weiteren und tieferen Erkundung. F. Strobel S. J.

Das Martyrologium Germaniens. Geschichtliche Gebetslesungen zum täglichen Gedächtnis der deutschen Heiligen. Von Ernst Thrafolt. 8° (455 S.) Dülmen i. Westf. 1939, Laumann. M 7.–

»Solche täglich gebetete christlich deutsche Geschichte bedeutet Wiedererweckung unserer großen herrlichen christlich germanischen Geschichte, bedeutet Besinnung auf unsere christlich germanische Art... und aus ihr heraus neues christlich deutsches Selbst- und Sendungsbewußtsein« (10/11). Das ist das große Anliegen Thrafolts. Ein überaus glücklicher Gedanke, einmal all die vielen Namen der so vernachlässigten Germania Sacra vor Augen zu führen. Es überkommt uns ein großes Staunen und eine große Freude über diese Fülle und Fruchtbarkeit des christlich gewordenen Germanentums. Aber auch eine tiefe Beschämung, daß diese herrliche Zeugenreihe für Christus über dem römischen Martyrologium – sagen wir es ruhig – in Vergessenheit geraten ist. Mit dieser Wiedererweckung will aber Thrafolt nicht einer »völkisch schismatischen Enge« verfallen (9). Sein Martyrologium bewahrt bewußt den Zusammenhang mit der Ganzheit der Kirche. Deshalb übernimmt er alle Heiligen des römischen Martyrologiums, die für die ganze Kirche von Bedeutung geworden und ins römische Missale gekommen sind. Dazu nennt er mit Recht auch die großen Namen, die den vorchristlichen und christlichen Zusammenhang bekunden, wie die Propheten des Alten Bundes, die heiligen Päpste usw.

Den germanischen Raum faßt Thrafolt möglichst weit, soweit in der Völkerwanderungszeit germanische Stämme drangen. Also fast ganz Europa. Dazu auch die Stämme, die für die Christianisierung der Germanen von Bedeutung geworden sind, wie etwa die Iren. Mit Recht! Nur sollte sich der Verfasser streng davor hüten, bisweilen germanisch und deutsch gleichzusetzen, wie es schon auf dem Titelblatt zum Ausdruck kommt. In Einzelheiten wird man gewiß die kritische Sonde[1] ansetzen und auch mehr historische Richtigkeit und Präzision fordern können – schließlich wäre ein solches Martyrologium die Aufgabe eines geschulten Historikers –, aber als Ganzes begrüßen wir warm diese Erscheinung. (Vielleicht kann in einer neuen Auflage die herrliche Ankündigung der Geburt Christi aus dem römischen Martyrologium aufgenommen werden.)

F. Strobel S. J.

Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Von Peter Browe S. J. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge Bd. 4.) gr. 8° (XI u. 220 S.) Breslau 1938, Müller & Seiffert. M 12.–

Das Buch behandelt alle Arten eucharistischer Wunder, die im Altertum und Mittelalter berichtet werden, und teilt sie in zwei Klassen ein, in Wunder, die durch eine Verwandlung der Opfergaben in Blut oder in Christus als Kind und Mann bewirkt werden, und in andere, die ohne eine solche Transsubstantiation sonst irgendwie dem Sakrament dienen und es verherrlichen. Zu diesen letzteren gehören neben den Engel-, Tauben- und Lichtwundern alle Erzählungen, nach denen es wunderbarerweise gespendet und entzogen, durch die Sinne erkannt wird und auf sie einwirkt, nach denen es statt der gewöhnlichen Speise das Leben erhält und Krankheiten heilt, ins Feuer geworfen die Flammen löscht oder selbst unversehrt bleibt. Schließlich werden alle jene Legenden untersucht, die es, wie in dem berühmten Eselswunder des heiligen Antonius von Padua, mit Tieren in Verbindung bringen oder in denen es mit dem Teufel um den Sieg kämpft.

Natürlich haben die meisten dieser Erzählungen keinen oder nur ganz geringen historischen Wert, aber sie führen in die religiöse Vorstellungswelt der mittelalterlichen Menschen ein und kennzeichnen treffend ihren Glauben, aber auch ihren Aberglauben und ihre leichtgläubige Wundersucht und sind so ein Beitrag zur Volkskunde und Kulturgeschichte. Sie zeigen auch die Entwicklung der Auswirkung des eucharistischen Dogmas auf und

[1] Schade, daß er nicht die Acta Sanctorum der Bollandisten benützt hat; in seinem Literaturverzeichnis sind sie wenigstens nicht angegeben.

welche Bedeutung es im Leben jener Zeit gehabt hat.

Das Buch geht zwar auf die Quellen zurück und läßt sie ausführlich zu Wort kommen; es ist aber Wert darauf gelegt worden, dies nur in den Anmerkungen zu tun und den Text auch für Nichtfachleute leicht lesbar zu gestalten.

P. Browe S. J.

Der Heilige Stuhl und Alexander v. Hohenlohe = Schillingsfürst. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs, von P. Beda Baltgen O. S. B. kl. 8° (82 S.) Paderborn 1938, Bonifatius-Druckerei. Kart. M 1.50

Der Verfasser gibt mit diesem Schriftchen einen wertvollen dokumentarischen Beitrag zu einer merkwürdigen Gestalt, die vor reichlich hundert Jahren durch ihre Gebetsheilungen in Bayern und weit darüber hinaus großes Aufsehen erregte. Die vatikanischen Aktenstücke bestätigen vollauf und ergänzen das zwiespältige Bild, das Ludwig Sebastian[1] gegenüber den Panegyriken der Vergangenheit zum ersten Mal von dem »Wundertäter« gezeichnet hat. Diese Schriftstücke sprechen nicht gerade zu Gunsten von Hohenlohes Charakter. Über seine Heilungen hat Rom nie ein Endurteil abgegeben, da die zuständigen Ordinariate trotz päpstlicher Aufforderungen nicht zu einer amtlichen Untersuchung schritten. Der Hauptwert des Schriftchens liegt neben dem Beitrag zur Beurteilung Hohenlohes gerade darin, an einem Musterbeispiel einmal gezeigt zu haben, »wie zurückhaltend Rom solchen Erscheinungen gegenüber ist und sein muß« (6).

F. Strobel S. J.

Die fortlebende Kraft der Kirche. Die Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Diener Gottes des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Constantin Kempf S. J. 8° (64 S.) Saarbrücken 1939, Saarbr. Druckerei und Verlag AG. Kart. M 1.00

Das Heft enthält über 750 Namen mit knappen Lebensangaben von Menschen, die ihr Christentum so heldenhaft lebten, daß die kirchliche Öffentlichkeit auf sie aufmerksam werden mußte und eine amtliche Untersuchung einleitete. Alle Völker und Länder, Berufe und Stände innerhalb der Kirche sind vertreten: nicht nur Priester und Ordensleute oder Bischöfe, Kardinäle und Päpste, sondern auch und gerade sehr viele Laien: Väter und Mütter, Arbeiter und Soldaten, unter den Akademikern Ärzte, Wissenschaftler und Industrielle, daneben Fürsten und Konvertiten, Jugendliche und Menschen, die lange den Weg der Sünde gegangen waren, bevor sie dem Ruf der Gnade folgten. Außerdem zeigen Tausende von namenlosen Martyrern aus Tonkin und den Boxerwirren, daß auch das Heldentum vom unbekannten Soldaten Gottes eine unsterbliche Tradition in der Kirche besitzt. Die kirchlichen Verfahren wurden bereits bei 250 mit der Seligsprechung und bei 13 mit der Heiligsprechung abgeschlossen. Von dieser zuverlässigen Statistik geht eine starke Zeugniskraft für die Kirche aus.

P. Bolkovac S. J.

Die Zukunft der Christenheit. Von Jacques Maritain. Übersetzt von W. Imhof. kl. 8° (368 S.) Einsiedeln-Köln 1938, Benziger & Co. Kart. M 4.80; geb. M 5.40

Maritain geht es hier um die konkrete Grundgestalt unseres Christseins in der jetzigen und der heraufziehenden Epoche. In geistvollen Analysen werden Wert und Unwert der seit dem Mittelalter vergangenen Perioden herausgearbeitet. Die Christenheit von heute erscheint Maritain bewußter vor dem eigentlichen Auftrag ihres »Mannesalters« zu stehen: in einer Ordnung der Freiheit, der christlichen Liebe, der großzügigen Toleranz, des intensivsten Hineingehens in die profanen Gemeinschaft den »humanisme intégral« herauszubilden. Geradezu überraschend wirkt hier die Kühnheit der Perspektiven. Z. B.: »In bezug auf die Verwirklichung oder die wirksame Widerspiegelung des Evangeliums im Gesellschaftlich-Weltlichen stehen wir noch im vorgeschichtlichen Zeitalter...«

In diesem Zusammenhang bringt er die hochinteressanten Sätze von den »cives praeclari«, dem neuen Stil der Heiligkeit, von den neuen Orden, dem Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit nicht christlich denkenden Staatsbürgern, von der Stellung des Staates zur Kirche und seinem Verhalten gegenüber ihrem Missionsauftrag usw. Ein überaus starker Optimismus, der wohl nicht überall ge-

[1] L. Sebastian (Bischof von Speyer), Fürst Alex. v. Hohenlohe-Schillingsfürst 1794 bis 1849 und seine Gebetsheilungen. Kempten-München 1918.

teilt werden wird, gibt gerade diesen Ausführungen das Gepräge.

Bestechend sind die in linearer Schärfe abgegrenzten Gedankengänge dieses Buches. Deutsches Denken möchte manchmal weniger bestimmt die Grenzziehung vornehmen. Molinisten werden die ihnen zugeschriebene These von der alleinigen Anfangssetzung der Handlung durch den Menschen ablehnen und sicher nicht bereit sein, den Molinismus aus seiner inneren Dialektik heraus für die verhängnisvollen Folgen des anthropozentrischen Humanismus verantwortlich zu machen.

Die aus dem wohl vielfach etwas anders gelagerten französischen Erfahrungskreis gewonnenen Erkenntnisse können die Diskussion stark anregen.

K. Wehner S. J.

Priester und Mission. Hrsg. von Josef van der Velden. 22. Jahrg. 1938. 8° (142 S. u. 12 Abb.) Aachen 1939, Unio Cleri.

Das neue Jahrbuch des Deutschen Priestermissionsbundes bringt wieder reichen Stoff aus dem Missionsleben der Gegenwart. Von den Beiträgen bieten besonders der Leitartikel des Herausgebers über »Die Betätigung des Laienpriestertums in der Missionshilfe«, ferner »Missionarische Streiflichter«, welche die wichtigeren Missionsereignisse des Jahres 1938 beleuchten, und »Unsere deutschen Missionen und Missionare im Jahre 1938«, eine Materialsammlung, dem Priester fruchtbare Anregung und seelsorgliche Hilfe. Begrüßenswert ist das Bemühen, die heimatliche Missionshilfe religiös zu vertiefen und dadurch als Wesensteil christlichen Lebens begreiflich zu machen. J. A. Otto S. J.

Ethik

Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns. Von Dr. P. A. Borgolte. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 46.) 8° (XV u. 172 S.) Würzburg 1938, C. J. Becker. M 5.–

Drei mögliche (und zugleich historische) Behauptungen über das Verhältnis von Sittlichem und Religiösem stellt P. Borgolte heraus: das Sittliche metaphysisch gegründet im Sein Gottes (Scholastik); das Sittliche autonom, in Beziehung zu Gott, aber nicht wesentlich in ihm begründet (Kant); und endlich, das Sittliche autonom und zu Gott und Religion in unlösbarer Antinomie stehend. Gegen diese dritte Theorie Nicolai Hartmanns wendet sich die Untersuchung P. Borgoltes. Sie will die Stellen aufzeigen, wo das tatsächliche sittliche Erfahren eine andere Deutung verlangt, als der heroische Atheismus Hartmanns sie gibt. Das Verhältnis von Sein und Sollen, der Begriff der Freiheit und der Schuld, die Beziehung zwischen sittlichem Wert und Gott, – in diesen Problemkreisen sucht Borgolte über die Positionen Hartmanns hinauszuführen. Seine Kritik verrät zugleich eine tiefe Achtung vor der philosophischen Leistung Hartmanns. – Um die Problemstellung zu begründen, will Borgolte nachweisen, daß es eine dem sittlichen Wertgefühl im Sinne Hartmanns entsprechende Erfahrung des Religiösen gibt, die die objektive Sicherheit des religiösen Wertes vermittelt – als »eigenständiger Erfahrungsweg« zum Göttlichen. Diese Ausführungen schaffen wohl kaum eine Klärung. Für die nachfolgende Problembehandlung sind sie nicht entscheidend. Gemeint ist schließlich doch die Tatsache, daß es eine natürliche, vorphilosophische Sicherheit über Gott und die Stellung des Menschen geben kann ohne Einsicht in ihre Gründe, die mächtiger und lebensvoller ist als abstrakte Scheingründe, die wider sie streiten wollen.

A. Hartmann S. J.

Selbstmord und Erziehung. Eine kulturphilosophische, psychologische und pädagogische Studie. Von Alois Greither. 8° (212 S.) Leipzig 1939, F. Meiner. Kart. M 4.80

Das Buch stellt einen umfassenden neuen Versuch dar, das Problem des Selbstmordes historisch und systematisch zu bewältigen. Mit großer Belesenheit in der ausgedehnten Literatur geht der Verfasser ans Werk. Er weist in den zahlreichen Deutungsversuchen die Wahrheitselemente nach, wobei besonders eingehend die Psychoanalyse behandelt wird. Diese Versuche mußten darum unzureichend bleiben, weil sie immer nur eine Seite des vielgestaltigen und vielschichtigen Menschenwesens berücksichtigten und sich so den Weg zum Kern der Frage verschlossen. Demgegenüber unternimmt Greither eine Deutung auf Grund des ganzen Menschen,

der immer irgendwie in seiner Totalität in der Selbstmordkatastrophe zerbricht. Der naheliegende und notwendige Schritt in eine letzte Verankerung der Menschennatur durch eine klare und umfassende Weltanschauung wird nur eben angedeutet und der Ethik und Metaphysik zugewiesen. Bei seinem Gang durch die Geschichte und die wissenschaftlichen Erklärungsversuche werden manche beachtliche Gesichtspunkte herausgestellt, aber auch mißverständliche, ja harte und nicht ganz berechtigte Urteile gefällt, so z. B. über die Stellung des Christentums zur vorliegenden Frage. Der verhältnismäßig kurze, im eigentlichen Verstand pädagogische Teil stellt kräftig die Forderung nach einer das ganze Kind umfassenden und ausgewogenen Gesamterziehung als wichtigstem Vorbeugungsmittel heraus. Was hier gesagt wird, ist zwar nicht durchweg neu, aber sicher sehr beachtenswert. J. Schröteler S. J.

Ehe

Die christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und der Ehemoral der katholischen Kirche für Seelsorger und Laien. Von DDr. Erwin Roderich v. Kienitz. 8° (VIII u. 428 S.) Frankfurt a. M. 1938, F. Borgmeyer. Geb. M 7.80

Wenn wir es nicht schon anderweitig wüßten, würde es uns die steigende Zahl von Ehebüchern sagen, daß die moderne Ehe in eine schwere, vielleicht in ihre schwerste Krise geraten ist, aber auch daß starke christliche Abwehrkräfte gegen die Zersetzung lebendig sind. Bei der Fülle guter und bester Arbeiten, die vor allem seit dem päpstlichen Rundschreiben »Casti Connubii« (1930) erschienen sind, ist es einem neuen Werk nicht leicht, sich einen Platz zu erobern. Wenn wir also sagen, daß es Kienitz gelingen wird, so deswegen, weil sein Werk in eigentümlicher Mittelstellung die Vorzüge verschiedener Buchgattungen in sich vereint: es ist Lehr- und Lesebuch. Als Lehrbuch bietet es, im allgemeinen der Ordnung des Codex Juris Canonici folgend, eine genaue und gründliche, auch kasuistisch ausgeweitete Erklärung der kirchlichen und staatlichen Ehegesetze (das neue Deutsche Ehegesetz vom 6. Juli 1938 ist in einem eigenen Anhang noch berücksichtigt); dies alles ist unterbaut mit philosophischen, dogmatischen und moraltheologischen Gedankengängen, so daß in harmonischer Einheit Ehemetaphysik, Eherecht und Ehemoral sich einfinden. Die Darstellung ist hier von nüchterner Sachlichkeit, voller Zuverlässigkeit und überzeugender Klarheit; man spürt in jedem Satz den Kenner des Rechtes und den Praktiker des Eheprozeßverfahrens. Als Lesebuch wird es vor allem die Laien, in und außerhalb der Kirche, ansprechen, die, gerade durch die neue Gesetzgebung angeregt, einen Zugang zum kirchlichen Denken suchen. Sie werden an dem Verfasser einen Führer finden, der mit den Fragestellungen unserer Tage wohlvertraut ist und mit erfrischend männlicher Offenheit und unerschrockenem Mut seine Stellungen bezieht. J. Zeiger S. J.

Das neue Deutsche Ehegesetz mit den für das Land Österreich und das Sudetenland geltenden Sondervorschriften. Von Dr. Anton Scharnagl. kl. 8° (184 S.) München 1939, Kösel-Pustet. Leinen M 4.50

Seinem »Katholischen Eherecht« (München 1935, Kösel-Pustet; vgl. diese Zeitschr. 131 [1936] 206) stellt der gelehrte und erfahrene Kenner des Eherechts nun dieses Bändchen als Ergänzung zur Seite. In Schreibweise und Ausstattung ist es wie das vorige gehalten. Die bürgerliche Eherechtsordnung, die durch das neue Gesetz vom 6. Juli 1938 und die für das Sudetenland ergangenen Sonderbestimmungen allen Nichtfachleuten gewisse Schwierigkeiten bereitet, wird in klarer, knapper und doch erschöpfender Form dargelegt in der Weise eines Hand- und Hilfsbüchleins, das den praktischen Bedürfnissen von Klerus und Beamten dienen will. Eine Stellungnahme vom grundsätzlichen katholischen Gesichtspunkt aus wurde daher als außerhalb der Aufgabe des Buches liegend unterlassen. Wer sich rasch und zuverlässig über das Eherecht des Deutschen Reiches und die heute geltende Rechtspraxis unterrichten will, wird bei Scharnagl einen sicheren und klar belehrenden Führer finden. J. Zeiger S. J.

Soziologie

Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft. Von Werner Sombart. (Sonderdruck aus der Gedenkschrift zu Schachts 60. Geburtstag.) 8° (46 S.) Berlin 1938, Buchholz & Weißwange. M –.90

In einem Beitrag für die Gedenkschrift zu Schachts 60. Geburtstag behandelt Sombart die wechselseitigen Beziehungen von Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft. In der Einleitung gibt er eine kurze Erklärung der drei Begriffe: »Weltanschauung nenne ich das Insgesamt von Sinndeutungen der Welt und unseres Lebens in der Welt (als Erkenntnisproblem) nebst dem Insgesamt von Werten, nach denen wir unser Leben gestalten (als Willensproblem)... Wissenschaft nenne ich diejenige Erkenntnisweise, die es sich zur Aufgabe stellt, in systematischer Ordnung allgemeingültiges Wissen zu erlangen. ... Wirtschaft nenne ich denjenigen Bereich der menschlichen Kultur, der die Unterhaltsfürsorge, das heißt die Sachgüterbeschaffung, zum Inhalt hat.« In drei Kapiteln werden nun die Beziehungen der Begriffe untereinander dargelegt. Im 1., Weltanschauung und Wirtschaft, zeigt Sombart den bestimmenden Einfluß der Weltanschauung auf die Wirtschaft an zwei Tatbeständen: »an der Stellung, die der Wirtschaft jeweils im Kulturganzen, genauer im Ganzen der Wertewelt zugewiesen wird, und sodann an der Deutung, die man der Wirtschaft und ihrem Wesen zuteil werden läßt: an der Stellung, die man ihr in der Seinswelt zuweist« (S. 9). Im 2. Kapitel, Weltanschauung und Wissenschaft, wird die Bedeutung der Wissenschaft für die Weltanschauung und die Bedeutung der Weltanschauung für die Wissenschaft dargelegt. Im 3. Kapitel endlich behandelt der Verfasser die Beziehungen von Wissenschaft und Wirtschaft. Grundlegend ist die Abhandlung von den gleichen Ansichten bestimmt, die Sombart in der Schrift »Die drei Nationalökonomien« ausgesprochen hat. So ist es begreiflich, daß der formgebende und gestaltende Einfluß von Weltanschauung und Wissenschaft auf die Wirtschaft weitgehend herabgedrückt erscheint. Beide Gebiete des menschlichen Geisteslebens behalten wohl irgend eine Bedeutung im Gestalten der Wirtschaftsgesinnung; auf die Ordnung und Technik der Wirtschaft aber haben sie keinerlei Einfluß, auch nicht die Wirtschaftswissenschaft. Diese kann wohl den Kunstlehren, der Betriebswissenschaft, Finanzwissenschaft und »praktischen« Volkswirtschaftslehre dienen, indem sie zu einem »Verstehen« der tatsächlichen Wirtschaft führt, »normative« Eigenart aber kommt ihr in keiner Weise zu. Auf den Grundirrtum dieser Ansichten näher einzugehen, müßte weit über den Rahmen dieser Besprechung hinausführen; es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß der Fehler meines Erachtens in den von Sombart angenommenen Begriffen von Weltanschauung und Wissenschaft liegt, die vollkommen voneinander getrennt werden, und daß zudem als »Wissenschaft« nur Geltung hat, was im Bereiche »des Erfahrungswissens und des Evidenzwissens« liegt, alle übrigen Erkenntnisse aber »der Sphäre philosophischer (oder religiöser) Erkenntnis angehören« (S. 16). J. Frodl S. J.

Die biologische Lage des deutschen Bauerntums. Ein Beitrag zur Ergründung des Geburtenrückgangs im Bauerntum. Von Josef Müller. (5. Beiheft zum Archiv für Bevölkerungswissenschaft u. Bevölkerungspolitik) 8° (83 S.) Leipzig 1938, S. Hirzel. Kart. M 4.20

Bei den Erörterungen über den Geburtenrückgang hat man bis in die letzte Zeit der Geburtenbewegung im Bauernstand wenig Beachtung geschenkt, in der Meinung, daß der Bauernstand an der allgemeinen Geburtenbeschränkung nur in geringem Maße beteiligt sei und immer noch als Gesundbrunnen des Volkes angesehen werden könne. Daß dies falsch ist, weist der Verfasser überzeugend nach. Er bedient sich hauptsächlich der amtlichen Zählungsergebnisse von 1933, erläutert aber diese durch Beispiele der Geburtenentwicklung in Dörfern verschiedener Gegenden. Als eine Ursache bezeichnet er vor allem das in den letzten Jahrzehnten allmählich sich anbahnende Aufhören der Abgeschlossenheit des Bauerntums und das Übergehen in die allgemeine seelische Grundstimmung gegenüber der Geburtenfrage. Als Hauptursache sieht aber Müller die Wirtschaftsnot der letzten Jahrzehnte und die vermehrten Kosten für den Unterhalt der Kinder an. Die Erbsitte, ob Anerbenrecht oder Erbteilung, ist demgegenüber nicht mehr entscheidend für die Kinderzahl, auch nicht die Besitzgröße. Dagegen haben die Arbeitsüberlastung der Bauersfrauen und der Mangel an ländlicher Wohlfahrtspflege viel zur Einschränkung der Kinderzahl beigetragen. Doch alle diese Teilursachen würden nicht eine so tiefgreifende Wirkung gehabt haben, wenn nicht auch eine Wandlung in der

geistig-seelischen Grundhaltung eingetreten wäre. Der Bauer ist nicht mehr der Mensch von früher. Die Technisierung des landwirtschaftlichen Betriebes, die stärkere Verflechtung mit den übrigen Volksschichten haben eine Änderung der gesamten Denk- und Anschauungsweise und der Lebensgewohnheiten der Bauern herbeigeführt.

Als erstes Mittel im Kampfe gegen den Geburtenrückgang bezeichnet der Verfasser die Beseitigung der Wirtschaftsnot. In dieser Beziehung ist seit 1933 viel geschehen. Als zweites Hilfsmittel wird die Entlastung der Bauersfrau von der Feldarbeit, die Errichtung von Landkindergärten und die Betreuung der werdenden Mütter auf dem Lande genannt. Das dritte und letzte Mittel ist die Beeinflussung der geistig-seelischen Haltung des Bauerntums, daß der Bauer sich mehr als Glied des Volkes fühlt und sich der Pflichten bewußt wird, die er gegenüber der Volksgemeinschaft hat.

Nicht beistimmen kann man dem Verfasser, wenn er auf S. 78 sagt, daß »die kirchlichen Bindungen, die ehedem hemmend wirkten beim Übergang zu kleinerer Kinderzahl, für die Zukunft weitgehend in Wegfall kommen«. Aus der amtlichen Statistik der Bevölkerungsbewegung in Preußen ergibt sich, daß auch in den auf den Umbruch des Jahres 1933 folgenden Jahren noch die rein katholischen Ehen bedeutend kinderreicher waren als alle andern Arten von Ehen. Gerade in den bäuerlichen Kreisen des Münster-, Paderborner, Ost-Arnsberger Landes, Südoldenburgs, des Emslandes, Ober- und Niederbayerns, Oberschlesiens usw. ist auch heute noch die kinderreiche Familie am stärksten vertreten, und daran hat der Einfluß der Kirche den größten Anteil. Wenn dieser wirklich weitgehend in Wegfall käme, so würde das biologisch zum Schaden des deutschen Volkes gereichen.

H. A. Krose S. J.

Gestaltwandel des Arbeiters im Spiegel seiner Lektüre. Von Dr. Erich Thier. (Beiträge zur Volksbücherkunde Bd. 1.) gr. 8° (197 S. mit Abb.) Leipzig 1939, Otto Harrassowitz. Geb. M 7.50

Die Grundlage der vorliegenden Untersuchungen bilden Beobachtungen und Statistiken, die der Verfasser, Leiter der deutschen Volksbücherei-schule Leipzig, an Leipziger Arbeiterbibliotheken von 1918 bis 1937 systematisch zusammentrug. Sowohl die beobachteten Sachgebiete wie die Lesergruppen wurden nicht nur nach allgemeinen Gesichtspunkten (z. B. Roman, Naturkunde, Technik bzw. Arbeiterleser, bürgerlicher Leser, Akademikerleser), sondern bis in kleinste Untergruppen (z. B. Abenteuerroman, Gesellschaftsroman, theoretische, praktische Technik, Bastelbücher usw., bzw. gelernter Arbeiter, ungelernter Arbeiter, Eisenarbeiter, arbeitsloser Leser usw.) gesondert durchgeführt. Das Ergebnis der sauber ausgeführten, durch zahlreiche Schaubilder unterstützten Untersuchungen ist für alle, die irgendwie mit dem arbeitenden Menschen zu tun haben, aufschlußreich. Und zwar sowohl die immer wieder eingeschobenen Einzelergebnisse für Sondergebiete (wie z. B. daß auf den marxistischen Arbeiterleser zumeist nicht die den Marxismus direkt bekämpfenden Bücher den tiefsten, heilenden Einfluß ausübten, sondern die Rußlandbücher) wie die allgemeinen Endergebnisse. In der für unser gegenwärtiges Leben so bedeutungsvollen Zeitspanne der Untersuchungen vom Kriegsende bis 1937 werden etwa folgende grundlegende Verschiebungen festgestellt: Zurücktreten des theoretischen Interesses, Vorherrschen des undifferenzierten, elementaren Gesamterlebnisses; fast völlige Verdrängung der positivistischen und darwinistischen Naturkunde, Ablösung der bisherigen Naturkunde durch das Tiererlebnis, der bisherigen Sozialkunde durch Volkskunde, Vordringen des Kriegserlebnisses, vorherrschende und immer noch vordringende Stellung der Geschichte.

Nach der religiösen Literatur wurde die geringste Nachfrage festgestellt: von den Gesamtentleihungen fallen nur 0,68 Proz. auf religiöse Literatur. Interessant ist die »Binnengliederung« der religiösen Leser: 69,3 Proz. verlangten positiv christliche Literatur, 18,2 Proz. der Entleihungen bekunden eine negative Stellung zum Christentum, 12,5 Proz. bezogen sich auf außerchristliche Religionen. Doch ist gerade für diese Angaben die Eigenart des Beobachtungsortes (Leipzig) zu berücksichtigen.

A. Delp S. J.

Mensch und Volk der Großstadt. Von Dr. phil. Dr. med. Willy Hellpach. gr. 8° (VII u. 139 S.) Stuttgart 1939, W. Enke. M 5.–

Das Buch beruht weniger auf eigenen Erfahrungen und Untersuchungen, es ist

eine mit viel Bedacht zusammengetragene Sammlung der Ergebnisse verschiedenster wissenschaftlicher Forschungen zum großstädtischen Leben. Ausgehend von der durch die jüngste Volkszählung bestätigten andauernden Zunahme der Vergroßstädterung des deutschen Menschen werden zunächst die Voraussetzungen dieser Entwicklung untersucht, die Motive der Landflucht, die Typologie des landflüchtigen Menschen usw. Es folgt eine eingehende Darstellung des großstädtischen Lebensraumes: der naturhaften Lebensbedingungen wie Stadtklima, Lichtstrahlung, Bodenstrahlung, Nahrung, Kleidung usw. und der sozialphysischen und sozialpsychischen Verhältnisse. Dazwischen und in den letzten Kapiteln systematisch wird die Wirkung des großstädtischen Lebensraumes auf den Menschen herausgearbeitet: etwa der Einfluß auf die Volkssprache, der zum Teil krankhafte Wachstumsreiz, die Verflüchtigung des Zeugungswillens, die Gefahr der denaturalisierten Verkümmerung, das Überhandnehmen einer intelligenzlerischen Stadtbildung usw.

Das Buch gibt eine gute Übersicht und ist u. a. für den Stadtseelsorger anregend und aufschlußreich. Das Gebiet der großstädtischen Gesamtsittlichkeit und der großstädtischen Religiosität wird nicht eigens behandelt. Doch lassen sich aus dem Gebotenen auch für diese Gebiete wichtige Schlüsse ziehen. A. Delp S. J.

Deutsche in der Welt

Die Deutschen am Kap unter der holländischen Herrschaft 1652 bis 1806. Von Dr. Eduard Moritz. (Die deutsche Leistung in der Welt. Herausgegeben von der Deutschen Akademie München u. dem Deutschen Auslands-Institut Stuttgart, Bd. 3) gr. 8° (XIII u. 366 S.) Weimar 1938, Hermann Böhlaus Nachf. M 11.50

Die Schrift bietet eine Ergänzung zu der in dieser Zeitschrift 134 [1937] 57 f. besprochenen Untersuchung von A. Schwägerl über das Auslanddeutschtum im niederländischen Kolonialbereich. Südafrika war dort nicht berücksichtigt. Die Erschließung Südafrikas ist aber gerade von besonderer Bedeutung, weil es wegen seiner klimatischen Verhältnisse und seiner Bodenschätze für die Besiedelung durch Europäer vorzüglich geeignet war. Die Kolonisationsarbeit der Holländer dort war eine Großtat, und an dieser Arbeit haben die Deutschen einen großen, ja den größten Anteil, so daß beim Übergang der Kolonie an die Engländer das deutsche Element das holländische an Zahl überragte. Das ist das überraschende Ergebnis der gründlichen Untersuchung. Ein Ergebnis, das den Deutschen mit Stolz, aber auch mit Wehmut erfüllt, wenn man bedenkt, was Südafrika für das Deutschtum hätte bedeuten können, wenn es statt in englischen in deutschen Besitz übergegangen wäre. Ein anderes Ergebnis der Untersuchung ist, daß der Deutsche als Kolonisator allen andern Völkern mindestens ebenbürtig ist. So ist denn die Arbeit des Verfassers zugleich eine Widerlegung der Kolonialschuldlüge.

Da das Übersee-Deutschtum keine Einheit bildet, muß man sich die Spuren der deutschen Kolonisatoren mühsam in aller Welt zusammensuchen. Das Deutsche Auslands-Institut hat darum mit Recht zunächst eine Reihe von Einzelunterschungen über verschiedene Teilgebiete in Angriff genommen, deren Ergebnisse dann später zu einer Gesamtschau vereinigt werden müssen. Ein solches Teilgebiet sind die ehemaligen Kolonien der Holländer in Südafrika. Wünschenswert wäre freilich noch eine Einsichtnahme in das Kap-Archiv und eine Kenntnisnahme des Schauplatzes der geschilderten Begebenheiten an Ort und Stelle gewesen. Aber man begreift, daß dafür die Mittel nicht ausreichten.

Es waren nicht lauter Idealgestalten, diese Kap-Deutschen, deren Lebensschicksale uns geschildert werden; aber Männer, die durch Fleiß und Tatkraft etwas zustande gebracht und sich um die Erschließung der Kapkolonie sehr verdient gemacht haben. Manche waren auch geistig höherstehende Menschen, höhere Beamte, Geistliche, Lehrer, Ärzte, Notare usw.

Im einzelnen kann man im Zweifel sein, ob alle Persönlichkeiten, die der Verfasser für das Deutschtum in Anspruch nimmt, tatsächlich Deutsche waren. Doch das sind Dinge von untergeordneter Bedeutung. Das große Verdienst des Verfassers besteht darin, daß er den Anteil der Deutschen an der Erschließung und Entwicklung des Kaplandes gegenüber geringschätzigen Darstellungen nichtdeutscher Autoren gebührend hervorgehoben hat. Man kann nur wünschen, daß den gründlichen und wertvollen Untersuchungen von Moritz und

Schwägerl bald weitere folgen. Insbesondere möchten wir hinweisen auf die Leistungen deutscher Jesuitenmissionare im 17. und 18. Jahrhundert, die dem deutschen Namen zu hoher Ehre gereichen. Man braucht nur an Persönlichkeiten wie die Astronomen Adam Schall und August Hallerstein in Peking, den Mathematiker und Forschungsreisenden Johann Grueber, der von China aus das damals noch ganz verschlossene Tibet durchquerte und nach Indien gelangte, den von Richthofen als den hervorragendsten Kartographen Chinas in jener Zeit gepriesenen Kartographen P. Martini, den P. Hanseleden, einen der Begründer der Sanskritforschung, zu erinnern, um sich davon zu überzeugen, daß unter diesen Deutschen sich eine beträchtliche Anzahl von Männern findet, die zu den größten Auslanddeutschen aller Zeit zu rechnen sind. Auch an der Ausgestaltung der Indianerreduktionen von Paraguay haben deutsche Jesuitenmissionare den größten Anteil gehabt. Es würde sich also sicher lohnen, diesen und andern deutschen Missionsordensspuren nachzugehen.

H. A. Krose S. J.

Meyers Großer Hausatlas. Mit 213 Haupt- und Nebenkarten, einem alphabetischen Namensverzeichnis mit rund 100 000 Namen und einer geographischen Einleitung mit 79 farbigen Textabbildungen. Herausg. von Dr. Edgar Lehmann. gr. Folio (32 u. 96 u. 140 S.) Leipzig 1939, Bibliogr. Institut A.-G. Geb. M 17.80

Die im Laufe des letzten Jahrzehnts erschienenen neuen Kartenwerke, von denen wir mehrere (Herders Welt- u. Wirtschaftsatlas, Knaurs Weltatlas Ausgabe 1936, Westermanns Deutschen Reichsatlas, Freytag & Berndts Taschenatlas) in dieser Zeitschrift besprochen haben, weisen gegenüber älteren Atlanten manche Verbesserungen auf, wie Beigaben von Wirtschaftskarten, Stadtplänen, weitgehende textliche Erläuterungen mit statistischen Angaben usw. Meyers Hausatlas stellt einen weiteren Fortschritt der Kartenwerke dar. Ein Hauptvorzug liegt in der Einleitung. Sie unterrichtet nicht nur über die physische Geographie, sondern auch über die Verbreitung der Menschheitskulturen, des germanischen Blutes, der Menschenrassen, der Kolonisationen, der politischen Entwicklung vom 8. christlichen Jahrhundert bis zur Gegenwart, über die Verbreitung der wichtigsten Rohstoffe und der Hauptindustriezweige, über den Land-, See-, Flug- und Nachrichtenverkehr, über Kriegs- und Handelsflotten. Besonders hervorheben möchten wir die Berücksichtigung der geopolitischen Gesichtspünkte und die Darstellung des Ringens der europäischen Mächte und Mächtegruppen um die Vorherrschaft. Zu wünschen wäre nur, daß der bevölkerungsstatistische Teil eingehender ausgeführt worden wäre. Lediglich die Bevölkerungszahl nach den letzten Volkszählungen ist für die einzelnen Länder und die Einwohnerzahl für die größten Städte der Erde angegeben ohne Gliederung nach Geschlecht, Alter usw. Als ein Mangel erscheint uns besonders auch die völlige Nichtberücksichtigung der Religionsverschiedenheit auch im Kartenwerk, wie es sonst üblich ist. Denn sie hat einen sehr großen Einfluß auf die Geschicke der Menschheit gehabt und ist auch heute noch von Bedeutung. Das ließe sich bei einer Neuauflage leicht beheben. Die Einleitung würde dann zu einem Handbuch der Geographie, das allen wesentlichen Anforderungen genügt und sogar in manchen Beziehungen über den gewöhnlichen Rahmen der Handbücher weit hinausgeht.

H. A. Krose S. J.

Neuerscheinungen des Grünewald-Verlags, Mainz

Der Grünewald-Verlag läßt nach langem Schweigen wieder von sich hören. Freunde Guardinis werden es begrüßen, daß für sie nun wieder zu haben sind: Vom Leben des Glaubens (geb. M 3.80); Das Gebet des Herrn (geb. M 3.25); Von heiligen Zeichen (kart. M 1.-); Worte zur Trauung (kart. M 2.20). - Begrüßenswert ist auch der Gedanke, kleine Separatdrucke in schöner Form und zu nicht allzu hohem Preise (M 0.80 bis 1.-) als Glückwunschgaben bereitzustellen. Wir nennen: Joh. Chrysostomus, Über den Heiligen Geist; Bischof Joh. M. Sailer, Sieh, Herr, den Du lieb hast, der ist krank; Ruth Schaumann, Kommt ein Kindlein auf die Welt; J. H. Newman, Die Auferstehung; Aurelius Augustinus, In Dir weilen heißt leben.

1939 G 8008

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten: Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Berresheim, H., Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura. [Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie Heft 9.] 8° (420 S.) Bonn 1939, Hanstein. 13.20 M.

Bopp, L., Missa est. Buch der meßliturgischen Bildungswerte. kl. 8° (250 S.) Freiburg 1938, Herder. Kart. 3 M.

Breiter, O., Abendgebete der Pfarrgemeinde und anderer Gebetsgemeinschaften. 12° (238 S.) Freiburg 1938, Herder. Kart. 1.50 M.; geb. 2.20 M.

Claudel, P., Die Messe. (Übersetzt von K. Faßbinder.) kl. 8° (66 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Kart. 1 M.

Dennert, E., u. a., Die Natur — das Wunder Gottes. 8° (204 S.) Berlin 1938, Warneck. Geb. 5.60 M.

Deutscher Kulturwart. Monats-Zeitschrift. 8° (64 S. u. Abb.) Recklinghausen 1939, Bitter & Co. Pro Heft 0.75 M.

Dillersberger, J., Das Markus-Evangelium in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau. kl. 8° Salzburg 1938, Müller.

V. Bd.: Die letzten Dinge. 2. Aufl. (210 S.) Geb. 3.40 M.; Subskriptionspreis 2.90 M.

Dittmer, H., Heinrich Pforr. Werden u. Schaffen eines deutschen Malers. 4° (23 S. mit 8 Farb- u. 16 Kunsttafeln.) Kassel 1938, Bärenreiter-Verlag. Kart. 4.80 M.

Filchner, W., Bismillah! Vom Huang-ho zum Indus. 2. Aufl. gr. 8° (347 S. u. 114 Abb. u. 1 Karte.) Leipzig 1938, Brockhaus. 6.50 M.; geb. 8 M.

Die französischen Moralisten La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Rivarol. (Übersetzt u. hrsg. von Fr. Schalk.) kl. 8° (400 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. 4.50 M.

Greither, A., Selbstmord und Erziehung. gr. 8° (212 S.) Leipzig 1939, Meiner. Kart. 4.80 M.

Hedin, S., Fünfzig Jahre Deutschland. 2. Aufl. gr. 8° (256 S. u. 21 Abb.) Leipzig 1938, Brockhaus. 5 M.; geb. 6 M.

Heinz, M., Bericht über den XIV. internationalen Altkatholikenkongreß in Zürich vom 25.—29. August 1938. 8° (126 S.) Basel, Christkatholisches Schriftenlager.

Höcht, J., Größe und Erhabenheit der Stigmatisation. Eine Einführung in die Geschichte der Stigmatisierten. 8° (134 S. u. 7 Tafeln.) Waldsassen 1938, Angerer. Kart. 3.50 M.

Höfer, J., Dombau im Heiligen Geist. kl. 8° (158 S. u. 5 Abb.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 2.50 M.

Jollain, St., S.J., P. Agrippino Jaluna S.J. Conquiste di apostoli profili missionari. 12° (220 S. u. 16 Abb.) Catania 1938, Pia Societa San Paolo. 3.50 L.

Juambelz, J., S.J., Index Bibliographicus Societatis Jesu. 8° (206 S.) Rom 1938, Borgo S. Spirito 5.

Kretschmayr, H., Maria Theresia. 8° (310 S. u. 16 Abb.) Leipzig 1938, Staackmann. 6.50 M.; geb. 8.50 M.

Laun, J., Die tägliche Forderung. Eine Wegweisung zur Ich-Überwindung. 8° (390 S.) Leipzig 1939, Klotz. Geb. 5.20 M.

Leibbrand, W., Vincenz von Paula. Der Irrenfreund von St. Lazare. 12° (68 S.) Berlin 1938, Metten & Co.

Lennartz, F., Die Dichter unserer Zeit. kl. 8° (334 S.) Stuttgart 1938, Kröner. Geb. 3.25 M.

Lippert, P., S.J., Die sieben Worte Jesu am Kreuz. 3. Aufl. 8° (11 S. u. 7 Tafeln.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. In Pappband 2.20 M.

Lützeler, H., Vom Sinn der Bauformen. Der Weg der abendländischen Architektur. gr. 8° (370 S. m. 393 Abb. u. 3 Tafeln.) Freiburg 1938, Herder. 6.80 M.; geb. 8.80 M.

Mann-Tiechler, G. v., Uns ist Leben anvertraut. kl. 8° (156 S.) Freiburg i. Br. 1939, Caritas-Verlag. Geb. 2.40 M.

Martin, V., Les origines du Gallicanisme. Vol. I u. II. gr. 8° (366 S. u. 382 S.) Paris 1939, Bloud et Gay. Je 75 Fr.

Mies, P., Der Musiker Carl Leibl (1784—1870). Der Vater des großen Malers. 8° (50 S. u. 4 Tafeln.) Kempen Rh. 1938, Thomas-Druckerei. Kart. 1 M.

Monzel, N., Struktursoziologie u. Kirchenbegriff. [Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie Heft 10.] 8° (303 S.) Bonn 1939, Hanstein. 9.20 M.

Newman, J., Kard., Die Kirche und die Welt. (Deutsch von Th. Haecker.) kl. 8° (218 S.) Leipzig 1938, Hegner. Geb. 5.50 M.

Nietzsche, F., Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. 8°

Briefe: 1. Band (1850—65). (470 S. u. 4 Abb.)

Briefe: 2. Band (1865—69). (514 S. u. 4 Tafeln.) München 1938, Beck. 13.50 M.; geb. 16.50 M.

Novalis, Romantische Welt. Die Fragmente. (Hrsg. von Otto Mann.) kl. 8° (448 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. 4 M.

Nygren, A., Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. II. Teil. [Studien des Apologetischen Seminars Heft 39.] 8° (605 S.) Gütersloh 1937, Bertelsmann. 17 M.; geb. 19 M.

Planck, M., Determinismus oder Indeterminismus. 8° (32 S.) Leipzig 1938, Barth. Kart. 1.50 M.

Rademacher, A., Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke. 8° (41 S.) Bonn 1939, Hanstein. Kart. 1.20 M.

Rebstock, B., O.S.B., Vom Wort des Lebens. Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geiste der heiligen Väter. gr. 8° Dülmen 1939, Laumann.

1. Bd.: Kapitel 1—6. 2. Aufl. (272 S.) Geb. 5.50 M.

Reiners, H., Tausend Jahre Rheinischer Kunst. 3. Aufl. 4° (296 S. m. 250 Abb.) Bonn 1938, Buchgemeinde.

Ridderbos, N., De Werkers der ongerechtigheit in de individuelle Psalmen. gr. 8° (380 S.) Kampen 1939, Kok. 3.90 Fl.

Rideau, E., Philosophie de la physique moderne. kl. 8° (100 S.) Paris 1938, Editions du Cerf. 8 Fr.

Albert Leo Schlageter. 3. Aufl. Seine Verurteilung und Erschießung durch die Franzosen in Düsseldorf am 26. Mai 1923. (Dargestellt von den Augenzeugen.) 8° (102 S. u. 12 Abb.) Düsseldorf 1938, Ges. f. Buchdruckerei u. Verlag.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke, Bd. IV. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. (Hrsg. von A. Hübscher.) 8° (328 S.) Leipzig 1938, Brockhaus. 6.30 M. geb. 7.20 M.

Schräder, A., O.F.M., Ihr aber sollt beten: „Vater unser . . .“ kl. 8° (78 S.) Freiburg 1938, Herder. Kart. 1.25 M.

Schumacher, F., Der Geist der Baukunst. 8° (326 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 7.50 M.

Sellmair, J., Der Mensch in der Tragik. kl. 8° (302 S.) Krailling b. München 1939, Wewel. Geb. 5 M.

Stoye, J., Finnland. Junger Staat im Aufstieg. 8° (232 S. u. 32 Tafeln.) Leipzig 1938, Schwarzhäupter-Verlag. Geb. 5.50 M.

Stresau, H., Deutsche Tragiker. Hölderlin, Kleist, Grabbe, Hebbel. 8° (248 S.) München 1939, Oldenbourg. Geb. 4.80 M.

Lettres de Sainte Thérèse. Tome I. (Traduction par la Mère Marie du Saint-Sacrement, Carmélite.) 8° (344 S.) Paris 1938, Bloud et Gay. 40 Fr.

Thomas von Aquin, Summe der Theologie. kl. 8° Stuttgart 1938, Kröner.
Bd. III: Der Mensch und das Heil. (Zusammengefaßt und erläutert von J. Bernhart.) (728 S.) Geb. 5.50 M.

Wais, K., Mallarmé. Ein Dichter des Jahrhundert-Endes. 8° (552 S. u. 3 Abb.) München 1938, Beck. 13.50 M.; geb. 16 M.

Winnig, A., Wunderbare Welt. Roman. kl. 8° (337 S.) Hamburg 1938, Hanseatischer-Verlag. Geb. 5.80 M.

Winninghoff, A., O.S.B., Choral-Meßbuch für die Sonn- und Feiertage. 8° (678 S.) Düsseldorf 1938, Schwann. Geb. 8.80 M.

Zenzen, E., O.S.B., Heilige Stunden für jeden Monat im Jahr der Kirche. 12° Freiburg 1939, Herder. Ausgabe A für Priester (120 Seiten) kart. 1 M., geb. 1.60 M.; Ausgabe B für Laien (104 Seiten) kart. 0.90 M.

Anzeigen

Nimm ein

Schott-Meßbuch

mit in die Kirche!

Zeitschrift für katholische Theologie

Jährlich 4 Hefte zum Jahresbezugspreis von 10 RM., ausschließlich Porto

Inhalt des 1. Quartalheftes 1939:

Abhandlungen. E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat. — A. Landgraf, Definition und Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik. I. — H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius. I.

Rezensionen. A. Wikenhauser, Die Kirche als mystischer Leib Christi (K. Prümm). — A. Arnold, Der Ursprung des christlichen Abendmahls (K. Prümm). — P. Henry, Les états du texte de Plotin (A. Heitlinger).

Neuerscheinungen. Philosophie, Neues Testament.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag bezogen werden

Verlag Felizian Rauch / Innsbruck

NEUERSCHEINUNG

DER PRIMAT DER LIEBE

Die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Von Dr. A. Adam. 160 S. Leinen RM. 3.20; kart. RM. 2.40

„Dieses Buch könnte zum Segen unserer gesamten Seelsorgepraxis werden. Nicht unwirkliche Theorien werden geboten, sondern ein Stück reifer, wohldurchdachter und praktischer Lebenstheologie." *Benediktinische Monatsschrift, Beuron.*

Durch die Buchhandlungen

Verlag Butzon & Bercker / Kevelaer (Rhld.)

Seit über 50 Jahren

Meßweine

Deutsche und besonders:
Afrikaner Meßweine
der weißen Väter
C. & H. Müller
vereidigte Meßwein-Lieferanten
Flape (Westf.) b. Kirchhundem
Verlangen Sie unsere Preisliste



Am Büchertisch

Hausmitteilung des Verlags Herder, Freiburg i. Br.

Erscheint in zwangloser Folge viermal im Jahr und wird kostenlos an Interessenten abgegeben.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten: Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Allers, R., Self improvement. 8° (260 S.) New York 1939, Benziger Brothers. Geb. 2.50 $.

Bode, A., Heilige Zeichen. „Signa quaedam detracta lucis..." (Tacitus, Germ. 7.) Lex.-8° (306 S. m. 216 Abb.) Heidelberg 1938, Winter. Geb. 19.50 M.

Burdach, K., Der Gral. Über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende. [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 14. Bd.] gr. 8° (400 S.) Stuttgart 1938, Kohlhammer. 18 M.

Chastonay, P. de, Kardinal Schiner. Führer in Kirche und Staat. kl. 8° (85 S. u. 6 Abb.) Luzern 1938, Räber. Geb. 1.80 M.

De Iriarte, M., Dr. Juan Huarte de San Juan und sein Examen de ingenios. [Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, R. II, Bd. 4.] gr. 8° (208 S.) Münster 1938, Aschendorff. 9.80 M.

Dibelius, M., Jesus. [Sammlung Göschen, Bd. 1130.] kl. 8° (134 S.) Berlin 1939, de Gruyter. Geb. 1.62 M.

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

Die deutschen Werke. I. Bd., 3. Liefg. (80 S.) Subskr. 2 M.

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

Ehrlich, W., Das Verstehen. 8° (174 S.) Zürich/Leipzig 1939, Rascher. Kart. 4.80 M.

Ensayos y Estudios. Rivista bimensual de Cultura y Filosofía. Publicación del Instituto Ibero-Americano. 1. Jahrg., 1. Heft. 8° (70 S.) Berlin 1939, Dümmler. Jährl. 6 Hefte. 15 M.

Felder, H., Bischof, Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 2. Aufl. 8° (400 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Geb. 6.80 M.

Fellerer, K., Musik in Haus, Schule und Heim. gr. 8° (66 S.) Olten (Schwyz) 1938, Walter.

Fendt, L., Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben. 8° (36 S.) Tübingen 1939, Mohr-Siebeck. 1.50 M.

Füchtbauer, R. v., Georg Simon Ohm. Ein Forscher wächst aus seiner Väter Art. 8° (252 S. u. 28 Abb.) Berlin 1939, VDI-Verlag. Geb. 7.50 M.

Gerke, F., Griechische Plastik in archaischer und klassischer Zeit. 4° (124 S. u. 208 Tafeln) Berlin-Zürich 1938, Atlantis-Verlag. Geb. 12 M.

Gossens, W., De Cooperatione immediata Matris redemptoris ad redemptionem objectivam. kl. 8° (164 S.) Paris 1939, Desclée, de Brouwer.

Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. (In Kürzung übertragen von H. v. Balthasar.) 12° (168 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 3.90 M.

Höffner, J., Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter. [Görresgesellschaft, Heft 78.] gr. 8° (126 S.) Paderborn 1939, Schöningh.

Kahles, W., Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. 8° (215 S.) Emsdetten i. W. 1938, Lechte-Verlag. 4.50 M.

Kamm, P., Hegels Vorrede zur Phänomenologie des Geistes. (Basler Promotionsrede.) 8° (20 S.) Glarus 1939, Tschudi.

Kindt, K., Geisteskampf um Christus. Weckrufe an das deutsche Gewissen. 8° (280 S.) Berlin 1938, Wichern-Verlag. Geb. 4.80 M.

Korrevar-Hesseling, E., Die Entwicklung des Madonnentypus in der bildenden Kunst. 8° (108 S. u. 16 Tafeln) Berlin 1938, Schloß. Geb. 12 M.

Kruckenhauser, St., Verborgene Schönheit. Bauwerk und Plastik der Ostmark. 2. Aufl. kl. 4° (216 S. u. 180 Abb.) Salzburg 1938, Müller. Geb. 9.80 M.

Kuß, O., Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testamentes. kl. 8° (90 S.) Regensburg 1938, Pustet.

Lambert, K., Die Meister von Ulm. Roman. kl. 8° (188 S. u. 4 Abb.) Stuttgart 1939, Fleischhauer. Kart. 2.40 M.

Lapchine, J., A. Spir, sa vie, sa doctrine. gr. 8 (40 S.) Prag 1938, Universität. 10 Kc.

Loidl, F., Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670 bis 1710. 8° (378 S.) Wien 1938, Krempel. 5 M.

Lossky, N., Mystical Intuition. gr. 8° (42 S.) Prag 1938, Universität. 10 Kc.

Marais, Eu., Die Seele der weißen Ameise. (Deutsch von M. v. d. Groeben.) 8° (250 S. u. 6 Tafeln) Berlin 1939, Herbig. Geb. 5.80 M.

Masure, Ch., La grand'route apologétique. kl. 8° (190 S.) Paris 1938, Beauchesne. 21 Fr.

Maurois, A., Träumer und Denker. (Übersetzt von K. Stransky.) 8° (240 S.) Leipzig, Rascher.

Möhler, Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838—1938. (Hrsg. von H. Tüchle u. a.) gr. 8° (390 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Geb. 12 M.

Müller, W., Charakter und Moral. Eine Philosophie der Tugend und ihrer sozialen Werte auf der Grundlage einer absoluten Weltanschauung. gr. 8° (126 S.) München 1939, Reinhardt. 3.80 M.

Philipon, M., O. P., La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité. kl. 8° (354 S.) Paris 1938, Desclée, de Brouwer. 30 Fr.

Rademacher, L., Mythos und Sage bei den Griechen. 8° (360 S.) Baden b. Wien 1938, Rohrer. 9.50 M.

Rahner, K., S. J., Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie. [Theologie der Zeit, Heft 1 u. 2.] 8° (72 u. 88 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. Je 0.90 M.

Riemann, H., Musiklexikon. 12., völlig neu bearb. Aufl. (Hrsg. von J. Müller-Blattau, 1. Liefg.) gr. 8° (64 S.) Mainz 1939, Schott.

Schebesta, P., S. V. D., Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. 4° Brüssel 1938, v. Campenhout.

I. Bd.: Geschichte, Geographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo). (458 S. u. 32 Tafeln mit 1 Karte) 250 Fr.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. gr. 8° München 1938, Hueber.

II. Bd.: Schöpfung und Erlösung. (478 S.) 9.80 M.

Schmidt, H., Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. 8° (458 S.) Paderborn 1938, Schöningh. 5 M.; geb. 6.50 M.

Schulte-Kemminghausen, K., Annette von Droste-Hülshoff. [Westfälische Kunsthefte, Nr. 8.] 4° (128 S. mit 127 Abb.) Dortmund 1939, Ruhfus. 3 M.

Seeberg, E., Krisis der Kirche und des Christentums heute. 8° (30 S.) Tübingen 1939, Mohr-Siebeck. 1.50 M.

Siegman, E., The false Prophets of the Old Testament. Summary of a dissertation. 8° (100 S.) Washington 1939, Catholic University of America.

Steidle, B., Das Gebet des Herrn. Auswahl und Übertragung der Texte. kl. 8° (82 S.) Leipzig 1938, Hegner. Kart. 2.20 M.

Süßenguth, A., Die Alchemie im Lichte des 20. Jahrhunderts. 8° (120 S.) Leipzig 1938, Hummel. Kart. 2.80 M.

Vaissière, J. de la, S. J., Éléments de psychologie expérimentale II. kl. 8° (205 S.) Paris 1938, Beauchesne.

Voßler, K., Einführung in die spanische Dichtung des goldenen Zeitalters. gr. 8° (112 S.) Hamburg 1939, Ibero-amerikanisches Institut.

Wilsmann, A., Die zersägte Jungfrau. Von Magiern, Schwindlern und Scharlatanen. 8° (238 S. mit 49 Abb.) Berlin 1938, Scherl. 3.10 M.; geb. 4.50 M.

Anzeigen

Wendelin Meyer O.F.M.
und Paschalis Neyer O.F.M.

Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge

Oktav. 336 Seiten. 5.20 M.; in Leinen 6.40 M.

Mit diesem Band findet „Lebendige Seelsorge" ihre Fortsetzung. Auch hier kam es den Herausgebern nicht so sehr darauf an, den Seelsorgern fertige Rezepte zu bieten, als vielmehr aus dem Ringen unserer Zeit heraus die großen Richtlinien herauszustellen, die für eine fruchtbare Seelsorgearbeit unentbehrlich sind. Die Verfasser bemühen sich, vor allem, angesichts des allgemeinen Wandels in unserem heutigen Weltbild, die Notwendigkeit der Vertiefung des christlichen Bewußtseins nachzuweisen.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Dr. Rudolf Peil

Die wichtigsten Glaubensentscheidungen

und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche

Oktav. 122 Seiten. Kart. 1.80 M.; Leinen 2.40 M.

AUS DEN URTEILEN

Cesare Orsenigo, Apostolischer Nuntius, Berlin (9. Nov. 1938): „Es war ein guter Gedanke, den gebildeten Laien die wichtigsten Kundgebungen des kirchlichen Lehramts in den im Laufe der Zeiten aufgetauchten Zweifeln, Streitigkeiten und Irrlehren in einer klaren Übersetzung zu bieten. — So wird das Büchlein gewiß dazu beitragen, die Glaubenswahrheiten besser kennen und darum auch inniger lieben zu lernen."

Wilhelm, Bischof von Osnabrück (7. Nov. 1938): „... Das Büchlein gibt suchenden Katholiken eine klare Antwort auf die Frage, welches im Einzelfall die wirkliche Lehre der Kirche ist. ..."

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau



Für das diesem Heft beiliegende Verzeichnis

Das neue religiöse Herderbuch

bitten wir um besondere Beachtung.

Der Verlag.

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S.J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S.J., A. Koch S.J., J. Kreitmaier S.J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S.J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 1. Vj. 1939: 6134 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)

Barbera, M., S.J., L'incantesimo dell'Induismo. kl. 8° (220 S.) Brescia 1939, Morcelliana. 8 L.

Benesch, O., Der Maler Albrecht Altdorfer. 2. Aufl. Lex.-8° (54 S. u. 109 Abb.) Wien 1939, Schroll & Co. 5 M.; geb. 6.50 M.

Bier, A., Die Seele. 2. Aufl. 8° (172 S.) München 1939, Lehmann. 6.20 M.; geb. 7.40 M.

Bogner, H., Der Seelenbegriff der griechischen Frühzeit. 8° (40 S.) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Kart. 1.50 M.

Bringmann, R., Geschichte Irlands. Ein Kampf um die völkische Freiheit. gr. 8° (195 S. u. 15 Abb.) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. 6.80 M.

Broglie, L. de, Licht und Materie. Ergebnisse der neuen Physik. 8° (330 S.) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Geb. 9.60 M.

Cézanne, Paul, Briefe. (Hrsg. u. eingeleitet von G. Jedlicka.) 8° (362 S. u. 52 Abb.) Zürich 1939, Rentsch. 5.80 M.; geb. 7.20 M.

Chaillet, P., u.a., L'Église est un Hommage à Moehler. 8° (350 S.) Paris 1939, Bloud & Gay. 75 Fr.

Daniele, J., I documenti Costantiniani della „Vita Constantini" di Eusebio di Cesarea. [Analecta Gregoriana, Vol. XIII.] 8° (240 S.) Rom 1938, Univ. Greg.

Davis, J. M., The Economic and Social Environment of the Younger Churches. 8° (230 S.) London 1939, Edinburgh-House Press. 2/6 d.

Deutsche Gregorianische Gemeindemesse. (Hrsg. von F. Messerschmidt.) 8° (8 S.) Würzburg 1938, Werkbundverlag. 0.30 M.

Eiselsberg, A. v., Lebensweg eines Chirurgen. 8° (566 S. u. 16 Abb.) Innsbruck 1939, Deutscher Alpenverlag. Geb. 10 M.

Ganzer, K., Der Heilige Hofbauer, Träger der Gegenreformation im 19. Jahrhundert. 8° (72 S.) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Kart. 1.80 M.

Garde, A., Bauernvolk. Schicksal und Bedeutung des dänischen Bauern in der Geschichte und Literatur Dänemarks. 8° (209 S.) Berlin 1939, Metzner. Geb. 5.50 M.

Grandmaison, L., et J. Tonquédec, La théosophie et l'anthroposophie. kl. 8° (190 S.) Paris 1939, Beauchesne.

Haller, J., Der Eintritt der Germanen in die Geschichte. 12° (119 S. u. 6 Karten) Berlin 1939, Gruyter & Co. Geb. 1.62 M.

Hanse, H., „Gott Haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung. 8° (156 S.) Berlin 1939, Töpelmann. 8 M.

Heitmann, L., K. Ritter u. W. Stählin, Die Ordnung der deutschen Messe. 2. Aufl. 4° (102 S. mit Notentext) Kassel 1939, Stauda-Verlag. Geb. 10 M.

Hellpach, W., Mensch und Volk der Großstadt. gr. 8° (152 S.) Stuttgart 1939, Enke. 5.80 M.

Hünermann, W., Hermann Josef, der Mönch von Steinfeld. Roman. kl. 8° (318 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. 4 M.

Husemann, F., Vom Bild und Sinn des Todes. 8° (216 S.) Dresden 1938, Weise. Kart. 5 M.

Kittel, G., Die historischen Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung. 8° (46 S. u. 1 Karte) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Kart. 1.80 M.

Knapp, O., Priester des Herrn. Persönlichkeits- und Lebensbilder. 8° (265 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 4.40 M.

Koch, A., S. J., Homiletisches Handbuch. gr. 8° Freiburg 1939, Herder.

I. Abt.: Homiletisches Quellenwerk. 4. Bd., 7. Teil: Das Menschenleben. 8. Teil: Das Leben der Vollkommenheit. (VIII u. 503 S.) 9.20 M.; geb. 11 40 M.

Küble, Ph., S. J., Lebensentfaltung in Ehe und Zölibat. 8° (142 S.) Saarbrücken 1939, Saarbr. Druckerei u. Verlag. Kart. 2.80 M.

Kühn, W., Führung zur Musik. Voraussetzungen und Grundlagen einer einheitlichen völkischen Musikerziehung. gr. 8° (368 S. mit Abb.) Lahr (Baden) 1939, Schauenburg. Kart. 6.80 M.; geb. 7.60 M.

Kuhn, K., Die Judenfrage als weltgeschichtliches Problem. 8° (50 S.) Hamburg 1939, Hanseatischer Verlag. Kart. 1.50 M.

Le Wels, Meister Bertrams Bilder am Grabower Altar in der Hamburger Kunsthalle. 8° (40 S. u. 24 Abb.) Köln 1938, Albertus-Magnus-Verlag.

Lommel, H., Der arische Kriegsgott. 8° (76 S.) Frankfurt a. M. 1939, Klostermann. 3 M.

Louis, P., Die nördlichsten Kirchen der Welt. Christi Reich im Umkreis des Nordpols. 8° (48 S. mit 5 Abb.) Köln 1939, Bachem.

Meyer, W., u. P. Neyer O.F.M., Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge. Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit für den Klerus deutscher Zunge. 8° (335 S.) Freiburg 1939, Herder. 5.20 M.; geb. 6.40 M.

Muckermann, H., Der Sinn der Ehe. Biologisch, ethisch, übernatürlich. gr. 8° (300 S. u. 16 Abb.) Bonn 1938, Buchgemeinde. Geb. 5.40 M.

Oellers, W., Die Gewalt der Waffen. Roman. kl. 8° (338 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. 4 M.

Priester und Mission. (Hrsg. von Jos. van der Velden.) 22. Jahrg. 1938. 8° (142 S. u. 12 Abb.) Aachen 1939, Unio cleri.

Ramge, K., Entstehung und Bedeutung von „Ein' feste Burg ist unser Gott" als Bekenntnislied Luthers. 8° (65 S.) Amberg 1939, Bibelbund-Verlag. 0.95 M.

Riepenhoff, R., O.S.B., Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstitutes. gr. 8° (428 S.) Münster i. W. 1939, Coppenrath. 7.50 M.

Russinow, A., Auf der Suche nach Rußland. Sowjetrußland und das wahre Rußland. 8° (356 S.) Leipzig, Hesse & Becker. Geb. 5.80 M.

Schaefer, W., Theoderich, König des Abendlandes. 8° (200 S.) München 1939, Langen & Müller. Geb. 4.80 M.

Scharnagl, A., Das neue deutsche Ehegesetz mit den für das Land Österreich und das Sudetenland geltenden Sondervorschriften. kl. 8° (193 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M

Schreieck, A., Das Domgesicht und seine Wächter. Roman. kl. 8° (516 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. 4.50 M.

Schreyer, L., Der Weg zu Gott. Zeugnisse deutscher Mystik. 8° (130 S.) Freiburg 1939, Caritasverlag. Geb. 2.40 M.

Sertorius, L., Katharina von Genua. [Gestalten des christl. Abendlandes, 4. Bd.] 8° (270 S.) München 1939, Kösel & Pustet. 4.50 M.; geb. 6.30 M.

Sie alle fielen ... Gedichte europäischer Soldaten. 8° (85 S.) München 1939, Oldenbourg. Geb. 2.80 M.

Stein, F., Max Reger. [Die großen Meister der Musik.] 4° (170 S. mit Abb. u. Notenbeispielen) Potsdam 1939, Athenaion. Kart. 10.80 M.

Stolz, A., u. H. Keller O.S.B., Manuale Theologiae dogmaticae. gr. 8° Freiburg 1939, Herder.

Fasc. II: De Sanctissima Trinitate. (150 S.) 2.80 M.

Thieme, K., Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn. kl. 8° (258 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 4.50 M.

Vergil, Hirtengedichte — Vom Landbau. (Deutsch von R. A. Schröder.) 12° (175 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. 3 M.

Wagner, Dr., Vom Adel deutscher Arbeit. Die Befreiung des deutschen Wesens. 8° (31 S.) Halle 1939, Niemeyer.

Waldburg-Wolfegg, J. v., Lukas Moser. [Neue Deutsche Forschungen, Abt. Kunstwissenschaft und Geschichte, Bd. 4.] gr. 8° (218 S. u. 64 Tafeln) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. 12 M.

Wehner, J. M., Elisabeth. Eine Erzählung. 12° (123 S.) Hamburg 1939, Hanseat. Verlagsanstalt. Geb. 3.50 M.

Wibmer-Pedit, F., Liebfrauenwunder. 8° (190 S. u. 25 Abb.) München 1939, Müller. Geb. 4.50 M.

Winkler, F., Altdeutsche Meisterzeichnungen. Mappe mit 10 Farben-Lichtdrucken (38×50 cm). Berlin 1939. Metzner. 48 M.

Zeitschrift für katholische Theologie

Jährlich 4 Hefte zum Jahresbezugspreis von 10 RM., ausschließlich Porto

Inhalt des 2. Quartalheftes 1939:

Abhandlungen. K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. — A. Landgraf, Definition und Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik. II. — H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius. II. — K. Prümm, ‚Mysterion' und Verwandtes bei Hippolyt.

Rezensionen. M. Schmaus, Katholische Dogmatik. 2. Bd. (K. Rahner). — U. Cassuto, La Questione della Genesi (J. Hofbauer). — H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts v. Rom (J. A. Jungmann). — G. Dix, The Apostolic Tradition of St. Hippolytus (J. A. Jungmann). — A. Michel, Papstwahl und Königsrecht (H. Rahner).

Neuerscheinungen. Dogmatik und Dogmengeschichte, Altes Testament, Kirchengeschichte, 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

In Kolumbien soeben erschienen und zu beziehen durch Herder & Co., Freiburg i. Br.

Anuario de la Iglesia Católica en Colombia

Compuesto bajo la Dirección de la Facultad teol. en la Pont. Universidad Cat. Javeriana

8° 480 Seiten. RM. 5.—

Aus dem Inhalt: Jerarquía de la Iglesia Cat. en Colombia. — Estadística sinóptica de la Jerarquía y de las Misiones cat. en Col. — Los colegios cat. en Col. — Estadística general de la Educación cat. en Col. — Los Establecimientos de beneficencia cat. en Col. — Estadística de la beneficencia en Col. — La Acción cat. en Col. — La Prensa cat. en Col. — Grandes hechos cat. en Col.

Institutiones Philosophiae Scholasticae

Auctoribus pluribus Philosophiae Professoribus in Collegio Pullacensi Societatis Iesu. 7 Teile. Oktav

Soeben erschien:

VI. Teil: *Maximilianus Rast S. J.*, **Theologia naturalis** in usum scholarum. 260 Seiten. 3.20 Mark; in Leinen 4.20 Mark.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder • Freiburg im Breisgau

Der Hauptzweck dieser Theologia naturalis ist, den Schüler einerseits in das Wesen der Philosophie einzuführen und ihn anderseits mit den heutigen Problemen und Schwierigkeiten vertraut zu machen.

Früher erschien:

II. Teil: *Iosephus de Vries S. J.*, **Critica** in usum scholarum. 190 Seiten. 2.50 M.; Leinen 3.40 M.

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

Diesem Heft liegt ein Prospekt des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.,** betr. **„Mensch, Welt, Gott.** Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen. Herausgegeben vom Berchmans-Kolleg in Pullach" bei. Wir bitten um besondere Beachtung. Der Verlag.

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 2. Vj. 1939: 5900 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)

Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. (Übersetzt und hrsg. von E. Brost.) 8° (366 S.) Berlin 1938, Schneider. Geb. 5 M.

Adam, A., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. kl. 8° (256 S.) Kevelaer 1939, Butzon & Bercker. Kart. 2.80 M.; geb. 3.50 M.

Ahmad, M., Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung. [Christentum u. Fremdreligion, Heft 7.] gr. 8° (156 S.) München 1939, Reinhardt. 4.80 M.

Beenken, H., Der Meister von Naumburg. 4° (160 S. mit 124 Abb.) Berlin 1938, Rembrandt-Verlag. Kart. 5.80 M.; geb. 7.80 M.

Bücken, E., u. a. Die großen Meister der Musik. Lfg. 29 bis 32. 4° (je 32 S. und 2 Tafeln.) Potsdam 1939, Athenaion. Je 1.80 M.

Claudel, P., Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer zu. (Deutsch von H. v. Balthasar.) kl. 8° (468 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 9.80 M.

Condren, Ch. de, Geistliche Briefe. (Übersetzt von B. Kiesler.) [Zeugen des Wortes 14.] 12° (90 S.) Freiburg 1939, Herder. Pappe 1.20 M.

Cyrill v. Jerusalem, Reden der Einweihung. (Übersetzt von L. Winterswyl.) [Zeugen des Wortes 12.] 12° (60 S.) Freiburg 1939, Herder. Pappe 1.20 M.

Darrow, Die Renaissance der Physik. 8° (385 S. u. 43 Abb.) Berlin 1939, Zsolnay.

D'Elia, P., S. J., Le origini dell' arte cristiana cinese (1583—1640). [Reale Accademia d' Italia 9.] gr. 8° (136 S. mit 38 Abb.) Roma 1939, Reale Accademia d' Italia. Geb. 50 L.

Ebert, J., Joseph Haydn. Der Mann und das Werk. 8° (136 S. u. 9 Tafeln.) Mainz 1939, Grünewald. Kart. 3.60 M.

Emrich, R., The Conception of the Church in the Writings and Life of the German-English Philosopher Baron Friedrich v. Hügel. gr. 8° (52 S.) München 1939, Reinhardt. Geb. 2.50 M.

Evers, H., Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur. gr. 8° (320 S. u. 48 Tafeln.) München 1939, Neuer Filser-Verlag. Kart. 9.60 M.

Fischer, E., Zur Rassenfrage der Etrusker. Lex.-8° (16 S. mit 8 Abb.) Berlin 1938, De Gruyter.

Frieling, H., Die Sprache der Farben. Vom Wesen des Lichtes und der Farben in Natur und Kunst. 8° (193 S. mit 6 Abb.) München 1939, Oldenbourg. Geb. 4.80 M.

Gagarin, E., Der verwehte Weg. Novellen. kl. 8° (150 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 3.60 M.

Galtier, P., S. J., Le Sacré-Cœur. [Collection „Cathedra Petri".] kl. 8° (238 S.) Paris, Desclée, De Brouwer. 24.— fr.

Ghellinck, J. de, S. J., Littérature latine au moyen-âge. 1. Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne. 2. De la renaissance carolingienne à saint Anselme. kl. 8° (je 192 S.) Paris 1939, Bloud & Gay. Je 15.— fr.

Giraud, V., De Chateaubriand à Brunetière. Essai sur le mouvement catholique en France au 19e siècle. 12° (220 S.) Paris 1939, Editions Spes. 15.— fr.

Grimm, H., Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein. Eine Erzählung aus Südafrika. 12° (76 S.) Leipzig 1939, Reclam. Kart. 0.35 M.

Hamann, J., Biblische Betrachtungen eines Christen. (Hrsg. von I. Rüttenauer.) [Zeugen des Wortes 13.] 12° (78 S.) Freiburg 1939, Herder. Pappe 1.20 M.

Jungmann, J., S. J., Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie. kl. 8° (112 S.) Regensburg 1939, Pustet. Kart. 2.60 M.

Kempf, C., S. J., Die fortlebende Kraft der Kirche. 8° (64 S.) Saarbrücken 1939, Saarbrücker Druckerei u. Verlag. Kart. 1.— M.

Klatt, F., Lebensmächte. Gesetze der geistigen Entwicklung. 8° (275 S.) Jena 1939. Diederich. Geb. 5.80 M.

Landvogt, H., O. E. S. A., Die asketische und theologische Lehre des heiligen Gregorius Palamas (1296 bis 1359.) [Das östliche Christentum, Heft 8.] 8° (91 S.) Würzburg 1939, Rita-Verlag. Kart. 4.50 M.

Lavaud, B., O. P., L'idée de la vie religieuse. 16° (180 S.) Paris 1939, Desclée, De Brouwer. 12.— fr.

Leibbrand, W., Der göttliche Stab des Äskulap. Eine Metaphysik des Arztes. 8° (512 S.) Salzburg 1939, Müller. Geb. 8.40 M.

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. (Hrsg. von H. Müller.) IX. Bd. gr. 8° (162 S.) Freiburg 1939, Herder. 9.20 M.

Lithberg, N., u. E. Wessén, Den Gotländska Runkalendern 1328. [Kungl. Vitterhets Histoire och Antikvitets Akadem. Handlingar.] gr. 8° (173 S. mit Tafeln.) Stockholm 1939, Wahlström & Widstrand. 8.— kr.

Maier, J., Führung und Freiheit in der Erziehung. kl. 8° (160 S.) Einsiedeln 1939, Benziger. Kart. 5.70 Fr. (4.— M.); geb. 6.70 Fr. (4.70 M.).

Meißinger, K., Roman des Abendlandes. 8° (294 S.) Leipzig 1939, List. Geb. 6.50 M.

Mercenier, P., u. Ch. Paris, La Prière des Églises de Rite Byzantin. Tome II, 1: Grandes fêtes fixes. 8° (430 S.) D'Amay-sur-Meuse 1939, Prieuré. 32 fr.

Merkelbach, B., O. P., Mariologia — Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice. 8° (414 S.) Paris 1939, Desclée, De Brouwer. 45.— fr.

Meyer, Großer Hausatlas. Mit 213 Haupt- und Nebenkarten, 1 alph. Namenverzeichnis (ca. 100000) und 1 geogr. Einlage mit 79 farbigen Textabbildungen. 2° (32 S., 30 Karten-Blätter u. 140 S.) Leipzig 1938, Bibliogr. Institut. Geb. 17.50 M.

Neumann, P., Priester und Stimme. Ein kleines Handbuch. kl. 8° (86 S.) Einsiedeln 1939, Benziger. Kart. 3.30 Fr. (2.40 M.).

Newman, H., Kard., Der Traum des Gerontius. (Übersetzt von Th. Haecker.) [Zeugen des Wortes 15.] 12° (54 S.) Freiburg 1939, Herder. Pappe 1.20 M.

Rachmanowa, A., Geheimnisse um Tataren und Götzen. Erlebnisse einer jungen Russin aus dem Ural. kl. 8° (168 S.) 5. Aufl. Salzburg 1937, Müller. Geb. 3.50 M.

Reifferscheidt, F., Über die Sprache. kl. 8° (198 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. 5.50 M.

Riemann, H., Musiklexikon. 12., neubearbeitete Aufl. (Hrsg. v. J. Müller-Blattau.) 2. Lieferung. Lex. 8° (64 S.) Mainz 1939, Schott.

Rössler, M., Nikolai Leskov und seine Darstellung des religiösen Menschen. 8° (60 S.) Weimar 1939, Böhlau. 3.50 M.

Rothacker, G., Sudetenland und das deutsche Prag. Eine Wanderung durch Landschaft, Kultur und Geschichte. 12° (86 S.) Leipzig 1939, Reclam. Kart. 0.35 M.

Sallust, Das Jahrhundert der Revolution. (Übersetzt von H. Weinstock.) kl. 8° (274 S.) Stuttgart 1939, Kröner. Geb. 3.50 M.

Scheffler, K., Form als Schicksal. 8° (170 S.) Zürich 1939, Rentsch.

Stehle, K., Katechismus der Werktagsheiligkeit für die christliche Familie. kl. 8° (90 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 1.10 M.

Tarchnisvili, M., S. J. C., Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. [Das östliche Christentum, Heft 9.] 8° (76 S.) Würzburg 1939, Rita-Verlag. Kart. 3.90 M.

Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. Bd. 3: Gott der Dreieinige. 8° (558 S.) Salzburg 1939, Pustet. 9.— M.; geb. 10 M.

Wiechert, E., Das einfache Leben. Roman. 8° (390 S.) München 1939, Langen & Müller. Geb. 6.50 M.

Wolff, O., Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. [Tübinger Studien zur systematischen Theologie, 7. Heft.] 8° (407 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. 12.— M.

Wunderle, G., Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. [Das östliche Christentum, H. 10.] 8° (27 S.) Würzburg 1939, Rita-Verlag. Kart. 1.— M.

Helene Schmahl **Wohin, Elisabeth?** Roman

Oktav. 314 Seiten. In Leinen 4.60 Mark

Die Geschichte der jungen Elisabeth mag — trotz aller persönlichen Einzelzüge — beispielhaft für das Schicksal vieler Mädchen sein, die aus der Geborgenheit des Elternhauses in die freiere und weniger ruhige Atmosphäre des beruflichen Lebens treten. Sie halten den Gefahren nicht stand, vielfach weil sie zu spät erkennen, wo die schmale Grenze liegt, die zu überschreiten ihnen verhängnisvoll wird. Dann aber ist eine Umkehr schwer, wenn nicht unmöglich. Elisabeth findet die Kraft, sich aus dem inneren Zwiespalt zu lösen; die Grundsätze ihrer Kindheit, bislang kaum erprobt und zu wenig innerer Besitz, helfen ihr im entscheidenden Augenblick doch zu einem Verzicht. So wächst sie, wenn auch nicht frei von Schuld, über ihr Versagen hinaus zu neuer Kraft, zu einem reiferen und gefestigten Menschen. Sie findet wieder Liebe, die ihr wohl ursprünglich bestimmt war, und die beiden jungen Menschen durchkämpfen die Entscheidung zu diesem Lebensbunde mit dem Ernst christlicher Haltung.

Dr. Gertrud Ehrle **Leben spricht zu Leben**

Wirklichkeitsbilder aus dem Alltag der Frau

Zweite Auflage (6. bis 8. Tausend). Großoktav. 248 Seiten. In Leinen 4.20 Mark

„. . . Man könnte das Buch einen Spiegel gegenwärtiger Frauenberufe nennen, wie es wohl einen besseren nicht gibt. Es erschließt in seiner Überschau viel allgemeine Einsicht, und man erkennt immer wieder: Nicht Beruf und Arbeitsplatz entscheiden letztlich zum Glück, sondern der Mensch mit Fähigkeiten und Charakter, die Gott ihm gegeben. — Man wünscht dieses Buch in die Hände aller jungen Menschen, die noch nach ihren Berufswegen suchen und ihr Berufsschicksal meistern wollen, und in die Hände derer, denen dieses Berufsschicksal junger Frauen am Herzen liegt . . .“

Ila Herold-Bornewasser in „Frau u. Familie“ (Beil. d. Köln. Volkszeitg.)

Durch alle Buchhandlungen **Verlag Herder / Freiburg im Breisgau**

Meß-Wein *1938er Kueser Kardinalsberg, Orig.-Abf. Korkbr.*

Probekiste mit **12 Fl. incl. Glas u. Kiste, franko** Ihrer R.-Bahnstation, Nachnahme RM. **18.60**

Garantie für Naturreinheit. *Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme.* Liste kostenlos.

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1 (Mosel)**

Beglaubigter Meßweinlieferant. Beste Referenzen

Deiner Zeit Schrift ist die Zeitschrift

Stimmen der Zeit, hrsg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit E. Kirschbaum S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. 2. Vj. 1939: 5900 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)

Aretino, L., Dantes Leben. (Deutsch von Fr. v. Falkenhausen.) gr. 8° (37 S.) Weimar 1939, Böhlaus Nachf.

Benz, R., Lösung und Bindung. Probleme zwischen den Kulturen. kl. 8° (156 S.) Hamburg 1939, Wegner. Geb. 3.50 M.

Bonkamp, B., Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung. gr. 8° (590 S.) Recklinghausen 1939, Visarius. Geb. 16.60 M.

Brockelmann, C., Geschichte der islamischen Völker und Staaten. gr. 8° (507 S. und 8 Karten) München 1939, Oldenbourg. Geb. 12.50 M.

Charitina, M., Elternsegen ... Kinderglück. 12° (24 S.) München 1939, Huber.

Eckstein, H., Vierzehnheiligen. [Die Kunstbücher des Volkes, Bd. 30.] 4° (120 S. mit 94 Abb.) Berlin 1939, Rembrandt-Verlag. Kart. 4.80 M., geb. 6.50 M.

Fischer, P., Rückständiges Christentum. kl. 8° München 1938, Huber.

I. Antwort der Chemiker, Psychologen und Ärzte. (32 S.) 0.25 M.

II. Priestertum, Ordensstand, Zölibat. (48 S.) 0.35 M.

Gregor, J., Richard Strauß. Der Meister der Oper. 8° (276 S. u. 25 Tafeln) München 1939, Piper. Kart. 5.20 M.

Guardini, R., Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit. kl. 8° (564 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. 12.50 M.

Hahn, G., Die Kirche der Märtyrer und Katakomben. [Werkbuch der Kirchengeschichte, I. Teil.] gr. 8° (485 S. u. 47 Abb.) Freiburg 1939, Herder. 8.60 M.; in Leinen 10.60 M. Bei Subskription auf das ganze Werk: 7.80 M.; in Leinen 9.50 M.

Hertling, L., S.J., Theologiae asceticae Cursus brevior. 12° (208 S.) Rom 1939, Typis Pont. Univ. Gregorianae. 15 L.

Hoeber, H., Franz Xaver Bachem. Ein deutsches Verlegerleben. 8° (104 S.) Köln 1939, Bachem. Geb. 2 M.

Houtryve, I. v., O.S.B., Les Sœurs de la Charité de Namur. kl. 8° (108 S.) Salzinnes (Namur) 1939, Maison Généralice.

Kindermann, H., Heimkehr ins Reich. Großdeutsche Dichtung aus Ostmark und Sudetenland 1866—1938. [Deutsche Literatur, Reihe Politische Dichtung Bd. 10.] 8° (485 S.) Leipzig 1939, Reclam. 7.50 M.; geb. 9 M.

Kindermann, H., u. a., Handbuch der Kulturgeschichte. Lfg. 46—50: Abschluß Orient — Antike. 4° (Je 48 S. mit Abb. u. je 2 Tafeln). Potsdam 1939, Athenaion. Je 2.80 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft, Lfg. 161—65. 4° (Je 32 S. mit Abb. u. 2 Tafeln) Potsdam 1939, Athenaion. Je 2.40 M.

Krüger, G., Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. 8° (354 S.) Frankfurt a. M. 1939, Klostermann. 10.50 M.

Lense, E., S. O. Cist., Wege zur Klosterpforte. 8° (204 S.) Innsbruck 1939, Rauch. Kart. 3.20 M.

Lo Grasso, J., S. J., Ecclesia et Status. Fontes selecti. 8° (364 S.) Rom 1939, Universitatis Gregorianae. Geb. 34 L.

Maschek, H., Lyrik des späten Mittelalters. [Deutsche Literatur, Reihe Realistik des Spätmittelalters, Bd. 6.] 8° (316 S.) Leipzig 1939, Reclam 7.50 M.; geb. 9 M.

Metzler, J., S. J., Die Dreimal wunderbare Mutter und ihr Gnadenbild. 4.—6. Aufl. 12° (32 S. mit 5 Abb.) München 1939, Huber.

Moßhamer, O., Werkbuch der religiösen Mädchenführung. III. Bd. Ziel aller Wege und alles Lebens. gr. 8° (412 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 4.80 M.; geb. 6 M.

Peitz, W., S. J., Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei. [Miscellanea Historiae Pontificiae Vol. I.] gr. 8° (138 S. u. 2 Tafeln). Freiburg i. B. (Roma) 1939, Herder. 35 L.

Pichler, H., Das Geistvolle in der Natur. 8° (46 S.) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. Kart. 2.20 M.

Praktisches Bibelhandbuch. (Hrsg. vom Kath. Bibel-Werk.) 3., umgearb. Aufl. Lex. 8° (492 S. mit 32 Abb. u. 4 Karten). Stuttgart 1938, Kath. Bibel-Werk. Geb. 10 M.

Prümm, K., S. J., Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. gr. 8° (516 S.) Freiburg 1939, Herder. 9.40 M.; geb. 10.80 M.

Rast, M., S. J., Theologia naturalis in usum scholarum. [Institutiones Philosophiae Scholasticae VI.] 8° (260 S.) Freiburg 1939, Herder. 3.20 M.; geb. 4.20 M.

Restrepo, F., S. J., El alma de las Palabras. Diseño de semántica general. 8° (244 S.) Bogotá 1939, Librería Voluntad.

— Corporativismo. kl. 8° (95 S.) Bogotá 1939, Revista Javeriana.

Rosenmöller, B., Religionsphilosophie. 2. Aufl. gr. 8° (176 S.) Münster 1939, Aschendorff. 4.50 M.

Schnitzler, Th., Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. [Analecta Gregoriana Vol. XVI.] 8° (138 S.) Roma 1938, Univ. Greg.

Schott, M., Deutsches Land zu Dürers Zeit. [Die Kunst dem Volke Nr. 87.] 4° (32 S. mit 52 Abb.) München 1939, Die Kunst dem Volke. 1.10 M.

Schröder, R. A., Kreuzgespräch. Geistliche Gedichte. kl. 8° (30 S.) Berlin 1939, Eckart-Verlag. Kart. 1 M.

— Die Aufsätze und Reden. 8° Berlin 1939, Fischer. Geb. I. u. II. Bd. zusammen 15 M.

I. Bd.: Vorbilder und Weggenossen. (445 S.)

II. Bd.: Werke und Wirkungen. (515 S.)

Sellmair, J., Der Priester in der Welt. 8° (282 S.) Regensburg 1939, Pustet.

Siegmund, G., Rausch und Religion. [Sonderdruck aus Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.] 8° (42 S.) Münster 1939, Aschendorff.

Silesius, A., Cherubinischer Wandersmann. (Hrsg. von W. E. Peuckert.) 12° (284 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. 2.80 M.

Smith, G., S. J., Jesuit Thinkers of the Renaissance. 8° (270 S.) Milwaukee 1939, Marquette University Press. Geb. $3.

Staudinger, J., Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele. 8° (400 S.) Einsiedeln 1939, Benziger. Kart. 7.30 M.: geb. 8.30 M.

Steidle, B., O. S. B., Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und Werk. kl. 8° (230 S.) Regensburg 1939, Pustet. Kart. 3.50 M.

Thielicke, H., Das Wunder. Eine Untersuchung über den theologischen Begriff des Wunders. 8° (67 S.) Leipzig 1939, Hinrich. 1.80 M.

Thrasolt, E., Das Martyrologium Germaniens. Geschichte und Gebetslesungen. 8° (510 S.) Dülmen 1939, Laumann. Geb. 7 M.

Welte, B., Die postbaptismale Salbung. Ihr symbol. Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche. (Freiburger theologische Studien, Heft 51.) gr. 8° (130 S.) Freiburg 1939, Herder. 4.80 M.

Neue Bücher Neuauflagen

aus dem Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Dr. Matthias Laros

Katholischer Glaube. Was er ist und was er nicht ist. 224 Seiten. Kart. 3.30 M., geb. 4.20 M.

Dies neue Laros-Buch will zu einer tieferen Erkenntnis des Glaubens führen. Gegenüber einer Verwirrung religiöser Begriffe sucht es die großen Fragen um Gottes-, Christus- und Kirchenglauben klar zu beantworten. Das Buch wird zu einem lauten Aufruf, das Christentum innerlich echt und wahr zu leben.

Organische Aszese. Von Dr. theol. Hermann Schmidt. 3. Aufl. 479 Seiten. 5.— M., gebunden 6.50 M.

Das Werk, das eine außergewöhnlich gute Aufnahme und bis jetzt über Erwarten schnelle Verbreitung gefunden hat, zeichnet sich durch Einfachheit und Übersichtlichkeit aus. In ihm hat der hochwürdige Herr Verfasser das Beste zusammengefaßt, was die Aszetik in ihrer langen Entwicklung geboten hat.

Unter dem Schutze Mariens. Untersuchungen und Dokumente aus der Frühzeit Schönstatts. 1912—1914. Von Dr. theol. F. Kastner. 2. Aufl. 382 Seiten. Kartoniert 4.80 M., gebunden 5.80 M.

Friede sei mit euch! Erstbeichtvorbereitungen. Von Studienrat Otto Hilker. 80 S. Kartoniert 1.40 M.

Der Umstand, daß die Erstbeichte fast allgemein in das dritte Schuljahr gelegt und im kirchlichen Unterricht gegeben werden muß, war bestimmend für Anlage und Aufbau des Werkchens.

Das Ziel des Lebens. Anregungen für eine gedankliche Schau der christlichen Sittenlehre. Von Studienrat Otto Hilker. 88 Seiten. Kartoniert 1.40 M.

Religiöse Erziehung. Von Prof. Dr. Alfred Burgardsmeier. Band III: Das übernatürliche Wachstum im Erziehungswerk. 192 Seiten. Kart. 4.50 M., gebunden 5.70 M.

Es ist ein Buch theoretischer Besinnung und praktischer Anleitung für junge und auch ältere Lehrer, für Geistliche und Erzieher. Neuzeitliche kinder- und jugenpsychologische Erkenntnisse werden pädagogisch ausgewertet und theologisch unterbaut.

(Bd. I. Die ewigen Wahrheiten im Erziehungswerk. 112 Seiten. Kart. 2.70 M., gebunden 3.50 M. Bd. II erscheint später.)

Prof. Dr. Karl Adam

Kirchenmüdigkeit? Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben. 55 Seiten. Kart. —.90 M. (Sonderdruck aus der Möhler-Festschrift „Die eine Kirche".)

Diese neueste Schrift des gefeierten Tübinger Gelehrten spricht wesentliche Worte zu einem aktuellen Thema. Sie wird von allen geistig aufgeschlossenen Katholiken gelesen und weiter empfohlen werden.

Die Messe. Von Paul Claudel. 2. Auflage. 72 Seiten. Kartoniert 1.— M.

Ein Werk von erhabener Schönheit und hoher Weisheit... es gibt wenige Dichtungen, die tiefste Mystik mit solch reiner und hoher Kunst vereinen.

Die Eucharistie, das Geheimnis des Glaubens und das Sakrament der Liebe. Von Bernhard van Acken. 160 Seiten. Kart. 1.80 M., gebunden 2.80 M.

Lebendiges Christentum wird gefordert und auch am besten gefördert durch innere Teilnahme an der Eucharistiefeier. Ein neues Büchlein von P. van Acken, das Beachtung und Empfehlung verdient.

Der Werktagsheilige in der Schule des Vorsehungsglaubens. Von Dr. theol. Ferdinand Kastner. 2. Aufl. 153 Seiten. Kart. 1.60 M. (Von 20 Exemplaren ab 1.50 M.)

Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche. Von P. Paulus Matzerath O. S. B. 160 Seiten. Kartoniert 2.20 M.

Das zweite Bändchen der Sammlung: Heilige Feiern der Ostkirche. Herausgegeben von den Mönchen der Abtei St. Joseph in Gerleve.

Das interrituelle Recht im C. I. C. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche. Von P. Dr. Hugo Dausend. (Görresges., Heft 79.) 189 S. 9.60 M.

Untersuchungen zu den attischen Staatsurkunden und den Amphiktyonenbeschlüssen der Demosthenischen Kranzrede (Rhetorische Studien, Heft 21). Von P. Dr. Lothar Schläpfer. 246 Seiten. 12.— M.

Offenbarung und Kirche. III. Teil. Die Glaubwürdigkeit der Mysterien und der Wert der Glaubwürdigkeitsmotive. Von Dr. Joh. Brinktrine. 94 Seiten. 2.40 M. Der 4. Teil ist in Vorbereitung.

Ausführliche Prospekte erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung oder direkt vom Verlag

1939 Y 8008

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
7. Heft
136. Band
April 1939

INHALT

	Seite
Pius XI. †	1
Religion und Poesie (Friedrich Braig)	9
Das Weltbild Nicolai Hartmanns (Alois Guggenberger)	21
Wendung nach Osten (Hans Urs v. Balthasar)	32
Astrologie – »junge Wissenschaft und ein alter Glaube« (Philipp Schmidt)	46
»Die Theologie der Hellenen« (Karl Prümm)	57
Liturgiepädagogische Arbeit (Joseph Kramp)	61
Besprechungen von Büchern	63

Bibelkunde; Neues Testament; Christliche Frömmigkeit; Philosophie; Biographisches.

U.B. TÜB.
14 APR. 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.

Neue Herder-Bücher

JOSEPH ALBERT OTTO S.J.

Gründung der neuen Jesuitenmission

durch General Pater Johann Philipp Roothaan

Großoktav. 588 Seiten. Geheftet 16 Mark; Leinen 18 Mark

Im 19. Jahrhundert mußte das Missionswerk vielfach aus Schutt und Trümmern wiedergegründet werden. Restauration in Heimat und Mission: das war die Aufgabe, der die neue Gesellschaft Jesu ihre Mitarbeit widmete. Als Gründer der neuen Jesuitenmission gilt der General P. Roothaan (1829—1853). Er wies dem alten ignatianischen Missionswillen, der auch in der Zeit der Unterdrückung des Ordens lebendig geblieben war, die Wege zu neuer Tat.

GEORG HAHN S.J.

Werkbuch der Kirchengeschichte

Drei Teile. Mit vielen Bildern. Großoktav

1. Teil: **Die Kirche der Martyrer und Katakomben.** 32 Seiten Tafeln und etwa 480 Seiten. In Leinen etwa 8.20 Mark.

Es folgen:

2. Teil: Die Römische Kirche und das Abendland
3. Teil: Die Weltkirche

„Die Kirche der Martyrer und Katakomben" behandelt die vier ersten Jahrhunderte des Christentums. Die einzelnen Gedankengruppen oder Stundenbilder gehen aus von einer geschlossenen Idee von einem Geschehnis oder einer interessanten Persönlichkeit und geben so leicht faßliche und klare Übersichten und Einblicke in die entscheidenden Epochen und wichtigsten Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Original-Einbanddecke

zu den „Stimmen der Zeit"

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

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

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
8. Heft
136. Band
Mai 1939

INHALT

	Seite
Religion im Werktag (Peter Lippert +)	69
Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft? (Alois Guggenberger)	78
Das Religiöse in der Dichtung des deutschen Arbeiters (N. Tinnefeld)	90
Das unbekannte Volk der Slowaken (Joseph Albert)	96
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	109
Wunder oder seelische Gestaltungskraft? (Alexander Willwoll)	123
Die Hausmarke (Ivo Zeiger)	127
Besprechungen von Büchern	131

Neuauflagen von Christusbüchern; Gelebtes Christentum; Thomas einst und heute; Das Bild vom Menschen; Naturphilosophie.

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.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

in 10 Bänden, mit 10448 Spalten, 27247 Stichwörtern,
172 Kartenskizzen, 1232 Textabbildungen, 86 Tafeln

In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. K. Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg

Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons

10 Bände broschiert 254.80 M.; Leinwand 294 M.; Halbfranz 333.20 M.

Ausführlicher Prospekt mit Textproben und Bildtafeln kostenlos

«... hier findet nicht nur der Theologe, mag er in erster Linie wissenschaftlich oder praktisch interessiert sein, sondern jeder nach Wahrheit und Wissenschaft strebende Mann, welcher Konfession oder Weltanschauung er auch angehört, eine zuverlässige und nicht selten einzig erreichbare Auskunft.» *Theologie und Glaube, Paderborn.*

«Wirklich das beste Mittel, das Wesensbild katholischen Christentums voll und ganz kennen zu lernen, um dabei auf jede nur auftauchende Frage sofort ebenso schnell wie gründlich orientiert zu werden.» *Reichsbote, Berlin.*

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

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

Original-Einbanddecke
zu den „Stimmen der Zeit"

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

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
9. Heft
136. Band
Juni 1939

INHALT

	Seite
Philosophie, Theologie und Mystik der Ostkirche (Bernh. Schultze)	139
Spiritualismus oder Christentum? (Erich Przywara)	150
Die Bibel im Mittelalter (Dr. Hans Rost)	162
Die Bevölkerungsfrage in Frankreich (Hermann A. Krose)	174
Depressive Daseinsstimmung? (Alexander Willwoll)	184
Claudels Hauptwerk deutsch (Franz Hillig)	187
Schweizer Perspektiven (H. U. v. Balthasar)	188
Besprechungen von Büchern	190

Bibel; Neue Aszese; Germanisches; Das goldene Spanien; Kulturen und Länder; Romane und Erzählungen; Dichtung und Dichter; Völker und Volksführer.

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.

In neuer Auflage sind erschienen:

DR. WILHELM SCHNEIDER

Ehrfurcht vor dem deutschen Wort

2. Auflage (4.—6. Tausend)
Oktav. 400 Seiten. Leinen 5.20 M.

„Der bekannte Vorkämpfer für die Bildung des deutschen Stils legt in seinem neuesten Werk ein Buch vor, das einen Anruf und Aufruf an alle darstellt, sich wieder des Sinnes und Wertes der deutschen Sprache bewußt zu werden und mit berechtigtem Stolz die Schönheit der Muttersprache zu erkennen. Die Ehrfurcht vor dem Wort aber muß sich wandeln zu einem rechten Umgang mit dem Wort. Dazu weist uns Schneider den Weg. Es vereinigt mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, die in ansprechender, leicht verständlicher Form geboten wird, eine Fülle des Wissenswerten und Praktischen, daß es seinen volkserzieherischen Zweck bestimmt erfüllen wird. Wenn einmal alle begriffen haben, daß der Geist der Sprache gleichbedeutend ist mit dem Geist und Charakter eines Volkes, dann wird der Traum des Verfassers von der Teilnahme aller Deutschen am Leben der Sprache wirklich werden." Amtliches Schulblatt für den Regierungsbezirk Düsseldorf

KARL BENNO VON MECHOW

Leben und Zeit

Aus dem Land Oberdonau

Ein Erinnerungsbuch

2. Auflage (7.—10. Tausend)
Oktav. 158 Seiten. Leinen 3.80 M.

„Mechows Buch gehört zu der besonderen Art der Ausformung einer Reise im Wort, zu jener Art, die den bloßen Bericht überwindet und der Gewissenserforschung und inneren Sammlung auf wesentliche Aufgaben dient. — Dieses Buch will nicht glänzen, will nicht das Auffallende, es geht ihm nicht um das Erlebnis alles Sehenswerten, sondern um die Gestaltung des wahren Rhythmus einer Reise. Mechow kommt aus der geistigen Landschaft Stifters, und wie dieser hat er sich fähig gezeigt, im ruhigen Hinnehmen der Dinge einen eigentümlich lichten Stil auszuprägen. Er ist offen zum Geheimnisvollen und Tiefen. Er hat das volle und ruhige Auf- und Abschwingen jener Berge, die er beschreibt. Er sucht das weise bestimmte Maß."

Dr. Heinrich Lützeler

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

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

Über eine Buchreihe: „**Die Herrlichkeit des Christseins**, aufgewiesen an den heiligen Sakramenten", von **Eugen Walter** unterrichtet der beiliegende Prospekt des Verlags Herder, Freiburg i. Br.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
10. Heft
136. Band
Juli 1939

INHALT

	Seite
Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze (Dr. Wilhelm Keilbach)	203
Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden (W. P. v. Riabouchinsky)	213
Auch die Sünde (Hans Urs v. Balthasar S. J.)	222
Gregorianischer Choral und nordisches Musikempfinden (Joachim Hollenbach S. J.)	237
Eire (Edward Cahill S. J.)	244
Kirche zwischen den Zeiten (Th. Hoffmann S. J.)	255
Neues Werden und altes Gesetz in unserem Gottesdienst (J. A. Jungmann S. J.)	259
Besprechungen von Büchern	262

Apostelgeschichte; Philosophie; Recht; Schöne Literatur; Französischer Geist; Russisches; Musik.

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.

Soeben ist erschienen:

KARL PRÜMM S.J.

Christentum als Neuheitserlebnis

Durchblick durch die christlich-antike Begegnung

*

Großoktav. 518 Seiten. 9.40 Mark; in Leinen 10.80 Mark

*

Pater Prümm, der Verfasser des großen zweibändigen Werkes «Der christliche Glaube und die altheidnische Welt», führt mit seiner neuen Arbeit mitten hinein in das religiöse Lebensgefühl der alten Kirche, indem sie zeigt, wie die Tatsachen und Werte des Christentums auf den Menschen der damaligen Hochkultur wirkten. Die nicht geringe Ähnlichkeit dieser so differenzierten Kultur mit unserer heutigen bedingt die Zeitnähe der Ausführungen, die auf quellenmäßig gesichertem Boden stehen. Diese gründliche Arbeit ist ein wertvoller Dienst an der Klärung des Verhältnisses von Religion und Christentum.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
11. Heft
136. Band
August 1939

INHALT

	Seite
Maurice Blondels Philosophie des Menschen (August Brunner)	273
Zur Diätetik der Seele (Paul Simon)	283
Der deutsche Bauer im Ständebau des christlichen Mittelalters (Joseph Höffner)	296
Margareta Ebner (Anton Pummerer)	307
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	315
Ehre und Ehrenschutz (Joh. B. Schuster)	326
Dienst und Person (Erich Przywara)	328
Von stillen Menschen und Dingen (Josef Kreitmaier)	330
Besprechungen von Büchern	333

Schrifterklärung; Patristisches; Kirchengeschichte; Seelsorge; Lebensbilder; Heiligenleben; Neue evangelische Theologie; Zeugen des Wortes; Geschichte.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., Freiburg i. Br.

19. AUG. 1939

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.

Ottilie Moßhamer

Werkbuch der religiösen Mädchenführung

3 Bände / Oktav

Soeben erscheint der

3. (Schluß-)Bd.: **Ziel aller Wege und alles Lebens.** 1.—3. Auflage. 414 Seiten. In Leinen 6 Mark

In vieljähriger Arbeit ist nun das Werkbuch der religiösen Mädchenführung zum guten Ende geführt worden. Es hat in der Tat den Weg in die Weite gefunden. Daß der dritte Band bei Erscheinen schon in 1.—3. Auflage, d. h. in 11000 Exemplaren, herauskommt, besagt, daß viele Erzieher — Geistliche wie Laien — sich vom Wert und von der Brauchbarkeit der ersten beiden Bände überzeugt haben und nun mit Spannung den dritten Teil erwarten.

In 10 Kapiteln werden die wichtigsten Glaubenswahrheiten dargestellt, nicht lehrhaft-nüchtern, sondern eingebettet in das Leben der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen und der Familie gemäß der fraulichen Empfindungsweise und Wesensart. Dazu enthält dieser Band wie seine beiden Vorgänger eine reiche Fülle von Werkstoffen, die sowohl dem persönlichen Gebrauch des Werkes dienen, wie auch besonders seine Verwendung im Unterricht, bei Arbeitsgemeinschaften, am Familientisch usw. fruchtbar machen.

Früher sind erschienen:

1. Bd.: **Leben in der Zeit.** 3. Auflage. 346 Seiten. In Leinen 5.20 Mark
2. Bd.: **Weg in die Weite.** 2. u. 3. Auflage. 420 Seiten. In Leinen 6 Mark

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

69. Jahrgang
12. Heft
136. Band
September 1939

INHALT

	Seite
Christ und Gegenwart (Alfred Delp)	343
Kirche oder Museum? (Engelbert Kirschbaum)	355
Apologie des Christentums (M. Feigl)	365
Tambaram (Jos. Alb. Otto)	374
Die Blüte und der Verfall der mittelalterlichen Ritterorden (Ferdinand Hammerschmidt)	388
Eros und Agape (H. U. v. Balthasar)	398
Theoderich (Hubert Becher)	403
Überantwortet (Erich Przywara)	404
Besprechungen von Büchern	406

Kirchengeschichte gestern und morgen; Ethik; Ehe; Soziologie; Deutsche in der Welt.

Christophorus-Verlag - Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
22 SEP 1939

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Theo Hoffmann S.J., München, in Verbindung mit Hubert Becher 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.

Soeben ist erschienen:

GEORG FEUERER

Adam und Christus

als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit

Zur christlichen Erbsündenlehre

Oktav. 300 Seiten. 3.20 Mark; in Leinen 4.50 Mark

Der Verfasser geht bei der Darstellung der christlichen Erbsündenlehre vor allem aus vom heiligen Paulus und stellt dessen Erbsündenlehre, namentlich des Römerbriefes, in die existentielle Haltung des modernen Menschen hinein. An die Darbietung der christlichen Erbsündenlehre, im Lichte Pauli und im Lichte des Lebens gesehen, schließt sich ein Teil über die christliche Erbsündenlehre an, entwickelt und dargestellt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Dieser Teil ist der theologisch beachtenswerte Versuch, auf der Grundlage des Aquinaten das Wesen der Erbsünde näher zu präzisieren, und zwar in Richtung auf eine Synthese von Augustinus und Thomas. An seine grundsätzliche Darlegung der Erbsünde knüpft Feuerer einige Predigtskizzen für den Seelsorger, die in geeigneter Weise den theologischen Stoff darbieten.

Früher ist vom gleichen Verfasser erschienen:

Unsere Kirche im Kommen

Eine Begegnung von Jetztzeit und Endzeit

Großoktav. 236 Seiten. 3.60 Mark; in Leinen 4.80 Mark

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU



Am Büchertisch

Hausmitteilung des Verlags Herder, Freiburg i. Br.

Erscheint in zwangloser Folge viermal im Jahr und wird kostenlos an Interessenten abgegeben.

20. OKT. 1960
3. AUG. 1961
3. AUG. 1961
3. 3. 67
2. MRZ. 1968
2. MRZ. 1968
1. APR. 1969
5. 12. 69
5. 10. 70
11. Okt. 1973
20. FEB. 1975
24. AUG. 1976

3.90